



**Un llamado a la justicia y al reconocimiento de la alteridad de los animales**

**Autora:** Sonia Mabel Hernández Villegas

**Director:** Leonardo Ordóñez Díaz

Trabajo presentado para optar por el título de  
Magister en filosofía

Universidad del Rosario

Bogotá, Colombia

2023

## **Agradecimientos**

A mi manada no humana y a sus miradas llenas de amor y ternura. Estas expresiones de afecto inmerecido han generado en mí una genuina inquietud por el asunto animal.

Al profesor Leonardo Ordóñez Díaz por toda su paciencia y su colaboración en el desarrollo del presente documento.

A mis padres y mi familia por su amor incondicional.

## Contenidos

<b><u>Introducción. Los animales en la tradición filosófica.....</u></b>	<b>3</b>
<b>2. La supremacía humana en la historia del pensamiento .....</b>	<b>15</b>
<b>2.1. La valoración de la sintiencia humana vs. La sub valoración de la sintiencia animal ....</b>	<b>15</b>
<b>2.2. Lenguaje humano y comunicación animal .....</b>	<b>21</b>
<b>2.3. Raciocinio humano e interpelación animal.....</b>	<b>29</b>
<b>3. La perspectiva filosófica frente al reconocimiento de la alteridad animal .....</b>	<b>34</b>
<b>3.1. Emanuel Levinas y su no-reconocimiento de la alteridad animal .....</b>	<b>38</b>
<b>3.2. Sintiencia animal .....</b>	<b>43</b>
<b>3.3 Comunicación animal.....</b>	<b>48</b>
<b>3.4 Derrida y la interpelación animal.....</b>	<b>60</b>
<b>4. <i>Epílogo. La interpelación del mundo no humano a la humanidad: un llamado a la justicia.....</i></b>	<b>75</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>82</b>

## **1. Introducción. Los animales en la tradición filosófica**

La relación de los seres humanos con los animales no humanos (en adelante, animales) ha sido un tema históricamente poco presente en la tradición filosófica. En efecto, desde la antigüedad hasta los años 60 del siglo pasado, la cuestión animal sólo aparecía en las discusiones filosóficas de manera esporádica, y usualmente los autores avalaban implícita o explícitamente la instrumentalización de los animales para la satisfacción de intereses y necesidades humanas. En otras palabras, existía un relativo consenso en torno a la superioridad inherente de los humanos sobre todas las demás especies animales. Esto refleja lo que numerosos autores llaman el “dogma del excepcionalismo humano”, es decir, la noción según la cual el humano posee características que no sólo lo hacen único, sino que consagran su superioridad sobre las demás especies y su derecho a ocupar en solitario el lugar más alto en la cima de la historia evolutiva.

Filósofos de tanta trascendencia como Aristóteles, Descartes, Kant o Spinoza, no creían que los animales pudiesen ser autónomos, dada su incapacidad de razonar y de comunicarse mediante el uso de un lenguaje articulado. Básicamente, los animales eran considerados seres sin pensamiento ni conciencia, que actuaban únicamente guiados por el instinto natural.

Aristóteles en su libro *Investigación sobre los animales*, reconoce en estos su capacidad de previsión y de determinación de lo que les resulta adecuado para salvaguardar su vida. Así las cosas, atribuya esta capacidad tanto a los humanos como a los demás animales, ya que unos y otros pueden alcanzar el bien que es propio a cada ser. De lo dicho por el pensador en este texto, puede entenderse que, para él, la inteligencia de los animales se ve evidenciada en los hábitos y medios empleados por ellos para lograr su bienestar en asuntos como su alimentación, crianza o reproducción.

Kant, por ejemplo, en su libro *Metafísica de las Costumbres* (1993), expone los deberes de los hombres frente a sí mismo y frente a los demás seres, dentro de los que se consideran las plantas y los animales, a los que llamaba seres infrahumanos, así como frente a Dios y los ángeles, a quienes consideraba seres sobre humanos (cfr. p. 27). En lo relativo a los animales y las plantas, sostiene que su existencia

cobra sentido en relación con el ser humano, mientras que los ángeles y Dios sobrepasan los límites de la razón práctica. Establece el deber de los humanos de tratar adecuadamente a los animales, ya que, a su entender, un ser humano que maltrate a los animales puede incurrir en igual comportamiento con otros seres humanos. Además, plantea:

Con respecto a la parte viviente, aunque no racional, de la creación, el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres; si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) o también a que trabajen intensamente, aunque no más allá de sus fuerzas (lo mismo que tienen que admitir los hombres), son, por el contrario, abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tienen por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos. Incluso la gratitud por los servicios largo tiempo prestados por un viejo caballo o por un perro (como si fueran miembros de la casa) forma parte indirectamente del deber del hombre, es decir, del deber con respecto a estos animales, pero si lo consideramos directamente, es sólo un deber del hombre hacia sí mismo. (Kant, 1993: 309, 310)

Como puede verse, para Kant el deber del hombre de no maltratar a los animales no involucra en modo alguno a los animales en sí mismos. Por el contrario, se trata de un asunto que tiene que ver únicamente con el hombre y su deber de tener un comportamiento moralmente aceptable por los demás hombres. Por lo tanto, no existe la atribución de un estatus moral a los animales, ni se les considera dignos de consideración y respeto. Lo que valora Kant son los deberes del hombre consigo mismo y con los de su propia especie. Para Descartes, los animales carecen de pensamiento, siendo este el principal atributo de la mente. A su vez, para Descartes la mente daba significado al alma, y estos dos conceptos (alma y mente) eran sinónimos. Los animales no disponían de pensamiento y por lo tanto, tampoco de alma. Al respecto Descartes refirió: “No admito que las facultades vegetativas y sintientes de los animales merezcan el nombre de alma como sucede con la mente de los hombres (AT III, p. 370). Por estas y otras razones similares, autores como Aristóteles, Descartes o Kant no dudaban de la superioridad del ser humano frente al animal.

Pero esta orientación antropocéntrica no la encontramos solo en la filosofía; también en la tradición religiosa judeocristiana es común ver al hombre como superior al animal. En efecto, dicha perspectiva legitima la inferioridad del animal frente al hombre, al considerar que este último es el único ser poseedor de alma, dando la atribución explícita al ser humano para ejercer control sobre los animales y sobre todo lo existente. Al comienzo de la Biblia, el libro de *Génesis* muestra un Dios que crea al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza, como su última y más preciada obra. A ellos les da la potestad de tener autoridad sobre la totalidad de la Creación y servirse de todo lo que encuentren en su beneficio. Así se encuentra consagrada esta prerrogativa en *Génesis* 1:28: “Fructificad y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla, tener autoridad sobre los peces del mar y sobre los pájaros del cielo, sobre todo ser vivo que se mueva sobre la tierra”.

Ahora bien, la postura de la Biblia con respecto a los animales no es monolítica. La Biblia es un texto complejo y hasta contradictorio, de tal manera que lo referido en el *Génesis* no es una postura que se mantenga a “raja tabla” en toda la obra en lo que tiene que ver con la relación del hombre con los animales. En virtud de lo anterior, vale la pena mencionar el apartado bíblico (*Eclesiastés* 3:19) en el que se reconoce una cierta igualdad entre hombres y animales: “Porque la suerte de los hijos de los hombres y la suerte de los animales es la misma: Como muere el uno, así muere el otro. Todos tienen un mismo aliento de vida; el hombre no tiene ventajas sobre los animales, porque todo es vanidad”.

Sin embargo, es la postura hegemónica de subordinación de los animales frente al hombre la que termina teniendo mayor peso tanto en la Biblia como en la filosofía. En este sentido es que Jacques Derrida llama la atención sobre el hecho mismo de que fue Dios quien dio el mandato para nombrar a los animales y posteriormente para someterlos (cfr. Derrida: 2008, p. 31). En una línea similar Lynn White Jr. plantea, en su artículo “Raíces históricas de nuestra crisis ecológica”, que el hombre ha afectado con su comportamiento la naturaleza no humana teniendo una relación destructiva con ella, y que ello en buena medida se debe al trasfondo monoteísta de Occidente. Esta postura, desde el punto de vista del autor, fue mucho más fuerte luego de la victoria del cristianismo sobre el paganismo, y al respecto afirma:

El cristianismo es la religión más antropocéntrica que el mundo ha conocido, especialmente en su forma occidental (...) El cristianismo, en contraste absoluto con el paganismo antiguo y las religiones asiáticas (exceptuando, quizás al zoroastrismo), no solo establece un dualismo entre el hombre y la naturaleza, sino que también insistió en que era la voluntad de Dios que el hombre explotara la naturaleza para su propio beneficio” (White: 2007, p. 83).

En suma, desde la perspectiva judeo-cristiana, solo los humanos son poseedores de alma y de razón. Para los animales, desprovistos tanto de la una como de la otra, la única fuente de reconocimiento se da en relación con su cuerpo, el cual se encuentra al servicio del humano. Como sabemos, el elemento fundamental de esta forma de pensamiento es la pureza del alma, lo que implica una descalificación para los seres que no la tienen, es decir los animales, y en todo caso, lo no humano.

Sin embargo, pese a la preeminencia de esa teoría hegemónica y a las consideraciones de los filósofos ya referidos, también desde épocas antiguas hay figuras defensoras de los animales no humanos. Un recuento de los filósofos que han considerado prioritaria la defensa de los derechos de los animales fue presentado por la filósofa española Alicia Puleo, en el marco del *II Congreso de Derecho Animal* realizado en el 2022 en la ciudad de Bogotá por el Instituto Distrital de Protección y Bienestar Animal en la ponencia titulada “Compañeros de viaje en la tierra”.

En la mencionada ponencia expone Puleo que, según Leonardo Da Vinci, toda la naturaleza está animada, tiene un espíritu y dignidad, no hay en ella nada puramente pecaminoso, ni hay razones para rechazarla por considerarla inferior. En suma, el gran artista florentino consideró que la naturaleza tenía espíritu. Charles Darwin también hizo planteamientos revolucionarios para su momento en los que intentaba mostrar que los seres humanos y los animales tienen un origen común, y que no existen diferencias sustanciales entre unos y otros. Así mismo, es notable el caso de la filósofa y escritora inglesa del siglo XVII Margaret Cavendish, para quien la naturaleza tenía vida interior, por lo que era lamentable la destrucción de la misma a manos del hombre. Jeremy Bentham en el siglo XVIII manifestó que el solo hecho de que un ser vivo tenga garras, colmillos, o cuatro patas en lugar de dos, no es una razón suficiente para que no se le reconozcan sus derechos.

Algunos otros estudiosos de la cuestión animal son Mary Houot, periodista inglesa que en el siglo XIX quien fue militante pionera en la lucha por los derechos de los animales, y Arthur Schopenhauer que con sus reflexiones también generó un debate frente a los derechos de los animales y la relación entre la consideración hacia los mismos y las características morales de la sociedad a la que pertenecen. En el siglo XX las primatólogas Dian Fossey, Birute Galdikas y Jane Goodall se negaron a ver el animal como un autómatas o un mero instrumento del instinto y decidieron empatizar con ellos y defender sus derechos.

Los planteamientos recogidos por Puleo permiten relativizar un poco la visión en virtud de la cual parecería que en la historia universal hasta antes de los años 70 del siglo XX los animales no fueron tenidos en cuenta de forma alguna o por lo menos de forma muy discreta. En realidad, el mayor protagonismo de los animales en los debates filosóficos se da a partir de la segunda mitad del siglo pasado y es la consecuencia de una serie de momentos en que, principalmente desde ciertos márgenes de la filosofía, se generaron reflexiones en torno a la necesidad de tomar en consideración los derechos y la dignidad de los animales.

Ahora bien, no parece plausible considerar la forma como fueron visibilizados los derechos de los animales sin pensar que algo parecido sucedió históricamente con los derechos humanos. En efecto, estos fueron creados con el fin de garantizar condiciones de vida dignas para todos los individuos, indistintamente de su condición, género, creencia religiosa, posición social, edad, etc. Dichos derechos son universales y generan un compromiso ético y político para todas las naciones. Hoy en día somos conscientes de que, independientemente de la circunstancia en que se encuentre un ser humano, es sujeto de derechos, por lo que debe garantizarse, según la normativa particular, condiciones dignas para su existencia, lo que implica que nadie sea sometido a situaciones de dolor injustificado, maltrato, abandono, agresión o formas de violencia que menoscaben su integridad. Estas consideraciones son la base de la construcción legislativa en las naciones para la defensa de los derechos inalienables de sus ciudadanos.

Norberto Bobbio, pensador que se ha ocupado del tema en su texto *El tiempo de los derechos*, pone de manifiesto que estos nacen de la modernidad, cambian con

el tiempo y tienen una dimensión histórica. Los derechos humanos son el resultado de luchas que se han presentado entre quienes no tienen el poder y no soportan la arbitrariedad, frente a quienes ostentan el poder (cfr. Bobbio: 1991, p. 53).

La perspectiva de los derechos humanos parecía hasta hace menos de un siglo totalmente ajena al reconocimiento de los derechos de los animales. Sin embargo, pensadores como Tom Regan llaman la atención con respecto a que estas perspectivas no se encuentran desvinculadas, sino que, por el contrario, son complementarias. Por lo tanto, la lógica implícita en la noción de derechos humanos implica también considerar los derechos de los animales. Fue hasta la década de los sesenta del siglo pasado cuando, junto con Regan, autores como Peter Singer, Marta Nussbaum y otros, empezaron a dar prevalencia al análisis de la cuestión animal en el discurso filosófico. Esto ocasionó un giro en la percepción de los animales y su relación con los seres humanos; el debate se centró en la necesidad de que se atribuyera autonomía moral a los animales. Así las cosas, a partir de este momento, el estudio de los animales ocupa un lugar cada vez más destacado en la agenda filosófica.

En su libro *Las fronteras de la justicia* (2007), Nussbaum llama la atención sobre cómo la defensa de los derechos de los animales, más que un asunto de compasión es un llamado a la justicia y dice: “Los animales son sujetos de justicia en cuanto son seres individuales que sufren dolor y privaciones” (p. 352). Hace alusión la pensadora a las necesidades particulares de los animales y a los deberes que tenemos para con ellos, orientados a crear las condiciones necesarias para que puedan desplegar su autonomía y desarrollar sus capacidades. También hace mención a los deberes que tenemos para con ellos orientados a evitarles el daño o causarles sufrimiento innecesario. Manifiesta que los animales, al igual que los seres humanos, merecen lo que ella llama “existencia floreciente”, es decir una vida que tenga razones que la hagan digna de ser vivida (cfr. 2007, p. 367).

Peter Singer, en la década de los setenta, funda un movimiento llamado “Liberación Animal” en el cual se pone en evidencia la existencia de discriminación basada en la especie que padecen los animales por parte de los seres humanos. A esta forma de discriminación la denomina *especismo*, y se refiere a la posición

preponderante en la que una especie, la humana, se sitúa frente a las otras, en menoscabo de los derechos de estas últimas. Singer, a tono con la tradición utilitarista de la que se nutre su pensamiento, considera a los animales como seres con la capacidad de sentir. El pensador aporta elementos fundamentales en la comprensión de la vida animal desde una perspectiva moral y desarrolla una teoría en la que el objetivo fundamental es minimizar el sufrimiento animal. Singer busca combatir la discriminación hacia los animales, censura el hecho de causarles cualquier daño innecesario y cuestiona el estado de subordinación en el que se encuentran en su relación con los seres humanos. En este orden de ideas también critica las conductas especistas en las que el animal es instrumentalizado y explotado, ante la mirada indiferente del humano. El pensamiento de Singer, no obstante, ha recibido críticas por parte de estudiosos como Gary Francione, quien rechaza la aceptación de Singer de que los animales puedan ser considerados propiedad del humano. Lo anterior les ubica de plano, en efecto, como esclavos, en situación similar a la esclavitud humana que Singer criticaba. No puede entenderse entonces, cómo quien es defensor de la justicia para los animales puede aceptar implícitamente la esclavitud para ellos.

El filósofo Tom Regan, por su parte, afirma que los animales al igual que los seres humanos poseen un valor inherente. Esta perspectiva encuentra sus orígenes en Kant, quien reconoce el valor intrínseco de las capacidades de un individuo, pero no extiende esa idea a los seres vivientes no humanos. Regan en cambio, habla de derechos incondicionales para todos los animales, independientemente de si son humanos o no, y hace énfasis en la necesidad de que exista igualdad para los animales, sin que sea necesario entrar en controversias filosóficas sobre la naturaleza de sus derechos.

Coinciden Regan, Singer, Midgley y otros filósofos cuyas tesis serán retomadas en este trabajo, en la necesidad de superar la tendencia que ha llevado a los seres humanos a darle prelación a los intereses de su especie por encima de los intereses de los animales. Consideran que tendría que haber una exigencia moral similar entre unos y otros; por lo tanto, si un ser sufre, independientemente de quién sea, no hay justificación alguna para ignorar dicho sufrimiento.

El reconocimiento de los animales ha sido también sustentado en las posturas médicas y biológicas en virtud de las cuales se ha demostrado que existen grandes similitudes entre el funcionamiento del sistema nervioso central entre los humanos y los demás vertebrados. Cabe recordar que, incluso Charles Darwin sostuvo en su teoría que no existen diferencias ontológicas que no puedan superarse entre el humano y los demás animales, de tal manera que se entiende que entre uno y otros hay una continuidad evolutiva y que los mecanismos de percepción, integración y respuestas al dolor tienen más semejanzas que diferencias, no habiéndose encontrado mecanismos específica o exclusivamente humanos (cfr. Vanda, Edwards y Tellez: 2020, p. 76).

El filósofo italiano Simone Pollo introduce el término *animalismo democrático* como una manera de entender la democracia liberal aplicada a los animales. Sostiene que los postulados derivados de los pensamientos de libertad para los seres humanos y los derechos humanos presentan implicaciones no solamente desde el punto de vista jurídico, sino, fundamentalmente desde el punto de vista moral, evidenciado en el interés de un individuo por la dignidad de los otros de su especie. Esta misma perspectiva de cuidado y consideración moral debe darse hacia los animales. Así las cosas, afirma que la lucha contra el sufrimiento emerge en el siglo XIX entre los seres humanos. La lucha por los derechos animales se presenta sobre todo en el siglo XX, y a partir de allí florecen reflexiones como la ética aplicada al comportamiento animal, la bioética, etc. De lo dicho por este pensador podría entenderse que se ha generado una transformación ética en la relación humano-animal, la cual evoluciona desde una visión puramente instrumental de los animales a una de mayor respeto y consideración.

En líneas generales, a tono con lo anterior, el tema que se abordará en el presente escrito es la relación de los seres humanos con los animales, ya que ciertamente, estos han sido y siguen siendo tratados de forma injusta por el ser humano. Las tesis enunciadas por los filósofos antes referidos se centran en la reivindicación de los derechos de los animales, pero su influjo en la vida práctica necesita ser reforzado. Si bien es cierto que el debate al respecto ha sido desarrollado desde hace cincuenta años en escenarios académicos, su impacto en

la vida de los animales es todavía muy precario, ya que ellos continúan siendo instrumentalizados por los seres humanos para la satisfacción de sus necesidades. El concepto de vida digna para los animales es aún un concepto distante para muchas personas, y su influencia en la agenda pública es todavía muy limitada.

Cabe precisar que los análisis realizados en el presente trabajo monográfico, en ningún sentido pretenden tomar como base las habilidades humanas para compararlas con las que existen en el mundo animal. Hacer eso implicaría recaer inmediatamente en el antropocentrismo que justamente se trata de rebatir a lo largo del trabajo. Por el contrario, son las características presentes en el mundo animal las que aportan la base biológica de las existentes entre los animales humanos. En definitiva, no es que los animales se parezcan a los humanos, sino que somos los humanos los que, siendo animales, tenemos características similares a las de ellos, frente a quienes erróneamente nos sentimos superiores.

La exposición de las razones por las cuales los animales deben ser dignos de consideración moral por parte de los seres humanos podría involucrar un sinnúmero de variables, todas ellas orientadas a mostrar que, en modo alguno, las características propias del ser humano le otorgan la posibilidad de desconocer la dignidad de otro ser vivo. Para efectos del presente estudio, se tomaron tres de ellas: la capacidad de sintiencia en los animales, la facultad que tienen para comunicarse y, finalmente, su capacidad de iniciativa y pensamiento. Si bien es cierto que estos análisis pueden ser limitados en un tema de tanta complejidad, pueden constituirse en líneas de reflexión para debates subsiguientes en los que el tema se desarrolle con mayor profundidad y completitud.

En virtud de lo anterior, en el presente escrito tratamos de responder a la pregunta: ¿Qué postura filosófica es más adecuada para establecer una relación justa entre los animales humanos y los no humanos? En la búsqueda de respuesta a dicha cuestión se enfatizará en la importancia de dejar atrás los fallos antropocéntricos y especistas propios de la filosofía tradicional para dar lugar al reconocimiento de los animales desde la perspectiva de la justicia. Para tal efecto se realizará un recorrido argumentativo sustentado en los puntos que se señalan a continuación:

En la segunda parte de este trabajo, luego de la presente introducción, se reconstruirá la línea argumentativa según la cual, para poder establecer una relación justa con los animales, es necesario precisar en qué radica el prestigio y credibilidad de la pretendida superioridad humana con respecto a ellos, reflexión que se hará desde la perspectiva de la historia, la ciencia y la filosofía. El primer elemento a considerar en este punto es que la capacidad de sintiencia humana es supuestamente más elaborada y consciente que la existente entre los animales, razón por la cual al parecer no existirían argumentos relevantes a partir de los cuales pueda resultar problemático que los animales sean utilizados para contribuir con la salud y el bienestar humano. Luego se mostrará que la capacidad del dominio del lenguaje articulado por parte del hombre también constituye una prueba aducida a menudo de la superioridad de este frente a las demás especies existentes, quienes no contarían con tal potestad. Al parecer, esto demostraría el superior desarrollo cerebral del humano, que le ha permitido generar condiciones extraordinarias en la interacción con sus congéneres y controlar según su entorno. Para terminar el análisis en torno a los elementos que suelen sustentar la superioridad humana, se aborda su capacidad de pensamiento racional, no existiendo motivos para creer que esta se presente de manera equivalente en el mundo animal. Esta capacidad de pensamiento también le posibilita al humano tener control y dominio sobre el entorno en el que habita.

En la tercera parte del documento se somete a revisión esta forma tradicional de entender la relación del ser humano con los animales no humanos y para tal efecto se problematizan los argumentos más comúnmente expuestos en defensa de la supremacía humana. Es así como se busca defender la tesis de que, para establecer una relación justa con los animales no humanos, es preciso considerarlos como seres dotados de una alteridad que los hace dignos de un trato justo y atención moral por parte nuestra. En virtud de lo anterior, resulta necesario entender que los animales tienen formas de sintiencia, pensamiento y expresión que, no por ser distintas a las utilizadas por los seres humanos, resultan menos importantes. Por el contrario, la capacidad de sintiencia de los animales no humanos es digna de consideración moral por parte nuestra y no se restringe a la sintiencia física de dolor

o malestar, sino que contempla elementos de orden emocional. Así mismo, los animales no humanos manejan códigos de comunicación particulares que son los que necesitan para satisfacer las necesidades propias de su mundo, y que le permiten interactuar tanto con los individuos de su especie como con los de otras especies, incluyendo en muchos casos el mundo vegetal y también en algunas especies animales, el mundo de los seres humanos. Finalmente, se argumentará que la capacidad de interpelación de los animales frente a los humanos es una muestra de que, en su nivel particular, los animales tienen una capacidad de pensamiento e iniciativa propios.

Desafortunadamente, como veremos en el epílogo, la alteridad animal ha sido desconocida o infravalorada por el ser humano, lo cual no significa que no exista. Por el contrario, los animales no humanos interpelan permanentemente al humano, para lo cual utilizan los recursos de los cuales están dotados. Es el animal humano quien, como veremos, ha hecho oídos sordos al clamor de justicia que hace el mundo de los no humanos (animales y vegetales) con consecuencias nefastas para sí mismo y para el planeta en el que habita. Estamos proponiendo entonces abolir todas las formas de explotación y crueldad animal, lo que implica cambios sustanciales en los principios éticos que rigen la moral y las formas de actuar de los seres humanos. No es un mero llamado a la compasión, sino la transformación de las formas como históricamente se ha dado la interrelación de los seres humanos con los animales. En suma, es un llamado a la justicia.

## 2. La supremacía humana en la historia del pensamiento

Antes de la década de los setenta del siglo XX, salvo raras excepciones, parecía incuestionable la superioridad intrínseca del ser humano frente a los demás animales. Las razones de ello se sustentaban en un cierto número de capacidades características del humano de las cuales al parecer carecen los demás animales, a saber: a) capacidad de pensar, b) facultad de hablar, c) facultad de agremiarse políticamente, d) habilidad para manejar herramientas, e) capacidad de elaboración e interpretación de obras de arte, f) capacidad de experimentar y expresar sentimientos, g) capacidad de ponerse imaginativamente en el lugar del otro, h) capacidad de hacer cosas por puro deleite o juego, entre otras.

No es posible, en un trabajo monográfico, desarrollar todos estos elementos uno por uno, así que, a continuación, vamos a centrar nuestro análisis en las tres características que han tenido un mayor peso en la tradición argumentativa favorable al excepcionalismo del ser humano, a saber: la sintiencia, el lenguaje y el pensamiento racional.

### 2.1. La valoración de la sintiencia humana vs. La sub valoración de la sintiencia animal

La historia y la biología evolutiva han mostrado como una de las evidencias del desarrollo de los seres humanos su capacidad de sintiencia, la cual opera de forma mucho más elaborada y consciente que la que existe en el mundo animal. En efecto, los órganos de los que el humano está dotado le permiten, al contacto con el ambiente, tener una experiencia particular frente a la cual su cuerpo reacciona y se activa su conciencia. Esto es así gracias a su alto grado de desarrollo cerebral, a partir del cual le es posible percibir a través de la piel y los demás órganos de sus sentidos, elementos tales como la temperatura, las condiciones ambientales y una variedad de sensaciones que se transforman en estímulos a partir de los cuales se construye una compleja imagen del mundo.

Pero no solamente los órganos de sus sentidos reaccionan ante los estímulos ambientales, ni la capacidad de sintiencia está solamente relacionada con los órganos de sus sentidos, sino que los humanos también tienen la capacidad de experimentar emociones: alegría, enojo, tristeza, miedo, sorpresa, incertidumbre, amor, etc., lo cual también es una muestra de su proceso de evolución y desarrollo, con características que podrían serle exclusivas. Más aún, el ser humano puede cambiar, o por lo menos intentar regular sus emociones, privilegiando aquellas que le resulten más apropiadas. Puede, por ejemplo, controlar su ira o tristeza y optar por un estado de mayor bienestar.

Parece una labor compleja encontrar argumentos en virtud de los cuales pudiesen atribuirse a otros seres de la naturaleza, entre ellos, los animales, capacidades similares relacionadas con la sintiencia, o equiparables a las existentes en los seres humanos. En virtud de este postulado, los humanos seríamos seres extraordinarios, con características únicas, no alcanzadas en el actual estado de la evolución por ningún otro ser.

El doctor en biología celular y molecular, Eduardo Rodríguez Yunta, en su texto *Ética en la investigación animal*, explica: “Conforme un mecanismo es más evolucionado, son más complejos sus mecanismos para salvaguardar la integridad, así como el desarrollo de la experiencia dolorosa, y la expresión del comportamiento relacionado con ella, lo que implica necesariamente el desarrollo del sistema nervioso” (2007, p. 34). El investigador destaca que, si bien es cierto que los animales, sobre todo los mamíferos y las aves, también son susceptibles de sentir dolor, es posible que su experiencia sea distinta a la del humano, ya que solamente este último puede reflexionar y es sujeto consciente de sus emociones, lo cual aparentemente no tiene paralelo en el mundo animal.

Esta extraordinaria capacidad de sintiencia del ser humano ha regulado históricamente su interacción con su entorno. En efecto, el ser humano busca garantizar su propio placer y eliminar, o por lo menos disminuir, el sufrimiento o padecimiento tanto como le ha sido posible. Las ciencias médicas, así como algunas de las profesiones de las ciencias humanas, por ejemplo, la psicología, el trabajo social, la sociología, entre otras, han hecho eco del interés humano por encontrar y

mantener su bienestar e históricamente han centrado sus esfuerzos en la búsqueda de la salud física y mental de las personas, así como de su estabilidad y tranquilidad. Para esto han desarrollado procesos de investigación y acción tendientes a garantizarle a los humanos las mejores condiciones de vida posibles a nivel biológico, físico y relacional.

Sin embargo, tal búsqueda ha sido definida tradicionalmente en función del hombre, sin tomar en consideración los demás seres con quienes este comparte su espacio vital, es decir, los animales, la naturaleza, y en general, todo lo existente. La actitud humana antes mencionada es un síntoma de que los seres humanos nos consideramos superiores a los animales, y que el bienestar de estos últimos no ha sido nunca nuestra prioridad.

Luis Cuesta Briey y Kenia Sánchez (2007) en su texto *Aspectos éticos de la experimentación con animales*, afirman que “Los experimentos con animales tienen su base en el hecho de considerar a otras especies como modelos en miniatura de los problemas humanos sin los cuestionamientos éticos y más severos que conlleva experimentar con seres humanos” (p. 25). Es decir que la prioridad en los experimentos hechos con animales es encontrar soluciones para los problemas de la salud humana y no el evitar o reducir el dolor o impacto de tales manipulaciones en la vida del animal.

En este orden de ideas, para garantizar la salud humana, la investigación médica no ha encontrado problemático realizar experimentación en animales. Pero, paradójicamente, este tipo de experimentación con el organismo del animal no sería posible si no se considerara, de base, la gran afinidad y similitud existente en el funcionamiento del cuerpo humano y el cuerpo animal. En otras palabras, la investigación médica supone al mismo tiempo que el animal es distinto e inferior a nosotros (por eso es válido experimentar con él) y que es similar a nosotros (por eso los resultados obtenidos a través de la experimentación con ellos se pueden extrapolar luego a los seres humanos).

Es claro que la evolución y desarrollo de la ciencia médica tal como la conocemos hoy no habría sido posible sin la experimentación animal. En efecto, buena parte del conocimiento que se tiene hoy en día del cuerpo humano y de sus

características ha sido posible a través del estudio paralelo del cuerpo del animal. Sin embargo, dada la comprobada sintiencia existente entre los animales, la labor investigativa desarrollada por la ciencia médica ha implicado el dolor y el sufrimiento de cantidades indeterminadas de animales.

La evidencia de que existe confianza en la ciencia médica en relación con los resultados obtenidos mediante la investigación animal es innegable, por la forma como múltiples procesos y funcionamientos propios de los organismos animales pueden encontrarse de forma muy similar o idéntica en el cuerpo humano. Empero, los efectos que busca obtener la ciencia médica para mejorar la vida humana no se traducen en esa salud o ese bienestar que, en principio, debería generarle el trabajo de investigación al animal usado como muestra. Es como si para el animal el tener los mismos o muy similares sistemas y órganos que el humano le haya condenado a la barbarie. Por supuesto, los animales que más han sufrido son precisamente los considerados más similares a la especie humana, como ratones y conejos, cuya estructura genética presenta una notable cercanía con la humana.

Así, la perspectiva de la ciencia médica frente a los animales es contradictoria, pues como hemos dicho, en ella se justifica de forma tácita o explícita el maltrato animal para procurar el bienestar de la especie humana, ya que esta última es considerada a todas luces superior o en todo caso más evolucionada que la especie animal. Pero lo que la práctica muestra no es que exista una diferencia radical en virtud de la cual la especie humana no sería equiparable con las especies animales, sino que, por el contrario, existe una enorme similitud entre el cuerpo humano y el cuerpo de algunos animales. Así las cosas, resulta apenas obvio que el tema de la experimentación animal es manejado a conveniencia del ser humano en detrimento de la dignidad del animal. Esta perspectiva antropocéntrica no ha hecho posible el real reconocimiento y respeto por los animales y por su capacidad de sintiencia y sufrimiento.

En contravía de esta tendencia, en su libro *Liberación Animal* (1990) Singer pone de manifiesto una inquietud que trae de Jeremy Bentham y es qué más allá de pensar si los animales pueden razonar o pueden hablar es necesario pensar si los animales pueden sufrir, y la respuesta que dan tanto Bentham como Singer es que

humanos y animales comparten esta capacidad (cfr. p. 31). Singer describe las situaciones que tienen que vivir los animales usados en la experimentación médica, la elaboración de cosméticos y productos utilizados para el servicio humano y también la de los animales utilizados para la alimentación humana, frente a lo cual manifiesta:

En la práctica, es imposible criar animales a gran escala para que nos sirvan de alimento sin hacerles sufrir bastante. Incluso si no se utilizan métodos intensivos, la cría tradicional comprende la castración, la separación de la madre de sus crías, la destrucción de manadas y rebaños, el marcado, el transporte al matadero y, por último, la propia muerte de los animales. Es difícil imaginar una producción animal dirigida a alimentarnos sin estas formas de sufrimiento. (1990, p. 160)

Singer plantea que no podemos desconocer el hecho de que los animales sienten dolor, y agrega que, del mismo modo en que estamos convencidos de la capacidad de sintiencia de los seres humanos, lo tendríamos que estar también de la existente en los animales: “(...) no hay razones convincentes, ni científicas ni filosóficas, para negar que los animales sienten dolor. Si no dudamos de que otros humanos lo sienten, tampoco deberíamos dudar que lo sienten otros animales” (1990, p. 38). El reconocimiento de esta capacidad debería constituirse en sustento del respeto, empatía y consideración del humano frente a los demás animales.

Más aún, el pensador australiano equipara los efectos nefastos del racismo o el sexismo con los del especismo. En este sentido, del mismo modo en que no hay principio de igualdad en el racista o el sexista al favorecer los intereses de los miembros de su sexo o raza, “el especista permite que los intereses de su propia especie predominen sobre los intereses esenciales de los miembros de otras especies” (1990: P. 32). No encuentra Singer ninguna diferencia sustancial a la exclusión existente en los tres casos. Así, pretender que el sufrimiento de un animal es menos importante que el de un humano es una clara manifestación de especismo.

Otra de las manifestaciones que según Singer nos llevan a pensar que los animales sienten dolor, son las reacciones que se presentan en los humanos, y también en los animales, especialmente los mamíferos y las aves, entre las cuales destaca particularmente las siguientes: “La conducta característica, sacudidas,

contorsiones faciales, gemidos, chillidos u otros sonidos, intentos de evitar la fuente del dolor, aparición del miedo ante la perspectiva de su repetición y así sucesivamente” (p. 34).

Llama la atención Singer frente a la similitud existente entre los sistemas nerviosos de los humanos y los animales, por lo que su respuesta fisiológica al dolor es parecida: “Un aumento inicial de la presión de la sangre, dilatación de las pupilas, transpiración, aumento de las pulsaciones y, si continúa el estímulo, un descenso de la presión sanguínea: (p. 34). A continuación, afirma que los sistemas nerviosos de los animales también evolucionaron y la historia evolutiva de unos y otros (especialmente los mamíferos), no se diferenció hasta después de que aparecieran los rasgos centrales del sistema nervioso del ser humano (cfr. p. 34).

Agrega este pensador que una especie, humana o animal, al sentir dolor, busca evitar la fuente que le genera el daño. Considera insensato pensar que sistemas nerviosos casi idénticos y con un origen y evolución comunes, y con comportamientos parecidos en diferentes circunstancias, funcionen de forma distinta en el plano de los sentimientos subjetivos. Se sirve de esta manifestación (y del punto de vista del *Committee on Cruelty to Wild Animal* y de sus conclusiones a partir de los estudios realizados para la época) para sustentar que los animales también sufren de miedo y temor agudos, ansiedad y estrés (cfr. 36). Por lo tanto,

El dolor y el sufrimiento son malos en sí mismos y deben evitarse o minimizarse al margen de la raza, el sexo o la especie del ser que sufre. El dolor se mide por su intensidad y duración y los dolores de una misma intensidad y duración son tan nocivos para los humanos como para los animales (p. 39).

Profundizando y a la vez criticando esta línea de reflexión, Gary Francione (2007), en su texto “Considerar seriamente la capacidad de sentir”, publicado en el libro *De animales y hombres*, afirma que la moral convencional y el pensamiento jurídico del hombre, rechaza la relación existente entre características cognitivas y estatus moral. En efecto, sobre la premisa de que los animales, a diferencia de los humanos no tienen interés sobre su vida por ser cognitivamente diferentes, se ha justificado que los humanos hagan uso de los animales de una manera en que no lo harían nunca con otro ser humano (cfr. p. 23). Francione llama la atención frente a la total inconveniencia de no reconocer la pertenencia de los animales a la

comunidad moral, para lo cual es indispensable rechazar la esclavitud de los no humanos, tal y como se rechaza la esclavitud de los humanos. En palabras del autor: “Esto requeriría por nuestra parte abolir -y no meramente regular- nuestra explotación de los no humanos y dejar de traer seres al mundo con el propósito de servir de instrumentos al servicio de fines humanos” (p. 33).

Puede entenderse entonces que no resulta descabellado equiparar la esclavitud entre los seres humanos a la que existe con los animales. Por lo tanto, de la misma manera en que a través de una lucha histórica se abolió la esclavitud humana (por lo menos desde el punto de vista formal), debe hacerse lo propio con los animales no humanos.

Singer, pese a que rechaza el maltrato animal, acepta el derecho de propiedad que pueda tener un hombre frente a un animal. Esto le merece la crítica de Francione por cuanto, desde el punto de vista de este último pensador, la posesión sobre el animal ubica a este último en una situación de esclavitud, similar a la que se presentaba entre los seres humanos, hecho que Singer rechazaba. Tal como puede verse, Francione rechaza cualquier tipo de esclavitud, la humana o la animal. Este rechazo solo es posible cuando se atribuye a un individuo un estatus moral, que le hace digno de consideración y respeto, lo que se traduce en obligación para los humanos de darle un trato digno y justo.

## 2.2. Lenguaje humano y comunicación animal

Ahora bien, así como la capacidad de sintiencia en los seres humanos es considerada por estos como mucho más elaborada que la presente en el reino animal, también existen otras habilidades que son constitutivas de lo humano, como su capacidad de tener manejo del lenguaje y su capacidad de raciocinio y pensamiento. En lo que tiene que ver con la habilidad de poder expresarse con palabras de forma verbal o escrita, es decir, de tener un lenguaje, estaríamos ante una habilidad a todas luces inexistente en el mundo animal.

Estas características del pensamiento humano son tan complejas que no han podido ser descifradas en su totalidad. Parte de esa complejidad se evidencia en su

facultad de expresar, si así lo desea, sus pensamientos a través de palabras, lo cual constituye una de sus principales herramientas de interacción con sus congéneres. Para desarrollar tal habilidad, le resulta indispensable el aprendizaje de cientos o miles de palabras e hilarlas respetando las características gramaticales inherentes al idioma en el que se comunica. Sin duda, gran parte del poder que el ser humano ha alcanzado colectivamente se debe al desarrollo de esta facultad.

Dicha habilidad también le ha permitido establecer criterios de regulación del comportamiento individual y colectivo, que se traducen en acuerdos para el mantenimiento y la supervivencia de la especie. El ser humano tiene la habilidad para crear un ordenamiento jurídico en virtud del cual regula su relación con congéneres. Dado que estas habilidades son inexistentes en el mundo animal, ellas serían la muestra inequívoca de la superioridad humana. Violeta de la Puente, en su libro *Lenguaje humano y lenguaje animal*, manifiesta que la habilidad del lenguaje en el humano puede estar motivada por procesos evolutivos relacionados con crecimientos biológicos de determinadas áreas del cerebro, cuyo funcionamiento aún no ha sido cabalmente comprendido por la ciencia. (2018, p. 8).

A continuación, la autora afirma:

La aparición de la facultad del lenguaje por tanto sí ha estado influida por el crecimiento de ciertas áreas cerebrales, pero no es fácil demostrar que realmente estos órganos cognitivos hayan evolucionado en el ser humano debido a una selección natural relacionada directamente con los beneficios del uso de lenguaje para la especie (...) No sabemos cuál es el motivo concreto que produjo el desarrollo de todos los elementos biológicos necesarios y específicos para la facultad del lenguaje, pero esto puede definirse como un mecanismo innato en el ser humano que subyace de sistemas cognitivos localizados en nuestra mente-cerebro. (De la Puente: 2019, p. 9).

En efecto, la potestad del lenguaje hablado en el humano podría ser una de las múltiples evidencias de la evolución de su capacidad cerebral y el desarrollo de su aparato fonador. El filósofo Ludwig Wittgenstein consideró que el lenguaje humano es una construcción social de los individuos y no corresponde al ámbito privado, sino a un complejo desarrollo colectivo de interacciones comunicativas a múltiples niveles. Al hablar de las características del lenguaje parece improbable que las mismas puedan ser extrapoladas con éxito al ámbito del reino animal.

Hauser, Chomsky y Tecumseh, en el texto “The faculty of language” al comparar las características de la comunicación humana y las presentes en el mundo animal, manifiestan:

La mayoría de los comentaristas actuales están de acuerdo en que, aunque las abejas bailan, los pájaros cantan y los chimpancés gruñen, estos sistemas de comunicación difieren cualitativamente del lenguaje humano (...) ha habido una remodelación evolutiva sustancial desde que nos separamos de un ancestro común hace seis millones de años” (2002, p. 1570).

Agregan que el desafío radica en determinar qué presiones condujeron a los cambios adaptativos a lo largo del tiempo. Como ejemplos en los que pueda evidenciarse lo dicho por los autores antes mencionados, podríamos enunciar la habilidad del humano para hacer alusión a objetos que no están a la vista o para explicitar situaciones u objetos del pasado basándose únicamente en emisiones lingüísticas.

Estas características propias conectadas con la facultad de hablar implican la relación y el íntimo entrelazamiento de diversas habilidades cognitivas y fisiológicas. De la Puente muestra las cualidades que debe desarrollar el ser humano para poder hablar, por ejemplo, en lo que tiene que ver con la percepción de los sonidos, tanto lingüísticos como no lingüísticos y en virtud de ellos menciona que las características del aparato fonador del ser humano son particulares y hacen posible que pueda expresar sus pensamientos a través de palabras articuladas. Agrega que en comparaciones hechas entre el tracto bucal de los humanos y de los animales se ha podido establecer que, si bien es cierto que existen características similares en otras especies animales, ninguna de ellas tiene las facultades necesarias para emitir sonidos tal y como lo hacemos nosotros (cfr. 2019, p. 11-12).

Tampoco es posible desconocer que los animales tienen la posibilidad de comunicarse con los de su especie y también con otras especies. Sin embargo, enfatizamos en el presente apartado que las formas de comunicación utilizadas por el ser humano, es decir la verbal y la escrita, le han permitido alcanzar el nivel de control y superioridad que conocemos. Parece incuestionable que el uso de la herramienta del lenguaje para expresar sus pensamientos, le ha posibilitado al

humano generar formas de interacción con los de su especie, que de otra forma no habrían sido posibles.

El filósofo Sverker Johanson, en su texto *Animal communications, animal minds, and animal language*, evidencia la conexión existente entre lenguaje y mente y afirma: “Podría decirse que los humanos son mejores que otros animales tanto en la comunicación como en la comprensión de la intencionalidad y la mente de los demás” (2001, p. 28). Si bien es cierto que el autor muestra posteriormente en su texto que la capacidad del lenguaje animal es más compleja de lo que el humano ha querido ver, puede verse que hay en el humano una relación entre pensamiento y lenguaje específicas y de un alto nivel de complejidad. El humano es consciente de su propia existencia y de la existencia de lo que le rodea, tanto lo humano como lo humano, y a partir de su interpretación del entorno puede significarlo y transmitir este mensaje a quienes estén a su alrededor.

Johanson (2001) llama sin embargo la atención sobre la simplificación que el ser humano ha realizado de la comunicación animal en la naturaleza y afirma que la comunicación de los animales es compleja y multifacética y va más allá de la visión tradicional que se tiene de los chillidos y gruñidos (cfr. p. 39). Luego agrega: “Muchas especies diferentes utilizan vocalizaciones que llevan otros tipos de información además de las llamadas afectivas que solo informan del estado emocional del productor” (p. 39). Más aún, muestra que no existen evidencias inequívocas de diferencias cualitativas entre las palabras humanas y todas las vocalizaciones no humanas (cfr. p. 40). El autor también constata que se han observado formas rudimentarias de habilidades cognitivas y comunicativas que se creían exclusivamente humanas en simios, delfines e incluso loros (estos últimos con un proceso de evolución paralela a la humana, ya que son filogenéticamente distantes del humano). Así mismo, las investigaciones han demostrado que todos estos animales tienen conductas altamente sociales, lo cual podría impulsar su desarrollo del lenguaje.

Los investigadores Tirapu, Pérez, Valero y Peregrín, en el artículo “¿Qué es la teoría de la mente?” plantean que para que el lenguaje sea posible se requiere una increíble variedad de procesos neuronales, siendo indispensables las facultades de

atención, concentración y memoria. Este importante proceso es requerido tanto para transmitir el mensaje como para comprenderlo; en este último caso es necesario descifrar significados a través de operaciones complejas, las cuales realizamos a partir de la recepción del sonido y a continuación: “los segmentamos en fonemas y palabras reconocibles y lo vamos ensamblando en frases hasta lograr descifrar el significado de ese mensaje” (2007, p. 487). Insisten los autores en que aún estamos lejos de conocer a fondo la forma como el cerebro realiza las operaciones necesarias para que sea posible el proceso del lenguaje.

Vemos entonces que la comunicación tanto en los humanos como en los no humanos es un proceso a través del cual puede evidenciarse la forma de relación con sus congéneres, en la multiplicidad de contextos existentes, así como su relación con su entorno. Es un proceso no equiparable entre los humanos y los demás animales, pues es específico a las necesidades de cada ser y de cada especie en su conjunto. Sin embargo, tienen en común que a través de este se hace posible la existencia de cada ser y por lo tanto no puede desprenderse de esta facultad de comunicarse.

Alberto Gómez Marañón (2021), en su texto “El concepto de Umwelt de Jakob Von Uexküll: hacia una ontología del mundo animal”, muestra que el término-alemán *Umwelt* expresa una ontología de los seres vivos (humanos y animales) del planeta desde una perspectiva horizontal. Parafraseando a Von Uexküll, Gómez manifiesta que no toda la experiencia del mundo es la misma (cfr. p. 61), es decir que no existe un universo homogéneo en donde todos los seres vivan de manera idéntica, sino que cada ser lo vive de manera particular, y agrega: “Solo una vez que hayamos reconocido que cada ser vivo existe por medio de una percepción distinta del mundo podemos empezar a comprender qué es lo que el biólogo alemán quiere decir cuando llama a cada animal un ser completo por sí mismo” (p. 61). Explica que desde el punto de vista de Von Uexküll “el mundo de cada ser vivo está constituido desde “marcos de percepción”, es decir de punto específicos en el espacio y el tiempo que se conectan los unos con los otros para formar la experiencia del mundo” (p. 62). Estos marcos son distintos en cada especie y para cada caso específico. Entonces, cada ser vivo edifica su mundo a través de las

interacciones que genere, el mundo no es una totalidad, es una elaboración que hace cada individuo con su ambiente. Frente al significado del término Umwelt manifiesta “Consiste en un problema acerca de la percepción animal, pero también en uno sobre la interpretación de las notas sensibles del mundo, y de la forma en que un ser vivo (humano o no) actúa tras esta interpretación” (p. 72).

Por lo tanto, no existe una única manera de habitar el mundo, ni de establecer relaciones con los miembros de una especie, mucho menos con las demás existentes, sino que cada especie, humana o no humana, genera los entramados relacionales pertinentes, según sus necesidades y sus deseos. La diferencia en que lo hacen los no humanos, a como lo realiza el humano, es que este último ha considerado que su forma de existir y habitar el planeta es la única o por lo menos la mejor, desestimando las habilidades existentes entre las demás especies, por eso no ha querido escucharlas, mucho menos entenderlas.

Finalmente plantea Gómez Marañón que el asunto del que habla Von Uexküll es de la existencia misma y de la forma en que se vive, no existen entonces “cosas en cuanto tal”, sino “cosas en cuanto que”, lo que implica que cada cosa que existe lo hace en relación con algo.

Un ejemplo concreto de la validez de los postulados de Von Uexküll lo encontramos en el cuento “Shushupe” del escritor peruano Dante Castro, en el que el autor describe el método desarrollado por la cultura yanesha para comunicarse con las serpientes sushupes, a través de silbidos y de la utilización del tabaco como planta maestra de la que han aprendido la forma de transmitir mensajes comprensibles para esta especie animal. El cuento narra la historia de Crisóstomo, un campesino mestizo de las selvas peruanas, quien tiene un fuerte temor por las serpientes shushupes, siendo por esto objeto de burla de parte de sus compañeros de trabajo. Sin embargo, Alfredo, campesino de la zona y conocedor de la vida en la selva, siente compasión por él y decide ayudarlo a superar su temor, valiéndose para esto de la sabiduría yanesha. Crisóstomo y Alfredo se internan en la selva ascendiendo por una pendiente peligrosa; antes de llegar a la cima, Alfredo se rezaga un poco y Crisóstomo, al llegar, se sorprende al ver gran cantidad de shushupes y grita. Alfredo, separando raíces y bejucos, llega hasta el lugar de

donde sale el grito, viendo la figura de Crisóstomo paralizado con el machete a un lado; se encuentra con doce serpientes de piel oscura. La más grande de ellas se encontraba en posición de ataque enseñando sus venenosos colmillos y exponiendo una baba gruesa. Es en este momento en el que Alfredo, realizando las acciones propias de la cultura yanés en su comunicación con las serpientes, empieza diciéndole a Crisóstomo que no se mueva y emite un cántico, al tiempo que llena la selva de un humo amargo procedente de su tabaco. En la medida que emite sus cánticos guerreros las serpientes van retirándose una a una, menos la grande que seguía en posición de ataque.

Narra el cuento que Alfredo desenfunda el machete, corta una rama que le pega a la serpiente en la cabeza y la mata. Posteriormente la abre con el machete, indicándole a Crisóstomo que debe comer el corazón de la víbora el cual todavía tiene señales de vida; le dice que es la única manera de que finalicen sus temores y las culebras pasen por su lado sin molestarlo Crisóstomo, aunque con asco, sigue la instrucción. El cuento muestra el papel del machete, como símbolo de poder y virilidad en la relación del hombre con sus congéneres y con el mundo animal. El cuento termina de forma inesperada:

El trueno les recuerda que deben volver a casa. Los paucares chismosos anuncian desde sus nidos colgantes que dos hombres regresan por donde vinieron. Antes de descender a la cuesta, Crisóstomo voltea a mirar el sitio donde quedaba abierto el cuerpo de la víbora. Pero ya no está allí el animal despanzurrado por el cuchillo del cazador. En su lugar está tendido un cuerpo humano abierto por un tajo que baja desde la barbilla hasta el pubis, exhibiendo sus entrañas bajo el haz de luz que se filtra en el claro del bosque. Las hormigas anayo han comenzado a dar buena cuenta de él. Es sólo un pobre infeliz con su mismo rostro. El de Crisóstomo.

La narración sugiere que el rostro humano y el rostro animal terminan siendo uno solo, como dos existencias que se unen, dos cuerpos formando parte de la misma naturaleza, ambos viven y mueren, ambos tienen órganos vibrantes. En el cuento, al parecer la fiera toma el lugar del hombre, mostrando que entre los dos existe una unidad, forman parte de un mismo todo. El cuento enuncia que las hormigas se encargan del cuerpo una vez que este muere (sea un cuerpo humano o un cuerpo animal). En la parte final del cuento dice el autor que los paucares (ave propia de Suramérica de color amarillo y negro), chismosos anuncian desde los

nidos el regreso de dos hombres, mensaje tal vez pasado por alto por los humanos, pero seguramente no por el resto de animales de la selva. Usualmente los mensajes de los no humanos son ignorados por los humanos, pero están allí, con grandeza y majestuosidad.

En la historia, la camisa de Crisóstomo se constituye en un símbolo en el proceso de sanación de este hombre ante a su temor por las shushupe. Su camisa estaba llena de sudor y tenía impregnado su temor por las víboras. El asunto no parece haber sido producto de la casualidad, sino que, Alfredo, conocedor como era del ritual de sanación, orquestó todo de tal manera que Crisóstomo, después del largo recorrido rumbo a su lugar de destino, tuviera en su camisa la evidencia de su vulnerable naturaleza humana. Crisóstomo, luego de la muerte de la shushupe, y de haber ingerido el corazón vibrante del animal, deja la camisa con el sudor como evidencia de su temor, para que la hembra shushupe la huela y no lo persiga; en otras palabras, deja ahí su temor, se va curado.

Los seres humanos tenemos que devenir en serpientes para entrar al mundo animal propio de esa especie, devenir en serpientes siendo humanos. Para entender a las serpientes hay que volverse un poco como ellas, y la cultura yanesha en buena medida lo ha logrado: escucha a la naturaleza y a las serpientes, descubren la relación entre el humano y la serpiente, entre el tabaco y el animal, y la interacción de estos tres actores juntos. Sin embargo, esta interacción se sustenta en la diferencia y no en la homogenización. El análisis del devenir animal ha sido estudiado por Gilles Deleuze y Félix Guattari, en el libro *Mil Mesetas* (2004), quienes exponen que, independientemente de las semejanzas existentes entre los humanos y los animales, ambas son especies diferentes, heterogéneas, independientes y así deben ser entendidas. El hombre no deviene animal, como tampoco el animal deviene en otra cosa, el devenir no produce filiación (cfr. 244), y plantean:

En ese caso, nosotros preferimos llamar “involución” a esta forma de evolución que se hace entre heterogéneos, a condición de que no se confunda sobre todo la involución con una regresión. El devenir es involutivo, la involución es creadora. Regresar hacia el menor diferenciado (...) Devenir es un rizoma, no es un árbol clasificatorio ni genealógico. Devenir no es ciertamente imitar, ni identificarse, tampoco es regresar, progresar. Tampoco es corresponder, instaurar relaciones correspondientes, tampoco es producir, producir filiación, producir por filiación. Devenir es un verbo que tiene toda

su consistencia, no se puede reducir, y no nos conduce a “parecer”, ni “ser”, ni “equivaler”, ni “producir” (p. 245).

Cuando los pensadores hablan de devenir animal se refieren a una manada, banda, población, una multiplicidad de actores. Es un término basado en relaciones entre seres diferentes, ya sea entre animales de la misma especie, entre animales de diferentes especies, y entre el hombre con unos y otros. Así, se habla de correspondencia en la relación entre seres diferentes, no en una relación basada en la semejanza sino en la diferencia. Nótese también que no se habla de jerarquía ni de poder. No hay en este término una subordinación entre especies, ni se advierte supremacía justificada sobre la base de una pretendida mayor “evolución” de una especie frente a otra. Cada especie, se ha desarrollado de forma independiente, de esta manera se entiende su complejidad y su importancia, la majestuosidad de su existencia.

### 2.3. Raciocinio humano e interpelación animal

Por otra parte, la capacidad que tiene el humano de expresarse a través de un lenguaje está directamente vinculada con su capacidad de raciocinio y su inteligencia. Esta habilidad hace posible que pueda poner en palabras su representación de la realidad. En principio, no parece haber razones que nos permitan considerar que los animales tengan una capacidad de pensamiento similar a la que existe en el hombre. Las anteriores constataciones sugieren que el desarrollo del cerebro humano y su capacidad para pensar y razonar supone un elemento diferencial de la evolución alcanzada por la humanidad versus la que existe en las demás especies. En efecto, el ser humano tiene la posibilidad de desarrollar análisis y reflexiones que le lleven a tomar decisiones y generar acciones según su necesidad o conveniencia.

Pese a que la ciencia ha demostrado la similitud existente entre el funcionamiento del cuerpo humano y el de los demás animales, todavía sigue siendo un enigma qué es lo que hace posible la capacidad diferenciada de pensamiento, análisis y reflexión del hombre en comparación con la que existe en

el reino animal. Estas habilidades excepcionales han sido aprovechadas por el humano tomando al animal para su beneficio.

A su vez, la filósofa londinense Jenny Diski en su libro *What I don't know about animals* expone las facultades desarrolladas por el hombre y la posible inferioridad de los animales con respecto a él. Para tal efecto retoma en su estudio a Descartes, quien afirma que solo los humanos pueden deliberar, disponen de razón y tienen alma, en tanto los animales no la tienen ni poseen las facultades antes mencionadas (cfr. 2010, p. 15).

La humanidad se ha esforzado en mostrar históricamente su capacidad de pensamiento como inigualable, altamente especializada y con características exclusivas. Si bien es cierto que estas habilidades parecen no haber sido totalmente dilucidadas por la ciencia, diversos autores coinciden en que no tienen comparación con ninguno de los ejemplares del reino animal.

De la Puente, retomando a Hauser (2002), hace alusión al sistema sensorio-motriz de los otros animales, y el funcionamiento de las neuronas espejo que responden cuando un individuo actúa o ve que otro lo hace, y afirma que se tiene evidencia de que, aunque algunos macacos están equipados de ellas, no disponen de capacidad de imitación, y que no existe evidencia que esta especie animal pueda tener la posibilidad de imitar a otros. (De la Puente: 2018, p. 13).

A continuación, De la Puente explica la postura de Mendivil, Giro y Chomsky, y afirma:

Discuten la existencia de una teoría de la mente propia del ser humano en chimpancés. Muestran las investigaciones que ciertos mamíferos y algunas aves poseen ricas representaciones conceptuales, pero señalan la existencia de un desajuste entre dichas capacidades conceptuales y el contenido comunicativo de sus señales vocales y visuales (...) Los autores mencionados afirman que mientras algunos estudios muestran una teoría de la mente rudimentaria en chimpancés, otros muestran la carencia de ella” (2018, p. 13).

Tirapu, Pérez, Bilbao y Valero tocan el tema de la inteligencia emocional, social, y cognitiva en los seres humanos, y afirman que esta permite expresar las emociones propias, ser conscientes de los sentimientos de los otros y establecer relaciones interpersonales, regular los estados emocionales, generar emociones

positivas que puedan motivarnos y resolver problemas de naturaleza personal e interpersonal (cfr. 2001, p. 486). Estas habilidades hacen que el ser humano pueda reconocer sus estados de ánimo, pero también comprender las emociones de los otros, tomando las decisiones pertinentes frente a los retos que encuentra en su vida cotidiana y en su interacción con quienes le rodean.

El cerebro funciona a partir de conexiones que relacionan unas áreas con otras, formando redes neuronales que se comunican entre sí. El proceso es posible cuando el sujeto tiene conciencia de sí mismo y de su existencia, del mismo modo que se es consciente de la presencia de un entorno y de otros seres, humanos y no humanos. La presencia de este ambiente relacional configura la experiencia particular del individuo que piensa.

Los pensamientos que tiene el ser humano se encuentran circunscritos en su ambiente personal y social, así como en el entorno político, cultural y religioso en el que se desarrolla su vida. Es por esto que forma parte de un entramado relacional con características particulares que no podrían encontrarse de manera equivalente entre los animales no humanos. Sin embargo, históricamente la facultad de raciocinio y de pensamiento ha sido atribuida exclusivamente al humano, y tal y como hemos ya referido, se constituye en una de las evidencias de la auto atribuida superioridad humana. Dadas las implicaciones de la facultad de raciocinio en el hombre que tiene como una de sus evidencias más importantes la conciencia sobre su propia existencia. Así las cosas, el humano ha establecido un muro, al parecer indestructible, que lo ubica a él a uno de los lados y al animal del otro. En una parte del muro desde la perspectiva humana, está la evolución y el desarrollo y de la obra unos seres con un desarrollo inferior.

Puede resultar útil preguntarnos ¿cuáles son las condiciones que el hombre se atribuye a sí mismo y le niega a los animales y cuáles son las fronteras que él ha establecido con los animales?, y más aún, ¿cómo ve el hombre el mundo animal, cuáles son las condiciones de las que, desde su punto de vista, adolecen los animales? Tal vez el primer elemento considerado por el humano es que él es poseedor de virtudes de las que el animal carece.

El humano, llamado por el filósofo Jacques Derrida animal autobiográfico, piensa solo desde su propia vida y sus experiencias, y solamente reconoce en sí mismo la existencia de un yo, la presencia de este yo es que hace se levante con actitud infalible frente a los demás seres vivos de la tierra (cfr. 128). Al animal no se le reconoce su alteridad, y, en palabras de Derrida, a este solo le queda ser testigo de la dignidad del hombre, el animal no posee ni alteridad, ni logos, ni ética, sigue siendo una máquina que no habla (cfr. 140).

El animal, o mejor los animales, nos interpelan, lo cual significa que no son simplemente espectadores de la acción humana, aunque inevitablemente sufren las consecuencias del despropósito y la irracionalidad frecuentemente presentes en el obrar humano, sino que hacen un llamado.

Tomas Nagel (1974), en su artículo "What is it like to be a bat", publicado en *The Philosophical Review*, hace énfasis en la imposibilidad que tiene un ser humano para comprender las características de la existencia de una especie distinta a la suya, por cuanto no dispone de una experiencia concreta que la permita entender esta forma de vida. Más aún, previene el autor, incluso entre los mismos humanos, una persona no puede conocer la experiencia de vida de otra, por ser este un asunto netamente individual.

Avanza Nagel en su reflexión y muestra que no todos los asuntos son susceptibles de ser comprendidos por el humano. Así las cosas, plantea que un ser humano no puede saber lo que es ser un murciélago, un marciano o cualquier otro ser distinto a sí mismo. Y no lo puede hacer sencillamente porque no es un murciélago o un marciano, sino un ser humano.

Por lo tanto, un ser humano solo puede dar cuenta de aquello que está circunscrito a su propia existencia. Y ya que no le es posible, sin caer en subjetividad, hablar de la experiencia de otro ser humano, mucho menos puede hacerlo frente a la experiencia de un ser no humano. Entonces, toda consideración frente a la experiencia de vida de un ser distinto a sí mismo es subjetiva, y para que pudiese acercarse a la realidad tendría que contar con el punto de vista o la retroalimentación de la especie que desea comprender. Esto evidentemente no es posible que suceda en su interpretación de la vida de un animal.

Plantea también que cualquier otro ser (pone como ejemplo los murciélagos o los marcianos, aunque de su contenido se entiende que esta definición es extrapolable a cualquier otra especie no humana) “tienen experiencias totalmente comparables en riqueza de detalles a la nuestra” (1975, p. 440), y agrega hablando de las formas de vida no humanas: “Estaría bien que alguien desarrollara conceptos y una teoría que nos permitiera pensar en esas cosas pero tal comprensión puede sernos negada permanentemente por los límites de nuestra naturaleza” (p. 441)

En conclusión, para Nagel, pese a que los seres humanos consideren que tienen la habilidad de comprender todo lo que excede su propia existencia, ciertamente hay hechos frente a los cuales nunca poseerán los conceptos ni la habilidad para representar o comprender. Llama la atención que incluso realizar un análisis frente a nuestra propia experiencia resulta complejo al intentar hacerlo desde diferentes puntos de vista, mucho más complejo es comprender la experiencia de otra especie, sin tomar su punto de vista (cfr. 442). Este llamado a la humildad resulta muy relevante en este punto, en la medida en que no resulta ya tan plausible, a la luz de estas consideraciones, creer que no es posible la existencia de ciertas capacidades de pensamiento e interpelación en las especies animales no humanas.

### 3. La perspectiva filosófica frente al reconocimiento de la alteridad animal

A fin de avanzar hacia el reconocimiento de la alteridad de los animales, en primera instancia es necesario tener en cuenta que el concepto de alteridad parte del latín *alter*, que significa: el “otro”. En consecuencia, se trata de un término que implica que el individuo sale de su esfera personal y privada para pensar en alguien que es ajeno a él, o mejor aún, ajeno y propio, ya que en el otro identifica también una parte de sí mismo, en su multiplicidad y complejidad, es decir, el otro, es un diferente, pero también un similar al sí mismo.

El panorama que se ha presentado hasta el momento muestra que los humanos, seguros de su superioridad frente a los animales, no han considerado necesario replantear su relación con ellos. En efecto, dada la perspectiva antropocéntrica imperante, el hombre se ha auto atribuido el título de la criatura más evolucionada de todas cuantas existen. Siendo esto así, no le ha sido necesario útil a sus intereses establecer una relación más empática con los animales no humanos. Para establecer una relación justa con los animales, necesitamos considerarlos como seres dotados de una alteridad que los haga dignos de respeto y atención moral por parte nuestra.

Resulta pertinente repasar ahora las distintas reflexiones de orden filosófico que abordan el tema de la relación entre lo humano y lo no humano para mirar en cuál se incorpora de una manera más clara el reconocimiento del animal como otro con estatus moral, por cuanto podría dar mayores elementos de análisis en el tema que nos ocupa. Por supuesto, que solo se tomarán algunos autores de la multiplicidad existente, dado que no sería posible en un solo trabajo exponer a cabalidad la variedad de análisis disponibles en este sentido.

Dada la importancia de pensadores como Kant en el análisis filosófico, cabe mencionarlo para referir que, como sabemos, este pensador no acepta un estatus moral en los animales. Si bien es cierto que está de acuerdo en mantener una consideración hacia ellos, esta se encuentra justificada desde un deber moral del ser humano hacia sí mismo, y no hacia el animal, a quien instrumentaliza. Kant solo

reconoce estatus moral a los seres racionales, cuyo único representante es el ser humano, por tener la facultad de ejercer una voluntad libre y contar con una autonomía moral.

Un estudioso de la cuestión animal que defiende la idea de que los animales cuentan con estatus moral es Tom Regan, quien reconoce el estudio de los derechos de los animales como un asunto de justicia social. Este pensador busca la abolición de la explotación y el maltrato animal. Sin embargo, el enfoque de Regan va ligado a la vida política de las naciones y no parece que su estudio considere el nivel individual, ni la interacción cotidiana que tengan los individuos con los animales. Es cierto que los asuntos generales abordados políticamente por las naciones terminan teniendo incidencia en la cosmovisión individual, pero, al parecer, no era el interés de Regan llevar estos análisis al plano individual. De todas formas, este pensador reconoce el estatus moral privilegiado de los animales no humanos (aunque no resulta claro si en su análisis incluye todos los animales, o si se refiere solo a algunos de ellos).

Como hemos visto, uno de los mayores representantes del tema de los derechos de los animales en el siglo XX es Peter Singer, quien defiende el concepto de sintiencia animal, considerando, que siendo similar a la del humano, no existen motivos para reconocerla en el humano y negarla en el animal, ya que ambos tienen la experiencia del dolor. Más aún, Singer reconoce en humanos y animales tanto el dolor como el placer. Sin embargo, tampoco resulta evidente si este pensador reconoce tal posibilidad de sintiencia en todos los animales, entendiendo la enorme diversidad existente en este medio, así como qué sucede con los animales que tienen restringida, por algún motivo, su capacidad de sintiencia, ¿existen con ellos los mismos derechos que con los animales que si la poseen? Así mismo, no se explicitan las distintas vertientes que podrían derivarse de la expresión de la postura del autor de no causar dolor o daño innecesario, esto es así, porque la necesidad de este daño, puede pasar por una infinidad de consideraciones humanas, que desvirtuarían el mandato ético de no afectar al animal. A la postre, Singer no rechaza el derecho de propiedad que pueda tener un humano sobre un animal, lo que podría ubicar a este último en una posición de esclavitud del humano, o un

objeto para la satisfacción de sus necesidades. Por lo tanto, como advertía críticamente Francione, no sería posible reconocer una genuina alteridad a quien se esclaviza.

Una lectura en la línea de la justicia frente a los derechos de los animales, debe considerar por ello los postulados de Martha Nussbaum, quien es cercana a Singer y Regan en lo que tiene que ver con la defensa de los animales, pero amplía el argumento para situarlo desde la perspectiva de la justicia y no solo de la compasión o la humanidad. Nussbaum desarrolla el enfoque de las capacidades el cual reconoce las potencialidades y necesidades que requieren unas condiciones apropiadas para que puedan desarrollarse y satisfacerse. Reconoce el concepto de dignidad animal y los deberes de los humanos para el respeto de la misma. Pensar en el respeto de la dignidad animal también sugiere reconocerle como un ser distinto al humano, con características diversas, como sujetos y no como objetos, y sobre todo como seres que merecen compasión y que necesitan justicia.

El debate frente a la consideración moral que le debemos a los animales no se agota con los planteamientos hechos por los pensadores anteriormente expuestos. Por el contrario, la práctica cotidiana de explotación que sufren los no humanos, hace indispensable que deban considerarse otras reflexiones que enriquezcan la discusión.

En efecto, si bien las capacidades excepcionales desarrolladas por el ser humano le han permitido posesionarse en un lugar de liderazgo, eso no significa que no sea responsable de las consecuencias derivadas de ello. Al contrario: una mayor capacidad implica también una mayor responsabilidad. En esta posición privilegiada puede tomar decisiones y desarrollar acciones que inciden de forma definitiva en la vida y la calidad de vida de los demás animales y de la naturaleza en su conjunto.

Esta postura le ha llevado a normalizar la instrumentalización del animal, o por lo menos de algunas especies. Por lo tanto, es habitual utilizar ratones para realizar experimentaciones científicas, o sacrificar reses, cerdos, patos, gallinas y todas las especies animales necesarias para satisfacer sus requerimientos alimenticios. Y qué decir de los patos, cuyas plumas también son utilizadas para la elaboración de

colchas, gallos empleados para peleas, toros sacrificados en la tauromaquia y un sinfín de etcéteras, donde se hace legítima la tortura y muerte de un animal para saciar deseos humanos,

La instrumentalización que el humano ha hecho de los animales y de la naturaleza, según su libre albedrío, ha sido considerada necesaria. Para la mayor parte de los seres humanos no supone un cuestionamiento ético ver un camión atiborrado de animales que serán conducidos al matadero, ya que estos son considerados la última parte de su cadena alimenticia. El bien mayor, es decir, la satisfacción de la necesidad humana, justifica entonces la barbarie que se comete contra el animal. Resulta por eso pertinente preguntarnos: ¿Tenemos razones para pensar que hemos obrado bien? ¿Es justificable este tipo de comportamiento? ¿En realidad es necesario infravalorar a los animales tal y como lo hemos hecho de forma preponderante durante toda nuestra historia?

En efecto, la forma en que el ser humano se relaciona con los animales es la consecuencia de una posición de arbitrariedad y desconocimiento de los derechos de estos últimos y de su estatus moral. En virtud de lo anterior, el animal no humano no ha podido ser reconocido en su diversidad ni entendido como otro con el que es posible interactuar, no desde la superioridad de uno frente al otro, sino desde la alteridad. Usualmente se entiende a los animales, no como un conjunto de seres con características diversas y con múltiples variaciones morfo-anatómicas y comportamentales, sino que hay una tendencia a homogenizarlos, hablando así del animal y no de los animales. Esta abstracción de las diferencias entre especies animales resulta reduccionista. El ser humano históricamente ha hecho una lectura de la existencia de los animales desde la perspectiva humana en lo que tiene que ver con su forma de entender, sentir, pensar y comunicarse y no ha considerado sino de formas muy limitadas la enorme variedad que existe en la vida animal. Este conocimiento precario le ha impedido entender la otredad que puede existir en su relación con los animales

Ante este panorama resulta imperativo examinar la posibilidad de aplicar el concepto de alteridad a lo animal, pues solo así podrán construirse unas relaciones

más respetuosas, empáticas y compasivas con lo animal y, en general, con lo no humano.

### 3.1. Emanuel Levinas y su no-reconocimiento de la alteridad animal

Para estudiar la forma como se relaciona el hombre con los de su especie, puede ser provechoso abordar los postulados del filósofo Emanuel Levinas, quien como ningún otro ha abordado el asunto de la alteridad entre humanos. Para este pensador el otro es un ser infinito, imposible de abarcar. La representación más clara de la presencia del otro está en su rostro. En palabras de Levinas: “Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria y de esta hambre instauro la proximidad misma del otro” (2002, p. 213). Pero ¿quién es el otro? El otro no es el yo, y no puede ser reducido a mi yo. El otro debe ser representado desde una perspectiva ética, no en una relación de comprensión, sino en una relación de respeto. La ética implica una responsabilidad con el otro. Al respecto de la infinitud del otro plantea Levinas en el libro *Totalidad e Infinito*:

La idea de lo Infinito, el desbordamiento del pensamiento finito por su contenido, efectúa la relación del pensamiento, con lo que sobrepasa su capacidad, con lo que siempre aprende sin ser contrariado. Esta es la situación en que denominamos recibimiento del rostro. La idea de lo infinito, se produce en la oposición del discurso, en la socialidad. La relación con el rostro, con el otro absolutamente otro que no podría contener, con el otro, en ese sentido infinito, es sin embargo una Idea, un comercio. Pero la relación se mantiene sin violencia, en paz con esta alteridad absoluta. (2002, p. 210)

Levinas afirma que el rostro se niega a la aprehensión, a la posesión, el rostro habla e invita a una relación. A esta relación opone el autor la destrucción o muerte del otro, lo que implica una renuncia a su comprensión, a través de este acto se ejerce un poder sobre aquello que no se puede controlar. (cfr. 2002, p. 211). Así, el reconocimiento del otro impone un principio ético en virtud del cual no se busca someterle, sino protegerle.

La responsabilidad que tiene el yo con el otro antecede el nacimiento del yo, y por lo tanto también antecede el momento de conocerle. El otro es su rostro, su desnudez, su miseria. Para Levinas la alteridad se construye cara a cara, el rostro es la expresión de la necesidad del otro, de su fragilidad, y constituye en el yo la responsabilidad de no dejar solo al otro. Existe por lo tanto entre el yo y el otro una responsabilidad infinita. Levinas lo explica en los siguientes términos:

El rostro en el que se presenta el Otro -absolutamente otro-, no niega el Mismo, no lo violenta como la opinión, la autoridad o lo sobrenatural taumatúrgico. Esta presentación es la no violencia por excelencia porque en lugar de herir mi libertad la llama a la responsabilidad y la insta. (2002, p. 216).

Levinas muestra la importancia del otro como diferente, como complementario del yo. Este pensador hizo posible pensar la relación con los otros desde un sustento ético. El otro es la posibilidad de la conformación del mismo yo, el otro es fundamental para el yo, no es una opción de la que pueda desprenderse si es su deseo, sino que es algo fundamental. El otro nos permite diferenciarnos, pero también reafirmarnos en nuestra propia identidad. La fragilidad del otro, le permite entender al yo la necesidad de la compasión y el respeto, en definitiva, sin otro no hay yo. Estas reflexiones no se habían encontrado hasta Levinas en el pensamiento filosófico, y por lo tanto marcan un antes y un después en el estudio de la otredad. Sin embargo, es inquietante el hecho de que Levinas no considera en su reflexión el rostro del animal o la alteridad del mismo, ya que su análisis está circunscrito exclusivamente al ámbito humano. Así las cosas, parecería que este pensador no consideró digno de examen filosófico la interpelación que el animal realiza al humano.

Precisamente, en este punto, y en la validación de la otredad del animal, de su rostro y su mirada, es donde el filósofo francés Jacques Derrida formula una crítica robusta a Levinas, y muestra en su libro *El animal que luego estoy si(gui)endo* que los animales, en plural (y no el animal en singular), son también otros. El nombre del libro sugiere que para este pensador el humano está siguiendo al animal, pero también se reconoce a sí mismo en su condición animal. La otredad del animal que defiende Derrida tiene por ello características similares a las defendidas por Levinas en el estudio de la alteridad humana. En otras palabras, Derrida realiza un

cuestionamiento a la postura antropocéntrica de Levinas en torno a la cuestión del rostro. Intenta subsanar esta falencia desarrollando un análisis de los principios éticos y compasivos que deben existir en la relación del humano con los demás animales.

En su libro, Derrida realiza una serie de reflexiones que tienen su origen en conferencias y espacios académicos en las que el pensador abordó el tema del mundo animal y a través de los cuales se hizo evidente su interés por la situación de estos seres. Pese a que Derrida no es pionero en la consideración del animal como un otro, sí permite generar un análisis deconstructivo del tipo de alteridad presente en la relación humano y animal.

El pensador impugna la subordinación explícita que existe en la relación hombre-animal, encontrándose la vida del animal supeditada a la voluntad humana. El humano dueño de la razón y de la palabra, atributos exclusivamente humanos, no ha entendido la interpelación que le puede hacer un animal, y se ha encargado, más bien, de atribuirse potestades y atributos que le separan del animal y lo hacen distinto a él. Derrida ha reflexionado en torno a las características de lo humano y las presentes entre los animales, mostrando que no existen razones que justifiquen la postura de inferioridad en la que se quiere poner al animal, y que, por otro lado, el hombre tampoco tiene las características cercanas a la perfección que se atribuye a sí mismo.

Este pensador crea el término *animote* para hacer énfasis en el plural de animal, es decir en la multiplicidad y variedad que existe en este reino, subrayando cómo animal en singular es una palabra que restringe y limita el reconocimiento de la diversidad existente en el reino animal. El humano ha entendido la categoría del animal de forma homogénea, con una posición dominante y reduccionista en la que se identifica con características especiales y exclusivas para su especie, pensando que estas son inexistentes entre los no humanos; sin embargo, Derrida muestra que esta consideración no es cierta.

Al explicar la forma en que el humano desconoce que es también un animal, esforzándose por idear diferencias entre las especies, el pensador francés afirma

La deconstrucción, al multiplicar pacientemente las diferencias, hace que aparezca la fragilidad, la pasividad de estas presuntas fronteras de lo “propio” en base a las cuales

se ha creído durante tanto tiempo para fundar la oposición tradicional entre el “hombre” y “el animal” (Derrida: 2008, p. 11).

Así, Derrida deconstruye las fronteras que se han establecido entre el hombre y el animal. Expresa entonces que es necesario reconocer la alteridad del animal, lo cual no implica homogeneizar al hombre y el animal, sino aceptar las diferencias existentes desde una perspectiva del respeto y la compasión.

El libro *El animal que luego estoy si(gui)endo* inicia con una reflexión que surge en el pensador al salir desnudo del baño y ver que su gato lo está mirando, situación que en su momento le llenó de vergüenza y luego de vergüenza de sentirse avergonzado. Este asunto, que tal vez pudiese parecer menor, da lugar a una disertación filosófica sobre la forma como dos seres (él y el gato) se relacionan, pero mucho más allá de eso, frente al tipo de encuentros que hay entre ellos y a la forma como el hombre ha entendido su relación con lo que es distinto a él (cfr. Derrida: 2008: p. 18).

Derrida critica en el texto a pensadores de la modernidad tales como Heidegger, Lacan, Levinas, Descartes, advirtiendo que ninguno de ellos pensó el tema de la animalidad en profundidad. Considera que estos intelectuales se dejaron llevar en sus planteamientos por la perspectiva antropocéntrica que ha caracterizado históricamente al pensamiento filosófico.

Por contraste, las reflexiones hechas por Derrida nos permiten reconocer al animal como otro con rostro y mirada. Este filósofo muestra cómo la posición de permanente superioridad del hombre frente a los animales ha estado presente desde la antigüedad, por ejemplo, en el pensamiento griego, así como desde el Dios del *Génesis*, quien da la potestad al hombre de gobernar a todos los animales, los que vuelan tanto como los que se arrastran y de tomar posesión de todos y de todo por toda la eternidad. Al respecto dice Derrida:

Más precisamente, ha creado al hombre a su semejanza para que el hombre someta, dome, domine, adiestre o domestique a los animales nacidos antes que él y asiente su autoridad sobre ellos. Dios destina a los animales a experimentar el poder del hombre, para ver el poder del hombre en acto, para ver el poder del hombre puesto en acción, para ver al hombre tomar el poder sobre todos los demás seres vivos. Chouraqui: «Dios los hace ir hacia el formado de la tierra para ver lo que les grita» (2008, p. 31).

La postura de Derrida muestra un avance significativo en la construcción de una relación entre el animal humano y el no humano desde la perspectiva de la alteridad. Así lo muestra Lissa Mc Coullough en el libro *Derrida's strange animal*, una reflexión sobre la posición de este pensador frente al animal como otro capaz de mirar y de interpelar al humano. Derrida logra identificar en la mirada de su gato a otro que le interpela, de modo que su ser es confrontado por la alteridad de un ser mudo, excluido. (McCollough: 2011, p. 55). Muestra la pensadora que una de las grandes dificultades para entender a Derrida es que se mantiene todavía muy vigente en diversos círculos la visión medieval de la "gran cadena del ser", en virtud de la cual el humano se siente ubicado más cerca de Dios que de los demás animales, lo que dificulta que tenga frente a ellos una actitud de empatía y respeto.

El humano hace una lectura de los animales desde la homogeneidad que en general caracteriza a los seres humanos y no desde la diversidad del reino animal. Para ella, el humano no ha podido comprender al animal en sus formas particulares de existencia, de relación con los de su especie y con las demás especies animales, ya que el hombre usualmente ha subestimado todo lo que no considera propio o afín a su humanidad. Así, resulta indispensable estudiar la concepción de alteridad en la relación del humano con el animal desde una perspectiva ampliada, en la que se considere la capacidad de sintiencia, comunicación e interpelación existente en las formas de vida de las distintas especies.

Tal vez el elemento fundamental a partir del cual Derrida desarrolla su reflexión frente a la forma como se presenta históricamente la relación de los seres humanos con los animales se centra en que la capacidad de sintiencia ha sido atribuida primordialmente al humano. A través de la prevalencia del sufrimiento humano frente al del animal se han legitimado las acciones de domesticación, explotación y maltrato de los que ha sido víctima el reino animal.

Como hemos visto, Levinas en su análisis de la alteridad no presenta al animal como otro con mirada y rostro que puede interpelar al hombre, y que le concierna al hombre desde la perspectiva ética de compromiso en la que vincula a los seres humanos. Derrida, en cambio, sí identifica a los animales como seres con los cuales debe existir una relación de reconocimiento de su alteridad. El sufrimiento sería

entonces una de las múltiples posibilidades de interpelación que el animal puede hacer el hombre.

Puede resultar útil considerar aquí los postulados de la filósofa Jenni Diski quien, en su análisis de la relación entre el humano y los demás animales, retoma a Levinas y afirma que, para él, el rostro es lo que hace posible descubrir al otro en la dirección “no me mates”: sin rostro no hay alegato, no hay exigencia ética que vaya más allá de la benevolencia del hombre. Según lo dicho por la autora, para Levinas los animales no merecen que tengamos con ellos la misma atención que tenemos con los de nuestra especie, ya que solo la especie humana es poseedora de ética y tiene sentido de su propio ser. Sin embargo, a tono con lo sugerido por Derrida, agrega que del hecho de que humanos y animales seamos diferentes no puede derivarse que estos últimos sean inferiores (cfr. Diski: 2010, p. 18).

No obstante, el debate expuesto por Derrida que nos permite entender la otredad del animal a partir de su mirada, puede ser entendido mucho más allá del contacto visual entre dos seres: el humano y el no humano. La trascendencia de su discurso va ligada a la existencia de dos seres, en esencia frágiles, mortales, débiles, con la única diferencia de que el humano se auto atribuye una superioridad de la que carece. Por lo tanto, esta otredad del animal alcanza a todo animal, incluso a aquellos que por su construcción anatómica no tienen la posibilidad de tener un contacto visual con el humano. Lo que valida Derrida es el encuentro entre dos seres que comparten el mundo, el ser humano y el no humano.

Consideremos entonces, desde la nueva perspectiva que así queda planteada, los argumentos tradicionales favorables a la noción de que el ser humano es excepcional y superior al resto de especies.

### 3.2. Sintiencia animal

Hemos visto ya que, en consonancia con la negación de la alteridad animal, su capacidad de sentir la cual ha sido tradicionalmente infravalorada por el ser humano y en todo caso, el escasísimo valor que se la ha atribuido es entendido como no equiparable al de la especie humana. En efecto, a partir de esta consideración no

ha resultado problemático desconocer la capacidad de sintiencia presente en el animal siempre y cuando tenga como finalidad la satisfacción de las necesidades de las sociedades. La prevalencia para el ser humano la tienen sus congéneres, en detrimento de su compromiso ético frente al respeto de los derechos de los animales y de la naturaleza en general.

El filósofo estadounidense de tradición kantiana, Tom Regan (1986) en el texto *The Case for Animal Rights*, manifiesta al respecto que:

Más allá de reconocer a los animales como seres sintientes, hay que despojarnos de la idea de ver a los animales como recursos de los seres humanos, para ser comidos, manipulados quirúrgicamente o explotados por deportes o dinero, ya que los animales existen para nosotros, beneficiarnos es tan previsible como lamentable (p. 179).

Más aún, la capacidad de sentir de los animales no está solamente ligada al plano corporal, sino que avanza hasta el plano de las emociones, existiendo evidencia científica de la presencia de vida emocional en los animales, lo que les permite sentir placer, pero también temor y frustración. Este tema ha sido central en la tradición del utilitarismo británico inaugurada por Bentham y cuyo principal exponente contemporáneo es Peter Singer. Sin embargo, en la exposición que hace Singer, no se explicita el asunto del estatus moral de los animales, es decir la forma en que estos podrían ser considerados sujetos morales. Por lo tanto, el que un individuo humano o animal sea considerado un sujeto moral, implica que los seres humanos deben respetar sus derechos y mirarlos con consideración y compasión, y este mismo respeto a la dignidad humana derivada del reconocimiento de su estatus moral se aplica a los animales, al atribuírseles esta condición.

Es precisamente el asunto del status moral de los animales el que desarrolla la filósofa Martha Nussbaum, quien entra en discusión con la teoría utilitarista, defendida por Peter Singer, para mostrar a los animales con seres con capacidades y agencia moral tal y como sucede con los seres humanos. Por esta vía, la pensadora sostiene que el principio de la justicia debe ser aplicado a todos los seres vivos indistintamente de si se trata de humanos o animales.

Nussbaum, en su libro *Fronteras de la Justicia*, afirma que los derechos consignados en los contratos establecidos por el hombre en realidad no son aplicables para todos los humanos, y menos aún para los no humanos. En efecto,

muestra que hay diversos grupos poblacionales excluidos de los derechos promulgados. Esta autora ubica en estos grupos, además de las personas con discapacidad, aquellas cuyo lugar de nacimiento ha afectado el desarrollo de sus capacidades y los animales no humanos. De lo dicho por ella puede entenderse que los derechos de los animales no son incompatibles con aquellos que los humanos han definido para sí mismos y agrega:

Los animales al igual que los humanos persiguen una diversidad de bienes distintos: amistad y afiliación, ausencia de dolor, movilidad (...) preferiríamos afirmar que los animales tienen derechos a todas y cada una de esas cosas que son diferentes entre sí y están basadas en la justicia". (2007, p. 340).

Así, la misma búsqueda de la dignidad para los humanos debería impulsar y complementar la búsqueda de la dignidad para las demás especies animales. La autora lo describe de la siguiente manera: "En el enfoque de las capacidades todos los animales tienen derecho a seguir viviendo, tengan o no un interés consciente por ellos, y a menos (o hasta) que el dolor y la decrepitud no hagan que su muerte deje de ser un daño para ellos", (p. 386).

Para esta pensadora el trato hacia los animales no humanos, más que una cuestión ética, es una cuestión de justicia social, siendo entonces inaceptable el dolor y la indignidad que sufren a manos de los humanos. La consideración de los animales como seres con capacidades debería ser suficiente para que fuesen merecedores de un trato más compasivo por parte nuestra. En virtud de lo anterior, los animales no humanos también merecen el derecho de tener una vida plena, ya que son agentes y sujetos merecedores de dignidad.

Desde el enfoque de las capacidades lo más importante es el bienestar de las criaturas. En palabras de la pensadora: "Obviamente, las criaturas no pueden florecer aisladas, por lo tanto, para los animales (como para los seres humanos) la existencia de grupos y comunidades adecuadas constituye un elemento importante en el florecimiento de los individuos" (p. 355). Cada ser humano, al margen de su condición particular (sexo, raza, procedencia, religión, etc.), requiere de la atribución de un estatus moral por parte de los demás, ya que eso es lo que hace posible que sus derechos sean respetados y su dignidad valorada. Sucede lo mismo con los animales: si no existe un reconocimiento y aceptación de su existencia con fines

distintos a la utilización humana, la cuestión del trato moral hacia ellos seguirá supeditada a una perspectiva especista y abusiva por parte de la especie humana.

La reflexión que desarrolla Nussbaum nos lleva a pensar en la importancia de llevar la esfera de la justicia al mundo de los animales. Esto significa que tenemos una necesidad inaplazable de relacionarnos con ellos desde la perspectiva de la consideración moral, que motive la empatía y la compasión frente al dolor animal y los vejámenes que ha vivido históricamente. Solo así la consideración moral dejará de estar circunscrita únicamente a la perspectiva humana.

El filósofo colombiano Leonardo Ordóñez, en su libro *Ríos que cantan, árboles que lloran*, valiéndose del recurso de los textos literarios, muestra la dimensión ambiental de la condición humana en paralelo a la de la condición animal. Así, comenta un cuento titulado “La Madre” del escritor peruano Ciro Alegría, en el cual podemos ver cómo se pone en evidencia la capacidad de sintiencia animal. En dicho texto se puede apreciar “La imagen del animal que le reprocha al humano su crueldad” (2021, p. 381). Habla de tres personajes presentes en la selva peruana. Uno de ellos llamado Cárpena, es un muchacho de la sierra que llega a la selva por primera vez; el otro es Don Floro un guía experimentado que se encarga de ayudar a Cárpena en el conocimiento de la región; y el tercero es la mona “que los dos salen a buscar durante su primera incursión juntos en el bosque” (p. 381). En el siguiente pasaje, desde la perspectiva de Ordóñez, se evidencia que la perspectiva del mundo es similar en el hombre y en el animal. El final del cuento narra el momento en que Cárpena y Don Floro alcanzan a una tropa de monos y disparan sus fusiles, impactando a una mona que en ese momento amamantaba a su monito:

Era una mona que tenía a su pequeño hijo en brazos. El balazo le había roto el pecho. Miró a los hombres con ojos de pánico y odio, pero después los fijó amorosamente en el pequeño. Con todas sus fuerzas abrazaba al hijo. Trataba de que el aterrizado monito se le pegara al magro seno y luego le acercaba la boca a la teta. Sacudida por los estertores de la muerte, únicamente se preocupaba de que el pequeño mamara, de que pudiera vivir. Ninguno de los hombres atinó a rematarla, viendo esa grande y maternal defensa de la vida. La madre quería a toda costa salvar al hijo. Sus ojos brillaban sobre él, llenos de ternura, y al estrecharlo brindó a este empecinadamente los exiguos pezones. Pero el monito chillaba viendo a los cazadores sin desprenderse del seno, invitando más bien a la fuga con su actitud medrosa. ¡Si ella hubiera podido huir! Miró por última vez a los hombres de nuevo al hijo. Persistió en su empeño de que

mamara, ya muy débilmente, pues las fuerzas sin duda la abandonaban. Y la muerte llegó al fin y rindióse a ella en medio de una estremecida agonía. Se aquietó para siempre con el hijo en brazos, dada íntegramente a él, en un gesto de mucha solicitud. En el vasto silencio que cayó sobre la selva, solo se escuchaban los gemidos del monito, cogido del inmóvil y sangrante cuerpo materno. Aferrado a él, parecía pedirle que lo amparara (...) (2021, p. 386).

El texto nos permite reconocer distintas formas de sintiencia en la mona y su monito. Por un lado, la mona interpela con ojos de pánico y odio a sus verdugos, lo cual es una manifestación de que la sintiencia no solo está referida al plano biológico, sino también al plano de las emociones. Posteriormente, la mona se dirige a su monito y le mira con ojos de amor, lo que podría ser evidencia de la existencia de un vínculo afectivo poderoso entre ellos; este vínculo entre las hembras y los machos y sus crías es con frecuencia desconocido o infra valorado por los humanos. Así mismo, la mona antes de morir reconoce la importancia que tiene para su monito el consumo de leche que ella le suministra, y busca desesperadamente brindarle el líquido a su cría antes de morir. El reconocimiento de la mona de su último aliento de vida también podría ser una muestra de cómo los sentimientos en los no humanos se extienden mucho más allá del plano del dolor físico, e incluso llegan a abarcar en algunos casos un nivel notable de conciencia de la muerte o la desaparición inminente. Resulta entonces sumamente relevante preguntarnos por las sensaciones de orden biológico y emocional de los animales cuya carne es utilizada es la industria alimenticia y que se encuentran ad portas de morir en un matadero, o de los que son utilizados como objeto de investigación en la industria médica. El hecho de que su dolor sea desconocido no significa que sea inexistente.

En una tónica similar, la académica estadounidense Lori Gruen en su texto “Why Animals Matter” también reflexiona sobre los efectos de las acciones humanas en la vida del animal, y el dolor físico y emocional que estos sufren:

El abandono del ternero es patético, desgarrador: el dolor palpitante del chimpancé con electrodos implantados en su cerebro es repulsivo; la lenta y tortuosa muerte del mapache atrapado en la trampa de sujeción de piernas es agonizante. Pero lo que está mal no es el dolor, no es el sufrimiento, no es la privación. El error fundamental es el sistema que nos permite ver a los animales como nuestros recursos (2011, p. 36).

El texto de Gruen nuevamente nos permite ver el dolor animal y su fragilidad frente a la acción humana. Crías abandonadas, o asesinadas para satisfacer consumo de carne y otros productos por parte del humano. Animales utilizados en la experimentación científica, desconociendo los efectos adversos que puedan tener estas prácticas sobre su salud de este o que incluso le pueden causar la muerte. Finalmente, la instrumentalización permanente del animal, el asumirlo como recursos, es una práctica que parece no tener fin, y a la vez es la muestra de la crueldad del hombre y su prepotencia frente a lo no humano.

Hemos visto entonces que la capacidad de sintiencia física y emocional de los animales, sobre todo de los mamíferos y algunas aves, ha sido comprobada por las investigaciones que se han realizado (cabe resaltar que frente a las especies animales de las que se carece de estudios que demuestren su capacidad de sintiencia, tampoco podría decirse que no la tengan). Así mismo, se ha visto que los animales son poseedores de habilidades similares a las presentes en la especie humana. Por lo tanto, de la mano de los pensadores de los que hemos hablado y que han reconocido la capacidad de los animales para sentir dolor y tener emociones, cabe subrayar que no puede entenderse la razón por la cual no existe mayor respeto y consideración moral hacia ellos.

La humanidad tiene una deuda con los no humanos, y tal vez la única manera de empezar a saldarla es que se pueda reconocer en ellos a seres sintientes en lo biológico y lo emocional. Si los animales son seres capaces de interpelar al humano, es urgente que este cese los vejámenes históricos que ha cometido en contra de ellos, en su afán desmedido de anteponer permanentemente sus intereses en menoscabo del bienestar físico y emocional del no humano.

### 3.3 Comunicación animal

Cuando pasamos del plano de la sintiencia al plano de la comunicación, constatamos que la visión antropocéntrica prevalente en la historia de la humanidad ha magnificado la comunicación humana al tiempo que ha subvalorado las formas particulares de comunicación existentes en el mundo animal. Sin embargo, no es

descabellado pensar que, si los animales no manejaran sus propios códigos de comunicación, su existencia en el planeta tierra sería insostenible. Estos códigos de comunicación se hacen evidentes desde el nacimiento mismo de las crías y la actitud generalmente protectora de la madre o individuo cuidador de los recién nacidos. Más adelante, se evidencia en la enseñanza de las rutinas o habilidades básicas que hacen posible el auto cuidado y la subsistencia en el ambiente que le rodea. También existen códigos de comunicación en la relación con sus congéneres y con las demás especies, en las experiencias colectivas de búsqueda del alimento, y, por supuesto, en las ceremonias o rituales de cortejo y apareamiento.

Para convencerse de estas realidades, basta con dedicar unos minutos a observar la forma como las hormigas desarrollan un trabajo coordinado y específico para el cual necesariamente se requiere una estrategia particular de comunicación que haga posible que cada una de ellas entienda el trabajo que debe desarrollar. ¿Y qué decir sobre distintas especies de aves que coordinan la orientación de su vuelo para migrar de un lado a otro, recorriendo en equipo inmensas distancias? Esta coordinación colectiva y particular podría ser extrapolable a las demás especies animales, y no por el hecho de ser distinta a las formas lingüísticas de comunicación usadas por el humano carece de validez como estrategia de comunicación.

Vanda, Edwards y Téllez (2020), en el artículo “¿Por qué importan el dolor y los estados mentales en los animales?” incluido en el libro *Naturaleza y vulnerabilidad*, afirman que “El concepto de lenguaje también puede entenderse en un sentido más amplio como una forma compleja de comunicación –mediante sonidos, feromonas, expresiones faciales y corporales–, que transmiten información semántica acompañada de emociones que puede incidir en la conducta del receptor” (p.89)

El solo hecho de que el hombre no pueda comprender desde sus códigos lingüísticos verbales o escritos la comunicación existente entre los animales no quiere decir que esta comunicación no exista, y menos aún que esta no satisfaga las necesidades específicas de los miembros de la especie. Lamentablemente, lo que sucede con los seres humanos es que se tiende a desconocer lo que no le

resulte comprensible o equiparable con sus formas de sentir, pensar o relacionarse, así como a desconocer lo que no comprende.

Mc Collough (2011) afirma que, así como los animales tienen un silencio o más bien una ausencia de logos, el hombre también tiene un silencio frente a estos, un silencio que se da como consecuencia de sus palabras dominantes. Dice la autora: “No es el silencio del animal lo que oímos (...), sino una quimera de nuestra invención (...)”, es decir oímos lo que queremos oír, nombramos el silencio de los animales desde nuestra perspectiva. (cfr. p. 55)

Así mismo, plantea que el silencio del animal también es nuestro. Es un silencio que se produce a partir de nuestras palabras dominantes, de nuestra invención, de una historia que el hombre se ha contado a sí mismo. El ser humano es un oyente que no ha querido escuchar el silencio de los animales. La mirada del animal no es penetrable ni penetrada por el logos. Como vemos, la pensadora hace énfasis en la inmutabilidad del hombre frente al silencio del animal. Pero no solo frente al silencio, el humano ha sido indiferente también ante la comunicación del animal; en efecto, las diversas formas de comunicación presentes en el mundo no humano han sido desconocidas o subvaloradas por el hombre.

Sin embargo, contrario a lo que piensa el humano, la comunicación animal es muy variada, y seguramente adquiere formas tan diversas como diversas son las especies que constituyen el plano de lo no humano. Seguramente si existiese un estudio tan específico, que considerara la interacción de cada una de las especies animales, e incluso de las especies vegetales, encontraría una multiplicidad de estrategias de comunicación, sumamente ricas y pertinentes para los vinculados en la misma.

El biólogo alemán nacido en la segunda mitad del siglo XIX Jakob Von Uexkull, en su libro *Meditaciones biológicas* muestra la forma en que la naturaleza entera se comunica. Para tal efecto, realiza una comparación entre la forma como las armonías de los instrumentos musicales se relacionan y la forma en que lo no humano interactúa en una dinámica comunicacional. Consideremos por ejemplo su particular descripción de la forma de comunicación existente entre las abejas y su entorno:

Las abejas, que se hallan unificadas en forma de contrapunto con el sol, el color y la forma de las flores, acuden y comunican, después de haberse saturado de miel, el nuevo lugar descubierto, mediante expresivas danzas. (1942, p. 127).

Estas formas de comunicación son muy específicas y explícitas para quienes participan en ellas. Para las abejas: “El color de las flores no es, en efecto el mismo que para nosotros, pero les sirve como un signo perceptivo seguro, porque las flores y las abejas se hallan compuestas formando contrapunto” (p. 127). Las formas de comunicación humana usualmente han sido priorizadas y asumidas como universales, desconociendo que lo no humano tiene dinámicas de comunicación exclusivas y suficientes para transmitir los mensajes necesarios en su propio mundo.

El mundo animal también refleja en su dinámica relaciones sociales constantes entre sus integrantes, y las formas de comunicación entre los animales en los que se ha identificado mayor interacción social han mostrado mayor elaboración. El ser social no es una categoría exclusivamente humana, y por eso no resulta fuera de lugar aplicar al mundo animal el postulado formulado por Aristóteles en su libro *Política* (edición de 1988), a propósito del humano como *zoon politikon*. En efecto, las características sociales que se van desarrollando a través de nuestra vida se encuentran también presentes, a su manera, en los mundos animales, donde la existencia individual entra en constante relación con otros seres con los que coexiste. Si bien este pensador manifiesta que el hombre es un ser social más que cualquier abeja o cualquier animal gregario, y que es el único animal que tiene palabra, destaca asimismo la existencia de voz en los animales, y afirma que en la naturaleza nada ocurre en vano (cfr. 1988), es decir que todo tiene un propósito y los animales su propia forma de expresión.

El investigador neerlandés especialista en primates Frans de Waal, en su libro *La Política de los Chimpancés* (2022), explica que la organización política y de poder no es exclusiva de los humanos, sino que también está presente en los primates, y habla específicamente del caso de los chimpancés. A continuación, realiza paralelismos entre las formas de relación grupal y de comunicación presente entre esta especie animal y la que existe en el humano, mostrando significativas semejanzas. Sin embargo, anuncia que el ansia de poder es un universal humano,

centrando sus acciones y estrategias en la consecución de este objetivo desde el principio de los tiempos (cfr. 23), y afirma:

Si tomamos la famosa definición que Harold Laswell dio a la política como un proceso social que determina “quién gana qué, cuándo y cómo”, no cabe duda de que los chimpancés encajan en ella. Dado que, tanto en los humanos como en sus parientes más cercanos, el proceso se caracteriza por el uso de alardes de fuerza, coalición y tácticas de aislamiento, el empleo de una terminología común está más que justificado (p. 11).

Los animales ejercen un poder, no solo entre los de su especie, sino también entre las especies que integran su ecosistema, y cabe señalar que del impacto de este poder no se escapa el humano. En efecto, él también es influenciado y recibe múltiples mensajes de los animales no humanos y de la naturaleza en general. Ordóñez comenta a este respecto la novela *Un viejo que leía novelas de amor*, del escritor chileno Luis Sepúlveda, la cual narra los acontecimientos vividos por un caserío llamado El Idilio en la selva amazónica ecuatoriana, a raíz de los ataques de una tigrilla enfurecida. Tales ataques se dieron luego de que un cazador gringo matara su camada de tigrillos e hiriera a su pareja. Como consecuencia, este mismo cazador fue la primera víctima de los ataques de la tigrilla, resultando muerto. Dada esta situación, el alcalde del lugar encarga a un residente de la zona, el viejo Proaño, la labor de rastrearla y cazarla, y al cabo el viejo logra cazar y matar a la tigrilla, aunque resulta herido en el enfrentamiento. Proaño entiende que la actitud vengativa de la tigrilla, se da a partir de la muerte de sus cachorros, razón por la cual ella busca aniquilar a cualquiera que tenga un olor similar al del verdugo de sus crías. Sin embargo, el alcalde no tiene este conocimiento, e inculpa de la situación a los indígenas shuar, considerando que son salvajes y que no entienden lo sucedido. Ordóñez llama la atención sobre el trasfondo de esta historia y comenta:

Los detalles de la fábula muestran hasta qué punto para vivir en la selva es esencial ser capaz de “leer” sus signos. Al principio, cuando unos indios shuar llevan hasta El Idilio el cadáver del cazador gringo, el viejo Proaño advierte en él las señales que permiten deducir lo sucedido: los cortes dejados en el cuello por el zarpazo de la tigrilla, el olor de los orines con que el felino marcó a su víctima para evitar que otros animales la devoraran (...) (p. 451).

De esta manera, puede verse que los mensajes de la selva frecuentemente son entendidos sólo por los nativos, quienes establecen un vínculo con los humanos y los no humanos, es decir las fieras y el ecosistema de la selva. Esta comunicación resulta ajena para los foráneos, incluyendo los turistas, quienes o bien dan una lectura equivocada a los mensajes emitidos por los no humanos, o bien, sencillamente, no advierten la existencia de mensajes en esta dinámica relacional. Es por esto, que sus acciones muchas veces están enfocadas al aniquilamiento de lo que consideran peligroso para su vida, o en devastar los ecosistemas que consideran disponibles para satisfacer sus necesidades consumistas.

Otro texto literario que utiliza Ordóñez para mostrar los textos implícitos que existen en la comunicación de los humanos y los animales en la selva, es el cuento de Ciro Alegría “La llamada”, el cual recrea la cacería de los animales del bosque por parte de los colonos. El texto refiere la historia de Braulio Requena, un cazador que vive solo en el bosque, y en una oportunidad sale alertado de su choza por los gritos que emite un pájaro al ver una boa. El cazador le da muerte al animal, mientras espera que aparezca un jaguar, ya que es en la cacería de este animal que él mismo se ha especializado. Sin embargo, tiene con esta especie una relación de admiración y no de odio, de tal manera que este último no es el sentimiento que genera su actividad, sino que es la actividad de la que deriva su supervivencia, siendo un eslabón en la cadena de acechanza y depredación de la que depende su vida . De hecho, este hombre generó con una jaguaresa de nombre Regia una relación muy cercana. Él la rescató desde que era cachorra, le proporcionaba su alimento y la cuidó hasta que el animal tuvo la edad y habilidad suficiente para internarse en el bosque. En ese momento el cazador no volvió a ejercer su actividad en el territorio en que podía estar Regia, por temor a causarle la muerte. Ordóñez comenta así el texto:

La relación de Requena con la jaguaresa Regia desborda la admiración y crea un vínculo afectivo fuerte, que obliga al cazador a modificar algunos de sus hábitos. Según el narrador, se trata de una relación entre dos almas: “¿Y aquella extraña aventura de su alma y la de una joven fiera?” El afecto que Requena siente por Regia (gracias al cual se consuela de su ruptura con una mujer de Iquitos) es correspondido: “Dormía en su propia cama la pequeña hembra tibia y él sentía menos su soledad. Llegó el tiempo

en que Regia pudo comer. Nunca empleó Requena tanta destreza en cazar tapires y venados y en pescar, para que a la mimada no le faltara carne fresca (...) (p. 380).

Parafraseando a Lestel (2003), manifiesta Ordóñez que “La identidad del animal se apoya sobre una larga familiaridad recíproca” con un humano, cuya identidad se ve también remodelada por esta relación” (p. 380). En su comentario del texto, también advierte que luego de la separación con Regia, Requena se va lejos, para no volverla a encontrar, pero también para huir del raro brillo de la mirada del animal, “como si quisiera reprocharle la ambivalencia de su afecto, como si quizá lo estuviera reconviniendo por ser el asesino de sus congéneres” (p. 381). Destaca este pensador la existencia de una comunicación sutil pero plausible entre el cazador y la jaguaresa.

Además, hace énfasis en que las formas de la comunicación presente entre animal humano y no humano no pueden ser consideradas como más simples que las existentes entre humanos (cfr. 381). Más aún, se advierte en este pasaje una cierta interpelación de la tigresa al cazador, una interpelación con su mirada, de la que emana un reclamo, claramente percibido por este. Una reflexión de orden ético frente a su proceder, mensaje entendido por el humano, sin que hubiera sido necesaria la expresión de mensaje verbal alguno. A partir de esta reflexión resulta pertinente considerar que la comunicación entre seres humanos o no humanos adopta una infinitud de formas, las cuales pueden resultar mucho más ricas y complejas que las circunscritas al lenguaje verbal, o las dadas entre seres de una misma especie.

Von Uexkull afirma que cada animal tiene determinado número de sonidos que entran en relación con otros animales y con la naturaleza en general (cfr. 127). Por lo tanto, los sonidos que emiten los animales, así como los colores y los aromas de las plantas, son admitidos en el mundo de otros animales y plantas y son transformados en signos de percepción (cfr. 128). Al respecto, pone el siguiente ejemplo relacionado con el mundo animal: “La concha que arrastra el caracol tiene para él un sonido de habitación, pero después que muere y queda vacía adquiere para el cangrejo ermitaño el sonido de habitación que le corresponde y este acorde se emplea en la composición caracol-cangrejo ermitaño” Con esto se da a entender

que cada uno de ambos sonidos, sin ser idéntico el uno del otro, puede, sin embargo, ser cambiado en el otro por la composición de la Naturaleza, porque ambas sufren la misma significación (p. 129 y 130). Por lo tanto, los sonidos, aromas, colores y demás elementos emitidos por los actores no humanos que existen en la naturaleza tienen un sentido y emiten un mensaje que atiende a sus particularidades y necesidades. El hecho de que no existan entre ellos las formas de comunicación verbal propias del humano no significa que dejen de transmitirse múltiples mensajes, identificables y comprensibles para ellos.

Para ampliar esta reflexión en torno a las formas de comunicación y de relación existentes en la naturaleza, resultan ilustrativas las referencias que hace Ordóñez (2021) a la novela *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*, del escritor peruano César Calvo, relativa a un shaman cuya historia ha sido ya conocida desde los años 70. Esta novela “etnobotánica”, en una de las partes que la constituye, muestra como Ino Moxo “asegura que es posible distinguir y entender, durante un trance a ayahuasca, las voces de los árboles y las plantas” (Ordóñez, p. 429). A continuación, uno de los pasajes del texto recoge la descripción de Ino Moxo frente a los mensajes que recibe de las plantas: “Yo puedo escuchar a esta raíz, a ese arbusto, a esa flor, a esa liana, y así determino cuál es su ánimo, qué soledad la rige, o compañía, cómo fue que nació, para qué sirve, qué clase de dolencias desmemoria, con qué males engorda” (citado en Ordóñez, p. 430). De hecho, prosigue el texto, las plantas alucinógenas no solo son utilizadas por los brujos para salir del plano natural y acceder al sobrenatural sino para apreciar con mayor nitidez la naturaleza, es decir, tener una percepción agudizada el plano de la inmanencia (cfr. 430).

En el texto citado por el filósofo colombiano se habla de “entender la selva” (...) todos los idiomas, los hablados de los pájaros y también los idiomas de los vegetales, y los más intrincados de las piedras” (p. 431). De lo dicho por Calvo en su novela se deduce que la selva entera habla, cada especie emite un mensaje, y esta urdimbre de significados solo es comprensible entre los diversos actores que viven en ella y puede ser comprendida por el humano con ayuda de esta sustancia alucinógena. Esto es así, más que por los efectos que tenga la misma en la

alteración de las habilidades habituales de comprensión humana, porque permite una mayor sensibilidad, que podría verse evidenciada en la generación de un vínculo con el universo natural circundante. Este vínculo hace posible para el humano entender el mensaje que emite la selva, sus sonidos y sus silencios, su imponentia y magnificencia. Le permite comprender que es parte de este universo, pero que no le pertenece, que es un integrante más y forma parte de una dinámica relacional en la que intervienen numerosos seres vivos, que es un integrante del sistema y no el sistema mismo.

El reconocimiento de las formas de comunicación existentes entre los seres de la naturaleza en general y los animales en particular podría ser un elemento que coadyuve en la identificación de una relación en el marco de la alteridad. Lo no humano tiene, como puede verse, las formas más variadas de comunicación. A este respecto y centrándose en la comunicación animal, Jose Manuel Igoa, en el artículo “Lenguaje humano y comunicación animal”, muestra que, si bien las formas de comunicación animal son variopintas, tienen algunos rasgos similares al humano, aunque no hay ninguno que los comparta todos (cfr. 2008, p. 11).

En lo que tiene que ver con la comunicación animal, Igoa (2009) incluye una reflexión a propósito de tres especies de animales: las abejas, las aves (tomando el caso de los pájaros pertenecientes a la categoría de los paserinos) y algunos primates (monos y simios). Muestra como cada una de estas especies tiene formas de comunicación que, si bien no llegan al nivel de complejidad presente en la especie humana, presentan características diversas en las cuales pueden diferenciarse circunstancias específicas que están viviendo y tienen en su propio nivel elementos que también resultan especializados.

El autor antes mencionado manifiesta que “la facultad del lenguaje es, al propio tiempo, un sistema biológico que necesariamente ha debido desarrollarse a partir de capacidades preexistentes en otras especies animales (p. 35). El autor llama la atención sobre la variedad de las formas de comunicación presentes en el mundo animal, y los rasgos similares con el lenguaje humano; en los animales se encuentran conductas comunicativas de tipo vocal y gestual.

Con respecto a la comunicación en las abejas, este autor manifiesta que su elaborado sistema de comunicación es utilizado para transmitir información acerca de la localización de su alimento, y citando a Von Frisch (1976) y a Crist (2004), plantea:

Al regresar de una fuente de polen o néctar, la abeja realiza diversos tipos de danza en presencia de sus congéneres, describiendo repetidas veces una figura mientras agita la cola durante su recorrido. El trazado de la figura que ejecuta la abeja informante difiere en función de la distancia a la que se encuentra el alimento (p. 12)

A continuación, pasa el autor a hablar de la conducta vocal existente en una especie de aves llamada paserinos. Parafraseando a Akmajian (1984) relata que “las llamadas consisten en una nota o sucesión de notas asociadas con ciertas actividades funcionales, como la navegación o con sucesos del entorno como la presencia de depredadores” (p. 13), manifiesta que esta tiene la función de regular la actividad del grupo o dirigirse hacia un objetivo. Estas habilidades de comunicación incluso les permiten generar acciones grupales frente a los depredadores, para ahuyentarlos. Así mismo, el autor manifiesta que las investigaciones habrían demostrado que estos insectos, emitirían otros sonidos para avisar a sus congéneres sobre la presencia de depredadores aéreos o la proximidad de un peligro (cfr. p. 14).

Finalmente, frente a los sistemas de comunicación en monos y simios, cita a Altmann (1973) y resalta los complejos sistemas de comunicación gestual “que combinan con otras modalidades comunicativas, como las llamadas vocales, en sistemas multimodales de expresión similares al que utilizamos los humanos” (p. 17). Estas modalidades de comunicación habrían sido la herencia dejada a los humanos a partir de la cual pudimos desarrollar nuestro propio sistema de comunicación. Posteriormente, citando a Gissma y Nijman (2006), refiere el autor que incluso el canto de los gibones presenta diferencias en individuos cautivos y aquellos que están en libertad, y más aún, el canto que emiten los gibones que han sido criados en el seno de otras especies también es diferente y adquiere características similares a la de la especie que lo acogió (cfr. p. 18).

Un análisis de las formas de comunicación que se da entre las abejas lo presentó el lingüista Emile Beneviste (2016), en el libro *Problemas de lingüística*

*general*, en el capítulo “Comunicación animal y lenguaje humano”, donde define como “prodigiosa” la organización de las colonias, las actividades diferenciadas y coordinada y la capacidad de reaccionar ante situaciones intempestivas que tienen estos insectos (cfr. p. 56).

Si bien este intelectual concluye, luego de analizar el comportamiento de las abejas, que su forma de comunicación no puede considerarse un lenguaje, sino un código de señales, sí resalta que este les permite transmitir datos, que tienen para ellas un significado concreto. Los argumentos que expone para justificar que la comunicación presente en las abejas no es un lenguaje, podrían ser objeto de debate, ya que para él, las diferencias entre esta forma de comunicación y el lenguaje humano son: a) En la forma de comunicación de las abejas no interviene la voz, ni ningún aparato fonador, b) Es una forma visual que requiere la presencia de la luz, en tanto que el hombre no requiere de esta condición, c) Genera una conducta en sus congéneres en la que no está presente el diálogo, es decir, que según puede entenderse la comunicación sería unidireccional y no bidireccional tal como se presenta en los seres humanos. (cfr. p. 60).

Ante las consideraciones de Beneviste podemos mencionar sin embargo que: a) No todas las formas de comunicación humana se encuentran mediadas por la voz o por la presencia del lenguaje fonador. En efecto, el lenguaje no verbal presenta una riquísima forma de significados y mensajes comprensibles, con características muy similares al lenguaje verbal. b) Si bien es cierto que para el lenguaje humano no es indispensable la luz, la no presencia de este elemento obliga al humano a generar otras estrategias de comunicación guiadas por los demás sentidos, o por una mayor precisión en la utilización del lenguaje verbal para que el mensaje sea comprensible. c) El diálogo no es la única forma de comunicación presente en los humanos, es decir, la transmisión de un mensaje no implica necesariamente la generación de una respuesta por parte del receptor. Además, el hecho mismo de que las abejas entiendan y respondan ante un mensaje, generándose a través de este unas acciones de coordinación y relación, podrían implicar la generación de una retroalimentación de la comunicación emitida.

Finalmente, Benveniste afirma que otra limitante en la comunicación existente entre las abejas es que no puede ser reproducida por un congénere que no lo haya presenciado antes. Sin embargo, si nos remitimos a los seres humanos, un individuo que no conozca un idioma determinado, tampoco podría interactuar de manera efectiva con quienes lo están hablando. Entonces, en uno y otro caso es necesaria la comprensión anticipada de los códigos que se van a emplear en la transmisión de un mensaje. En este último caso, el lenguaje no verbal sería la forma más apropiada de comunicación entre individuos que no hablan un mismo idioma.

Tal vez, dentro de las formas más reconocidas de comunicación entre humanos y animales pueden citarse las formas de adiestramiento que los seres humanos han hecho de algunas especies animales. Hasta hace pocos años, algunas especies salvajes eran amaestradas en circos, en espectáculos dispuestos para el entretenimiento humano. Hoy en día hay formas de adiestramiento socialmente aceptada y tienen que ver con la enseñanza a equinos y con mayor frecuencia caninos para ejecutar movimientos o adquirir habilidades siguiendo las indicaciones de un humano. Si bien es cierto que esta forma de comunicación se hace posible gracias al condicionamiento del no humano, la señal que aprende el animal, fundamentalmente de caninos, expresa la voluntad del humano y satisface las necesidades de este último, bien sea de recreación, así como también en actividades relacionadas con la seguridad de los humanos (ubicación de drogas, explosivos, salvaguarda de vidas humanas etc.).

Los seres humanos históricamente hemos dado prelación a la comunicación verbal y hemos tenido un interés permanente para nombrar todo lo que existe a nuestro alrededor. Lo no nombrado no existe, la palabra da sentido a la existencia de lo humano y lo no humano. Los animales en cambio no precisan de palabras para comunicarse, pero lo hacen de infinitud de maneras, se comunican con sus congéneres, también lo hacen con otras especies animales y no animales, y a veces también lo hacen con el humano. Seguramente una razón por la cual los humanos hemos infravalorado la comunicación animal es porque no siempre esta comunicación nos involucra, hecho que lacera y lastima la supuesta preponderancia de lo humano.

Sin embargo, cuando lo no humano nos interpela sin necesidad de lenguaje verbal, no logramos comprenderle, o hacemos caso omiso del mensaje transmitido. No nos hemos involucrado suficientemente con lo no humano para que seamos partícipes de la comunicación emitida por ellos. No valoramos el silencio animal, tampoco su mirada, ni sus gestos, ni sus gruñidos, muecas, aullidos, así como las demás innumerables formas de transmisión de mensajes. No reconocemos la sabiduría existente en la naturaleza, ni entendemos la información que nos aportan las plantas maestras. Las comunidades indígenas han sido más sensibles al mensaje de los animales y de la naturaleza en su conjunto, han construido vínculos más estables con lo no humano, y de esta sensibilidad emana una buena parte de su sabiduría.

### 3.4 Derrida y la interpelación animal

La facultad de comunicación existente en el mundo animal, a la que hacíamos alusión en el apartado anterior, es un indicador de su capacidad de pensamiento e iniciativa. Si no la tuvieran, no les sería posible entender los mensajes presentes en su entorno, y no tendrían la facultad de interactuar tanto con sus congéneres como con el ambiente que los rodea. La ausencia de estos factores en tan solo una especie animal haría inviable su existencia en la tierra. Más aún, la sola consideración de que la vida de cada individuo de una especie animal tenga una duración determinada, muestra que existen unas facultades en cada ser que le permiten subsistir, lo cual, desde el inicio, es una experiencia compleja y llena de desafíos particulares para cada ser vivo.

Además, las especies animales, vegetales y en general todo lo perteneciente a lo no humano, ha tenido, de formas diversas, la imperiosa necesidad de interpelar a los seres humanos. Lo han hecho y seguramente lo seguirán haciendo atendiendo a las particularidades de su especie. Una muestra de esto, podría ser el calentamiento global, que le ha llevado al humano a ver drásticas transformaciones en su entorno. Estas transformaciones le muestran al humano que sin importar su poder, no tiene la potestad de garantizar la sostenibilidad del planeta en el que vive

si sigue comportándose de la forma desproporcionada y abusiva en que lo ha hecho, con una conducta centrada únicamente en el reconocimiento de sus derechos, en tanto desconoce los derechos de los no humanos con quienes también comparte su espacio vital.

En el caso de los animales, la desaparición de algunas especies, muchas de ellas en tiempo récord, podría ser también una forma de interpelación al humano, sobre la fragilidad de la existencia de cada ser vivo (incluyendo al humano). Otros animales interpelan con sus gestos, pero también con su rostro y con su mirada (un ejemplo de esto es la mirada del gato que acompaña a Derrida, y que dio pie al pensador para desarrollar las reflexiones que hemos analizado en el presente documento). Ellos interpelan emitiendo un mensaje que en principio podría estar orientado al clamor por su reconocimiento y por el respeto al que tienen derecho por el solo hecho de existir. Pero más que con una mirada el animal interpela con su presencia, con su existencia a la vez poderosa y frágil una existencia que tiene en sí misma un poderoso contenido así este no haya sido tomado en consideración de forma justa por el humano.

Desafortunadamente el humano, ha emprendido una batalla en contra de lo que no considera propio, es decir con todo lo no humano, Es una batalla en la que, al parecer, busca ejercer protección frente a sus congéneres, limitando o aniquilando la existencia plena de quienes no lo son. Para Midgley (2003) el ser humano ubica en el animal lo que rechaza de sí mismo; de lo anterior podría derivarse que, al poder ejercer esta atribución sobre el animal, logra despojarse de lo que le disgusta de sí, de sus pasiones, sus emociones y su agresividad desmedida, ya que estas características son propias del animal, no del humano. Frente a este panorama, y nos muestra que, para el ser humano, el animal no alcanza a cumplir con los requerimientos mínimos para ser considerado como otro. El animal no tiene rostro, no tiene mirada, no tiene la posibilidad de interpelar al hombre; el animal no es un prójimo, no es un hermano. Es decir, no merece respeto, no cuenta para nadie, no posee logos, no es capaz de refutar las nefastas atribuciones que se le otorgan (cfr. p. 20).

A continuación, Midgley expone los planteamientos de Aristóteles y de Kant y su posición frente al hombre y la bestia. En lo que tiene que ver con Aristóteles recupera lo dicho por el pensador en su texto *Ética a Nicómaco* en donde concluye que a la felicidad solo se llega por la vía de la razón, la cual se constituye en la mejor cualidad humana y que es compartida por humanos y animales. En virtud de lo anterior, la razón tiene importancia en la conducta, dando lugar a actos generosos, pero también, en palabras de la autora, a “cálculos a sangre fría” (cfr. p. 31).

Derivado de lo dicho hasta el momento, es decir de la capacidad de los animales de pensar, de comunicarse, de sentir, puede entenderse que los animales tienen la capacidad de interpelar a los seres humanos. Lo difícil para el ser humano es que desee y tenga la capacidad de comprender lo que en animal manifiesta, ya que esto implica que le reconozca como un ser susceptible a expresar un mensaje digno de consideración moral.

Para que el humano reconozca al animal, se requiere que pueda desarrollar su capacidad de compasión y una sensibilidad similar a la que necesita para entender a los otros, a los similares a él y a los diferentes, tal como ha sucedido en la historia de la humanidad para aceptar la diferencia étnica, cultural, de género, religiosa, sexual, de capacidades diversas, etc. La aceptación de las diferencias existentes entre sus congéneres, implicó que se derribaran las fronteras autoimpuestas entre étnicas, culturas, sexos, etc. Sólo así fue posible comprender que no hay una única forma de existencia en la tierra, y que la diferencia no debe implicar ausencia de reconocimiento o supresión de estatus moral. Lo mismo sucede con el especismo, resulta imperante que sean reconocidas las capacidades de los animales, su autonomía y la interpelación que hacen a los humanos.

Este ejercicio no resulta fácil porque requiere que el propio ser humano decida, voluntariamente ubicarse en el lugar distinto al que históricamente se ha atribuido. Es decir, dejar de ser el punto central y el referente para todo lo existente, el ser supremo solo equiparable a Dios con autoridad para dominar, destruir y transformar todo lo que desee atendiendo particularmente a sus caprichos. Debe afinar también sus sentidos para observar, ver y sentir bajo referentes de mayor empatía.

También resulta imperante que el ser humano comprenda que el hecho de que no le resulte comprensible el mundo animal no significa que no debe respetarle, y que la autonomía animal existe, obra, cuando el ser humano se lo permite, según su propio criterio. El animal interpela al humano, le interpela con su mirada, sus gestos y su comportamiento, se comunica con él, le trasmite un mensaje.

Como sabemos, la pluralidad animal es permanentemente abordada por Derrida, mostrando que cuando hablamos de los animales hacemos énfasis a seres sumamente diversos. Por lo tanto, no debería cobijarse en una misma categoría seres tan distintos como una hormiga, un chimpancé, un erizo, etc., homologando por lo tanto sus formas de existencia, de interacción con los de su especie y con el resto de las especies animales, así como la forma en que habitan el mundo. La utilización reduccionista del término “animal” puede constituirse en una estrategia que los seres humanos han utilizado históricamente para generar una diferencia entre él y los demás seres porque, al no sentirse parte del mundo animal, se asume dotado de atribuciones y potestades exclusivas.

Necesariamente el pensar los animales desde la perspectiva que sugiere Derrida, es decir reconociendo su individualidad y también su multiplicidad como especie, nos lleva a un debate ético, a partir del cual el humano se encuentra en una realidad que le obliga a salirse de sí mismo, y encontrarse con el otro que es el animal. Esto se constituye en un debate ético dadas las complejidades que sugiere para el hombre, involucrar en los principios éticos que rigen su vida, a seres de una especie distinta a la suya. En tal sentido, Derrida trae a colación algunos de sus postulados más conocidos en lo que tiene que ver con el rostro y la mirada: “el otro me mira y me concierne”, afirma Derrida refiriéndose al rostro y mirada de los animales.

Derrida narra en su texto el escenario en el que se gestan sus reflexiones frente al mundo animal. El pensador sale desnudo del baño y su gato lo observa, un gato que también está desnudo, pero no tiene conciencia de ello; el gato lo mira y Derrida se cuestiona sobre la mirada del animal frente al cual se siente interpelado, se pregunta el pensador si este gato es un tercero y sobre cuáles serían sus pensamientos en ese momento. En caso de que el gato puede ser considerado un

tercero se pregunta si es un prójimo y si él le está siguiendo, si se encuentra “con él” o “al lado de él”, o cerca de él, si es un prójimo distinto al establecido en la biblia o en la traición grecolatina, o si va con él en el sentido de la caza, el adiestramiento o la domesticación, se pregunta por la ubicación del gato en el mundo desde antes que él, situaciones que sirven de contexto al momento en que el gato está a su lado y le mira desnudo. En este momento para Derrida hay un encuentro entre dos seres que se miran cara a cara, dos pasiones entre dos animales.

Al respecto dice Derrida: “(...) Una mirada cuyo fondo permanece sin fondo, a la vez inocente y cruel quizás quizá sensible e impasible, buena y mala, ininterpretable, ilegible, indecible, abisal y secreta: radicalmente otra, lo radicalmente otro que es cualquier otro pero ahí donde, en su proximidad insostenible, no me siento todavía con ningún derecho ni con ningún título para llamarlo mi prójimo o menos aún mi hermano(...)debemos preguntarnos, inevitablemente, lo que le ocurre a la fraternidad de los hermanos cuando un animal entra en escena”. (p. 27)

Un animal que mira a un humano o a un no humano transmite una verdad, ¿qué dice el animal con su mirada?, en esta mirada ¿cada uno se puede ver en los ojos del otro? Lo cierto es que son ojos videntes y no solamente ojos vistos. Derrida llama la atención sobre la mirada y el rostro del ser humano y la mirada y rostro de los animales. Hace uso en esta reflexión de las consideraciones de Levinas en relación exclusiva con los seres humanos. Manifiesta entonces que al ver la mirada del otro, es necesario ver un prójimo, un hermano, esto constituye la ocasión de una gran inquietud. En este sentido Derrida afirma:

Como toda mirada sin fondo, como los ojos del otro, esa mirada así llamada «animal» me hace ver el límite abisal de lo humano: lo inhumano o ahumano, los fines del hombre, a saber, el paso de las fronteras desde el cual el hombre se atreve a anunciarse a sí mismo, llamándose de ese modo por el nombre que cree darse (...). (2008, p. 28)

Derrida, llamando la atención frente al no reconocimiento de Levinas frente a la otredad animal, muestra que aún en este pensador hay una excepción. Esta excepción la encuentra Levinas en un perro de nombre Bobby, a quien el pensador sí parece atribuirle condiciones de otredad. La historia de Bobby fue escrita por Levinas en el artículo “The name of a dog or Natural Rights“, del libro *Difficult Freedom Essays on Judaism* (1984). Este perro llega a la vida de Levinas, cuando

él junto con otras personas eran prisioneros en un bosque de la Alemania nazi. El perro resulta ser el único que reconoce a los prisioneros como personas (para los torturadores, él y sus compañeros eran animales, a quienes no se les reconocían derechos). Pero Bobby no tenía duda que ellos eran humanos, atribuyéndoles la dignidad que los otros les estaban robando.

Levinas (1997) describe la situación de esta manera en su texto:

Éramos setenta en una unidad de comando forestal para prisioneros de guerra judíos en la Alemania nazi (...) Pero los otros hombres llamados libres que tenían trato con nosotros o nos daban trabajo u órdenes o incluso una sonrisa, y los niños y mujeres que pasaban y a veces levantaban los ojos, nos despojaron de nuestra piel humana. Éramos subhumanos, una pandilla de simios. Un pequeño murmullo interior, la fuerza y la miseria de los perseguidos, nos recordaban nuestra esencia de seres pensantes, pero ya no éramos parte de este mundo. Éramos seres atrapados en su especie; a pesar de todo su vocabulario, seres sin lenguaje (..) (p. 152)

Levinas y sus compañeros no se olvidaban de su esencia humana, y al parecer no requerían del reconocimiento de los alemanes para tener claridad de su pensamiento e iniciativa propia. Se encontraban infravalorados, esclavizados, y se les otorgaba una dignidad similar a la que se le atribuye a un animal, pero ellos eran conocedores de su propia dignidad. Seguidamente, en medio de esta situación narra el pensador cómo llega Bobby a sus vidas, para reconocerles la humanidad que los demás les habían arrebatado:

Y luego, aproximadamente a la mitad de nuestro largo cautiverio, durante unas pocas semanas, antes de que los centinelas lo ahuyentaran, un perro vagabundo entró en nuestras vidas. Un día vino a encontrarse con esta chusma cuando volvíamos del trabajo bajo vigilancia. Sobrevivió en algún parche salvaje en la región del campamento. Pero lo llamamos Bobby, un nombre exótico, como se hace con un perro querido. Aparecía en la asamblea de la mañana y nos estaba esperando cuando regresábamos, saltando y ladrando de alegría. Para él no había duda de que éramos hombres (p. 152).

Este animal, que pasó de forma rápida por la vida del pensador y sus compañeros, se quedó en su pensamiento por la esencia humana que identificó en ellos. Esta dignidad ligada al reconocimiento, son condiciones permanentemente demandadas por el hombre, acostumbrado a tener un lugar de preeminencia.

Derrida retoma el ejemplo de Bobby en el análisis que hace de Levinas, y afirma que salvo este animal, para Levinas el animal no es ningún otro. Derrida se formula la siguiente pregunta: “Si soy responsable del otro y ante el otro, así como en el lugar del otro, para el otro ¿acaso el animal no es todavía más otro, más radicalmente otro, por así decirlo, que el otro en el cual reconozco a mi hermano, que el otro en el cual identifico a mi semejante o a mi prójimo?” (2008, p. 128). Para Levinas, el único ser animal dotado de alteridad es Bobby, pero goza de esta alteridad gracias a que un ser humano (el mismo Levinas) se la atribuyó. Esto explica, anticipa Derrida, la respuesta negativa que da Levinas con respecto a la presencia de alteridad en el animal, ya que este no puede ser identificado por el humano como un semejante o un prójimo, a no ser que se esté hablando de Bobby. Para Levinas el animal es una máquina que no habla, o que tiene un hablar simiesco (simio, tal como él mismo sentía ser catalogado por los nazis), se hace entonces una negación ética del animal que los pone a merced de la arbitrariedad humana. Pero Bobby era un perro, no un ser humano, y la dignidad que se atribuyó a este animal, es la misma que merecen los demás animales.

En este orden de ideas, para Derrida la mirada de su gato evoca la mirada de cualquier otro animal. Es una mirada que le permite al pensador generar cuestionamiento frente al respeto que los seres humanos debemos a los animales independientemente de su especie, o del lugar en el que se encuentren. Es un discurso de la ética y el respeto que tiene su origen en el baño del pensador pero que se extrapola a cualquier otro ambiente, y cualquier especie, es decir, se trata de un discurso con una implicación universal.

Desafortunadamente el análisis que los humanos hemos hecho del mundo animal parece haber sido asumido, mayoritariamente por personas que nunca se han sentido vistos por ellos, de los que no han sentido la mirada de un animal posada sobre ellos, ni cruzado una mirada con ellos. Es por esto que no se les ha atribuido un estatus moral que posibilite el reconocimiento efectivo de sus derechos.

Lissa Mc Coullough en el texto “Derrida’s strange animal”, parafraseando a Derrida, nos lleva a cuestionarnos sobre los siguientes aspectos: ¿quiénes son los animales? ¿De qué manera nos confrontan e interpelan desde su silencio?

¿Quiénes somos realmente los seres humanos? y ¿por qué razón nos auto atribuimos un lugar más cerca a Dios que al resto de las criaturas existentes? Muestra también que lo que el hombre cree saber de los animales lo ha elaborado desde una óptica antropocéntrica en la que ha reconocido fundamentalmente los elementos que lo diferencian de los animales, porque estos elementos son los que le permiten posicionarse en un lugar de superioridad.

Mc. Coullough genera un análisis que permite deconstruir la mirada a partir de la cual hemos entendido lo no humano, a escuchar al que no despliega logos, a interactuar de forma creativa con lo no humano, a dejar la humanidad antropocéntrica y de oposición frente al animal, para ser más ilustrados y más comprensivos de la heterogeneidad de toda forma de vida, incluyendo la nuestra. Así mismo, muestra que hay aspectos que históricamente los seres humanos nos hemos negado a la posibilidad de que seamos vistos por los animales. Al respecto afirma la autora: “Siguiendo esa mirada sin fondo, somos atrapados nosotros mismos, más allá de la desnudez, expuesto absolutamente, a menos que corramos a cubrirnos y borremos nuestras huellas” (Mc. Collough: 2011, p. 55).

La bióloga, defensora del cuidado multiespecie, Donna Haraway, en su artículo “Cuando las especies se encuentran”, retoma las reflexiones hechas por Derrida a partir del encuentro con su gato y afirma que el animal le permitió al Derrida hombre llegar a la virtud de la piedad (lo cual valora), sin embargo, genera una crítica sobre lo que hizo el Derrida filósofo frente a las reflexiones concernientes a la mirada del gato y formula las siguientes preguntas:

¿Pueden los animales jugar, o trabajar? O incluso, ¿puedo yo aprender a jugar con este gato? ¿Puedo yo, el filósofo responder a una invitación o reconocerle cuando se me ofrece? ¿Y si trabajar y jugar, y no solo la piedad, fueran una posibilidad cuando la oportunidad de una mutua respuesta, sin nombre se tomara en serio como una práctica cotidiana disponible para el filósofo y la ciencia? ¿Y si una palabra posible para esto fuera la alegría? ¿Y si la pregunta acerca de cómo los animales se relacionan responsablemente a partir de la mirada los unos con los otros fuera el centro de atención para las personas? ¿Y si fuera el interrogante, una vez que el protocolo fuera correctamente establecido, cuya forma cambia todo? (Haraway: 2019, p. 46).

Esta pensadora, quien también analiza los planteamientos de Bentham, afirma que la relación de los humanos y los animales debe ir más allá que el reconocimiento

del sufrimiento de estos últimos, o del reconocimiento de la mirada del gato que hace Derrida y habla de la necesidad de hacer un mundo en común. Considera además que los humanos nos hemos negado a ser indagados por los animales, y buena muestra de ello son los científicos, quienes pueden indagar pero no ser indagados (cfr. Haraway: 2019, p. 48).

Resulta pertinente ilustrar las cuestiones referidas a la otredad animal con ejemplos que permitan evidenciar la forma cómo esta se presenta en un entorno específico. En esta línea, Ordóñez (2021) llama la atención frente a la necesidad de que exista un cambio de paradigma en el mundo occidental para vincular a los animales y a lo no humano en la visión que los humanos tenemos del mundo. Para tal fin se basa en la novela colombiana *Llanura, soledad y viento* de Manuel González Martínez. Esta novela muestra las vivencias de humanos y animales en el hatu Matepalma ubicado en la llanura de Casanare a mediados del siglo XX y el ecosistema integrado por un boa constrictor de nombre Gugudú, una danta, un Oso Hormiguero, el puma Balacú, la nutria Perro de Agua, el águila Juca y demás animales del bosque. El propietario del hatu tiene por nombre Ramón Galán, el caporal es Misael y su hijo Tati. En la historia se narra el pensamiento de los animales, quienes utilizan el vocablo “Gali” para referirse a los humanos. (cfr. 394). El texto muestra desde la perspectiva animal la desmesura con que los forasteros actúan como si tuviesen todo el derecho a devorar o consumir a cualquier otro, y en este sentido la situación de indefensión en la que se encuentra la selva por parte del hombre, desconociendo el hombre que su vida está relacionada con las demás vidas existentes en la selva (cfr. 406). En palabras de Ordóñez:

Para González Martínez, la vida de un animal es inseparable de los lazos de interdependencia que se tejen entre él y las demás especies que habitan en el bosque y que configuran un sistema de vasos comunicantes en el que nadie está de sobra (...) En consonancia con ello, el enfoque de González Martínez con respecto a los animales que figuran en su relato es hermenéutico: lo esencial es comprender y retratar, de modo tan perceptivo como sea posible, el “temperamento” de cada especie, la particular “tonalidad” de su contribución en los procesos biológicos”. (p. 396)

Desde la perspectiva de Ordóñez, la obra de González Martínez ofrece un análisis “animal” de la posición de los humanos en la naturaleza y muestra que,

pese a que los animales consideran que el humano es un torpe que no se encuentra biológicamente bien dotado, constituye una seria amenaza para ellos. Los animales usan su instinto, mientras que el hombre usa sus armas para tener control sobre la tierra, ignorando su dependencia básica frente a ella, y se asume como un rey desconociendo que no es inmortal (cfr. 394). La novela también expone los efectos de la colonización del hombre sobre la tierra para ejercer su actividad agropecuaria, lo que implica la quema de vastas zonas, arrasando con diversidad animal y vegetal. He aquí uno de los pasajes de la obra de González Martínez en lo que el humano hace una quemazón de tierra de un inmenso perímetro de tierra:

Leves mugidos se escucharon entonces; las madres llamaban a sus crías; grupos de ciervos dando estornudos y casi asfixiados se precipitaban en distintas direcciones, haciendo resonar el suelo con sus cascos. Los chacures dando alaridos de terror, salían de sus madrigueras para lanzarse, como locos, a la sabana, sin saber a dónde ir, porque el humo lo había invadido todo y ocultaba hasta el sol. Todo ser vivo de pelo, o pluma, huía, gritaba desesperado, y no era raro oír, entre aquella confusión, las campanas secas de la serpiente de cascabel, que, huyendo también del peligro, no se acordaba de sus venenosos colmillos. Las llamas crepitaban cada vez más cerca; Oso Hormiguero y su compañera huían también. La una cerca del otro, con toda la celeridad que les era posible. Las perdices, abandonando sus nidos con vuelo estrepitoso, se lanzaban al azar. Los zorros aullaban atropellando en su carrera a las piezas que antes codiciaban, y ciegos, asfixiados por el humo, caían entre las llamas, aumentando con sus aullidos de dolor la confusión y el pánico de aquel infierno vivo. Por encima de la capa de humo, sin que pudieran verse, se escuchaban las carcajadas de los loros y los gritos de sorpresa, cuando alguno era atrapado por las aves de rapiña” (citado en Ordóñez, p. 397).

Este pasaje subraya la capacidad de iniciativa y de pensamiento presente en el mundo animal. Cada animal inmerso en la situación narrada, a partir de su comprensión de la realidad en la que se encontraba, tomó la decisión de intentar ponerse a salvo. Esto podría evidenciar el conocimiento instintivo en algunas especies o más consciente en otras, de su propia vida y del riesgo que la misma corre en un momento determinado. El incendio llevó a que cada uno de los animales que habitaban la selva buscaran afanosamente salvaguardar su vida y su integridad; por supuesto que muchos no lo consiguieron, fundamentalmente por la sorpresa de la situación extrema a la que se estaban enfrentando. Las habilidades de defensa de cada uno no resultaban suficientes para ponerse a salvo, huir era la única opción,

lo que implicaba necesariamente la toma de una decisión y la iniciativa particular del animal.

La obra expone cómo las especies animales y vegetales son arrasadas por la furia de las llamas. Los animales que aúllan y lanzan alaridos de dolor, y los cuerpos crepitantes, destrozándose en medio de las llamas, desarrollan un proceso físico igual al que se presentaría en el humano de estar expuesto a un incendio de esta magnitud. La quemazón anula las posibilidades de los integrantes de la selva para comunicarse, mientras destruye los animales y su hábitat, y borra de un tajo la riqueza y diversidad de especies animales y vegetales.

Las especies animales y vegetales de la selva forman parte de un ecosistema en el que se emiten permanentemente mensajes comprensibles para quienes lo integran. En este entorno cada miembro tiene en su propio nivel una autonomía, lo cual le permite relacionarse según su conveniencia e interés con los demás seres que integran el ambiente.

En la obra de González Martínez el pequeño Tatí, hijo del caporal del hato Matepalma, logra captar la diversidad del mundo silvestre. Ordóñez comenta este apartado de la obra de la siguiente manera:

Al notar la precisión con la que su madre pronostica las horas de lluvia guiándose por los grupos de los monos o por la intensidad del zumbido de ciertos insectos, el niño empieza a sospechar que la selva es un ser tejido de muchos seres, un lenguaje formado por muchos lenguajes, muchos mensajes son difíciles mas no imposibles de descifrar: es cuestión de aprendizaje (p. 399)

Entender a los animales implica reconocer en ellos su autonomía, su manera particular de comportarse a partir de los elementos que encuentran en su entorno. Entender que los animales son otros legítimos y no objetos posibilitaría al humano reconocerles la dignidad que les ha negado de forma histórica. Los animales tienen formas de conocer y de pensar acordes con sus requerimientos. Tal como hemos visto en la capacidad de sintiencia y comunicación existente en los animales, la capacidad de pensamiento y autonomía no tienen que ser equiparables a las propias del mundo humano para ser dignas de consideración moral por parte nuestra.

A esta altura del debate conviene hacer una precisión. Hasta el momento hemos utilizado de forma reiterada el término autonomía aplicada a los animales, para referirnos a su capacidad de tomar decisiones a partir de las necesidades y motivaciones propias de su mundo. Sin embargo, debe considerarse también que el término está relacionado con los de agencia (entendida como las decisiones que pueden ser tomadas a partir de los recursos disponibles para un individuo, en este caso humano o animal), y el de libertad. Así las cosas, resulta evidente que los animales (o por lo menos la mayoría de ellos) encuentran restricciones en el ejercicio de su libertad dada la actitud intrusiva del humano en su entorno. Así las cosas, podría ser más adecuado utilizar el término agencia y no el de autonomía para referirnos al comportamiento animal.

Sin embargo, el ejercicio de la agencia del animal respetando su particularidad, obliga al hombre reconocer la otredad del animal, su rostro, sensibilidad, así como su capacidad de comunicación, podría constituirse el punto de partida para entender la interpelación que estos nos plantean frente a la manera como seguimos relacionándonos con ellos. Es una perspectiva que seguramente nos invita a despojarnos de los parámetros exclusivamente humanos con los que solemos interpretar y juzgar las demás formas de vida.

Ordoñez (2021) hace mención a la que, desde su punto de vista, es una de las más grandes consecuencias de la revolución darwinista, y es “haber desacreditado la idea de que existe un punto limítrofe en la ordenación de los seres vivos, más acá del cual la conciencia y la razón todavía no existen y más allá del cual estas aparecen de pronto, en los humanos gracias a un salto cualitativo excepcional” (p. 391). Y cita a Darwin: “Los sentidos y las intuiciones, las variadas emociones y facultades como el amor, la atención, la curiosidad, la imitación, la razón, etc., de las cuales se jacta el hombre, pueden encontrarse en estado incipiente o incluso a veces en estado plenamente desarrollado en los animales inferiores” (p. 391).

Los animales tienen capacidades de raciocinio, autonomía e interacción no validada por el humano. Lo mismo ha sucedido con la capacidad animal de interpelar al humano. El etólogo Frans de Waal, (2016), en su libro *¿Tenemos*

*suficiente inteligencia para entender que los animales tienen inteligencia?* desarrolla una reflexión en torno a la capacidad intelectual de los animales. Empieza el autor mostrando los avances obtenidos por Jakob von Uexküll y su estudio del término “umwelt”, que en alemán significa “mundo circundante”, para intentar comprender mejor el punto de vista del animal.

El autor parafrasea a Uexküll para mostrar que cada organismo tiene una forma específica de percibir su entorno, da el ejemplo de la garrapata que no tiene ojos y aun así puede trepar a un tallo de hierba a la espera de oler el ácido butírico que emana de la piel de los mamíferos pudiendo permanecer ahí hasta un mes y medio sin alimentarse. Luego de encontrar el mamífero se llena de sangre, puede poner sus huevos y se encuentra lista para morir (cfr. p. 10). Aunque para muchos puede parecer inaudito el mundo circundante de la garrapata, esta es su perspectiva de vida y desde el punto de vista de Uexküll es una perspectiva clara. De Waal, de la mano de Uexküll muestra que un mismo entorno puede ser vivido de diversas formas por diversos seres, siendo entonces el umwelt un mundo subjetivo, y manifiesta:

Según Uexkoll los diversos mundos subjetivos no son comprensibles ni discernibles para todas las especies que los construyen. Algunos animales perciben la luz ultravioleta, mientras que otras viven en un mundo de olores, o tantean su camino bajo la tierra, como el topo estrellado. Unos se sientan en las ramas de un roble, otros viven bajo su corteza, mientras que una familia de zorros excava una madriguera entre sus raíces. Cada uno de estos animales percibe el mundo árbol de manera diferente (p. 11).

De Waal considera que cada especie animal es flexible a su entorno y busca soluciones específicas a los problemas que se les presenten, por eso insiste en la necesidad de hablar de inteligencias y cogniciones en plural. Invita también a que no se establezca una comparación única entre sus formas de cognición y el raciocinio humano, la cual se plantea según la concepción aristotélica que pone primero a Dios y luego al hombre, posteriormente en escala descendente a los mamíferos, aves, peces y moluscos. La cognición no es una sola (cfr. p. 31)

Desde la perspectiva humana (sobre todo la presente en occidente) existe una única manera de entender la existencia y la realidad. Esta lectura es antropocéntrica

y desconoce las demás formas de vida. Es una mirada excluyente de lo no humano. Esta mirada le hace mal al humano mismo al restringirle su capacidad de reflexión y comprensión de la diversidad presente en la existencia no humana. No reconoce o infravalora el hecho de que el animal le antecede, y que, tal como plantea Derrida (2008), el animal está junto al hombre, está a su lado, rodeándole, y sobre todo, se olvida el hombre que el animal también le mira (cfr. 26).

El que el hombre pueda acercarse a los animales desde el respeto y la compasión, implica en primera instancia, que no siempre puede comprenderlos, pero siempre debe respetarlos. Los animales son otros con mirada, rostro, historia y maneras particulares de comportarse y existir. Los seres humanos y los animales son distintos, pero no porque se encuentren en una etapa evolutiva inferior, sino porque tienen formas específicas de interactuar con su entorno. Esto no significa que existan como un instrumento para el goce y disfrute de los seres humanos. No están por lo tanto al servicio del hombre, ni son sus esclavos.

Tal vez se olvida al humano que al igual que el animal, él también es un ser finito, y que humanos y animales dejan una huella en el mundo en que habitan. Vale la pena aclarar que, así como la mirada del humano constituye al animal, también la mirada del animal constituye al humano, hay una relación recíproca entre ellos. Sin embargo, el humano se ha negado a interpretar la existencia del animal como un ser dotado de alteridad, como un semejante.

Pese a que empiezan a presentarse algunos avances en la mirada ética frente a los animales, esta mirada es aún incipiente, se ha reducido al concepto animal a un instrumento o un objeto, no como un hermano. La presencia del animal no ha interpelado al humano de forma suficiente, por eso su respuesta no ha sido de respeto frente al no humano. El humano o no le responde al animal o le responde con violencia, ignorando su dignidad, limitando su existencia.

El humano no ha entendido que en su particularidad, el animal tiene autonomía, sus acciones son el resultado de su iniciativa, y posee las habilidades suficientes para atender a los retos particulares presentes en su mundo. El hombre no vive en un planeta creado exclusivamente para él, sino que forma parte de un ambiente mucho más amplio, en la que la mayor parte de individuos corresponde a la

categoría de los no humanos. En este ambiente de los no humanos cada ser estado dotado de habilidades y destrezas que hacen posible su existencia. En este entorno cada individuo se relaciona con los demás, es un complemento para las demás formas forma parte de un ambiente en el que ninguna forma de vida es mejor que la otra.

Las formas de vida pertenecientes a la categoría no humana, confrontan al humano, quien, atendiendo a sus beneficios, no ha querido comprender su mensaje. El humano se ha negado la posibilidad de aprender de los animales, de aprender de la naturaleza, de construir conjuntamente con todos un ambiente respetuoso de la existencia y de la alteridad del otro, sea este otro un humano o un no humano.

#### 4. *Epílogo. La interpelación del mundo no humano a la humanidad: un llamado a la justicia*

Hemos hablado a lo largo del texto de términos cuyo alcance ahora, a modo de recapitulación, podemos precisar. En primer lugar, el de justicia, que puede definirse como un principio moral a partir del cual se busca dar a cada cual lo que le corresponde, de forma ética, honesta y respetuosa. Es un principio usualmente consagrado jurídicamente en las naciones. Hemos dicho que la forma más justa en que podemos relacionarnos con los animales es reconociéndoles su alteridad, lo que implica asumirlos como seres con estatus moral, merecedores de respeto y consideración ética por parte de los humanos. Si ser justo con alguien es darle lo que le corresponde, entonces no resulta plausible justificar el no merecimiento de los animales de un trato respetuoso y digno, sustentado en principios éticos de responsabilidad frente a ellos y su cuidado. En una palabra, los animales no han generado acción alguna que los haga merecedores de la barbarie que están viviendo.

El siguiente término o principio que hemos abordado es la autonomía, entendida como la habilidad o facultad de un ser para obrar según su propio criterio. Hemos visto que los animales tienen un criterio propio que les permite relacionarse en su realidad y con quienes la integran. Empero, el ejercicio de esta autonomía ha sido impedida por el humano, quien asume sus criterios como universales, sin entender que la vida más allá de la realidad en la que vive, y que la diversidad del mundo animal es casi infinita, por lo que no le es posible comprenderla a cabalidad. Por lo tanto, es indispensable hacer a la humanidad un llamado al respeto, de tal manera que deje de constituirse en un obstáculo en el ejercicio de la autonomía de los demás seres con los que comparte la tierra.

El término anterior tiene una estrecha relación con el que se quiere explicitar ahora, y es el de la empatía. Por empatía podemos entender la vinculación afectiva de una persona con una realidad ajena. Esta vinculación solo es posible a partir del reconocimiento del otro como alguien similar con autonomía; lo que sigue entonces es percibir las emociones y los sentimientos del otro. No resulta sencillo entender

cómo podría operar la empatía con los animales, sobre la base de que son una especie diversa, y que, si bien es cierto, tiene profundas afinidades con la especie humana (algunas de las cuales han ocupado la reflexión hecha en el presente trabajo monográfico), también existen diferencias sustanciales. No obstante, esta empatía debe tejerse desde el reconocimiento de la otredad del animal, con una existencia que merece toda consideración.

En esta reflexión sobre la justicia para los animales, debemos hacer alusión a la compasión, término que puede entenderse como la tristeza que produce en un individuo la fragilidad o necesidad del otro, y que le lleva a ayudarlo para remediar su situación o para evitarla. Es decir, la compasión es un sentimiento que invita a la acción, no es una mera contemplación de la dificultad del otro, sino un compromiso de movilizar acciones en su ayuda. Es precisamente esta la emoción que se requiere promover entre quienes tienen interés en la cuestión animal. En efecto, Los últimos cincuenta años han sido los más activos en la reflexión frente a la situación de indefensión en la que se encuentran los animales. Sin embargo, por desgracia estas reflexiones solo han generado acciones muy limitadas en su beneficio, lo que ha hecho que en la práctica la situación de los animales sea sumamente delicada. A los animales no les resultan útiles las miradas contemplativas frente a su realidad; se requiere una acción compasiva, en la que las emociones den lugar a acciones concretas en su defensa.

Todo lo anterior implica realizar una mirada a los animales en su dignidad, entendiendo este término como la cualidad de alguien que merece respeto. La dignidad no debe estar únicamente relacionada al plano de los seres humanos. Por el contrario, es un término que indiscutiblemente debe también atribuirse a los animales no humanos. Para hablar de dignidad es indispensable hablar de reconocimiento, pues no se puede tratar con dignidad a quien no se ha reconocido, a quien no se le ha atribuido una alteridad. Por lo tanto, así como los seres humanos, por el solo hecho de serlo, tienen atribuido el derecho de ser tratados con dignidad, análogamente esta atribución debe ser también otorgada al animal, quien tiene el mismo derecho del hombre al respeto, a la justicia, y al amor.

En suma, los seres humanos históricamente hemos asumido de entrada que disponemos de una superioridad intrínseca sobre los animales. Esta consideración ha sido sustentada en argumentos que valoran nuestra desarrollada capacidad de sintiencia, el dominio de un lenguaje articulado y nuestra capacidad de pensamiento como superiores a las existentes en el reino animal. En este orden de razonamiento, en el presente trabajo monográfico se ha mostrado que ciertamente el ser humano ha desarrollado habilidades que pueden ser consideradas como más especializadas y que pueden no tener una equivalencia en el mundo animal, lo que sin embargo, no justificaría el irrespeto al que hemos sometido a los animales a lo largo de nuestra historia.

En efecto, el desarrollo cerebral del que nos encontramos dotados los seres humanos hace posible que tengamos conciencia de nuestras sensaciones, tanto de las físicas, como de las emocionales, en tanto que hemos asumido que los animales no tienen esta misma potestad. Sin embargo, existe una postura ambivalente por parte del humano quien considera a los animales como lo suficientemente distintos a él como para que le resulte lícito realizar experimentaciones con ellos orientadas a mejorar la vida y la calidad de vida humana, pero al mismo tiempo lo considera lo suficientemente parecido a él como para que se puedan extrapolar los resultados obtenidos en la experimentación animal en su cuerpo y en su vida.

Así mismo, se ha visto como una de las más claras manifestaciones de la superioridad humana el manejo de un lenguaje articulado, no solamente desde el punto de vista verbal, sino también escrito, con características inexistentes en el mundo animal. Esta posibilidad de tener dominio del lenguaje también le ha permitido al hombre establecer acuerdos para regular su comportamiento individual y colectivo, cuyos resultados ha plasmado en leyes y ordenanzas, algunas de ellas de alcance universal. Evidentemente, la potestad animal no contempla el que puedan llegar a este nivel de especificidad en su relación con sus congéneres.

Todas las potestades descritas no podrían haberse presentado si no existiera en el humano un desarrollo cerebral y una capacidad de pensamiento y raciocinio que supone un elemento diferencial al alcanzado por las demás especies. Estas habilidades inexistentes en el mundo no humano han servido para que el humano

se haya atribuido a sí mismo un estatus moral, que le ubica como merecedor de unos derechos y garantías que hagan posible una vida digna, sustentada en el respeto por su existencia.

El humano al reconocerse en su fragilidad, ha creado unos principios éticos que se han venido consolidando con el tiempo que hacen posible el reconocimiento en su diversidad, de tal manera que ha cobijado en las normas las diversas formas de existencia humana. Es decir, se han generado acuerdos en virtud de los cuales, con independencia del género, raza, creencias religiosas, etnia o preferencias sexuales, los seres humanos tienen, por lo menos en líneas generales, los mismos derechos, sin que ningún humano tenga el derecho de desconocer la dignidad de los demás.

Sin embargo, en este reconocimiento los no humanos no aparecen en la misma línea de consideración moral, han sido infravalorados, sus derechos son apenas identificables, su vida no es reconocida como valiosa, su mirada no ha sido interpretada y no se ha visto en ellos en un rostro que pueda ser evidencia de su fragilidad y de la importancia de su vida. Ha desconocido el humano que hay entre los no humanos una diversidad de formas de existencia y de sintiencia poco conocidas por el humano. Hablando de la sintiencia, existen evidencias que muestran que los animales no solamente pueden sentir dolor, sino que también tienen pueden sentir temor y pueden sufrir, no habiendo argumentos de orden científico ni filosóficos que sean suficientemente contundentes para negar la posibilidad de sintiencia física o emocional en los animales. Si bien es cierto, que esta posibilidad de sintiencia ha sido más estudiada en mamíferos y en aves que en otras especies animales, tampoco puede decirse con precisión absoluta que esta cualidad sea inexistente en las demás especies animales.

Así mismo, los animales tienen formas de comunicación particulares, que atienden a sus formas de existencia y a las exigencias propias de su mundo. Y no solamente existen formas de comunicación en el reino animal, también la naturaleza en su conjunto, emiten mensajes comprensibles en el entorno de los individuos que habitan estos ecosistemas; prueba de esto es el trabajo realizado por las abejas que encuentran en las flores un mensaje específico en el desarrollo de su labor

polinizadora. Cada animal que vive en un ambiente selvático conoce el mensaje que emiten las plantas, pues están inmersos en un ambiente comunicativo desconocido por la mayor parte de los seres humanos. Los individuos pertenecientes a los grupos indígenas se han aproximado mucho más a la comprensión de los mensajes que emite la selva, se han dado la oportunidad de tener un aprendizaje de las plantas maestras y de los animales, han comprendido y aceptado sus mensajes entablando con ellos un tipo de relación “socioambiental” que resulta incomprensible para el hombre occidental.

Los humanos nos hemos negado a entender que lo no humano tiene una alteridad que hay que reconocer, los animales y la naturaleza en general debe ser considerado como nuestros prójimos, y por lo tanto deben existir principios éticos que regulen permanentemente nuestra relación con ellos. Esto necesita entenderse desde la lógica de un genuino respeto y no como un regalo que se les estuviera dando por designio humano. El animal es un semejante, un amigo, un hermano, y por eso tenemos deberes éticos impostergables con las especies no humanas.

A la postre, no podemos seguir pensando únicamente desde la realidad humana, desconociendo las demás formas de vida. Es nuestra obligación para con los que se comunican sin palabras, pues el logos no es la única manera en que las especies se pueden comunicar ni es la única forma de interacción. Urge por ello la construcción de un mundo común en el que se vincule tanto lo humano como lo no humano. Es necesario entender que la vida se construye desde la interdependencia, y que ninguna forma de vida es sostenible si no se considera su interacción con las demás formas de vida. Existe un entramado relacional en el que cada ser vivo, sin importar su especie, tiene un papel fundamental.

Anunciábamos en la introducción del presente documento que el debate realizado se centraría en puntos de análisis que pueden considerarse limitados dada la amplitud y complejidad de la problemática, se eligió dentro de la multiplicidad de variables que pudiesen considerarse la capacidad de sintiencia presente en los animales, su posibilidad de comunicarse con sus congéneres, con su entorno y con los humanos, así como sus habilidades para razonar y tener autonomía. Este debate no termina aquí, sino que, por el contrario, las consideraciones aquí

expuestas deben dar la posibilidad para que en posteriores investigaciones se profundice mucho más sobre elementos que sustentan la importancia de dar estatus moral a los animales, lo que conlleva un debate ético frente a la generación de una interacción cada vez más justa y respetuosa con ellos.

Sin embargo, hemos precisado también que la única forma en que es posible establecer una relación más justa en nuestra relación con los animales no humanos es considerarlos como seres dotados de una alteridad que los haga dignos de respeto y atención moral por parte nuestra. Hemos sustentado este argumento a partir de la consideración de que los animales tienen una capacidad de sintiencia tan digna de consideración moral como la nuestra, que los animales manejan los códigos de comunicación que requieren para satisfacer las necesidades propias de su mundo, y que los animales no humanos tienen la capacidad de interpelar a los humanos, siendo esto muestra de que, en su propio nivel, tienen una capacidad de pensamiento e iniciativa propios.

Las reflexiones desarrolladas hasta el momento se encuentran orientadas en el llamado a la abolición de las formas de crueldad animal. Desde las utilizadas en la ciencia en la experimentación animal para mejorar, sobre todo, la expectativa de vida y la calidad de la misma en los seres humanos, como los animales utilizados en actividades de recreación y esparcimiento. Nos referimos a los circos, y los numerosos lugares de recreación que tienen en los animales el centro de interés y los han convertido en un lucrativo negocio. Del mismo modo, la tauromaquia, peleas de gallos y perros y el sinfín de actividades en el que los animales son puestos al servicio de un lucrativo negocio que favorece, a excepción de ellos, a todos los demás involucrados en la cadena del negocio.

Por supuesto, también se hace referencia, a los millones de animales que mueren cada año en la industria de alimentos de las naciones, cuyos cadáveres o miembros son exhibidos para el negocio humano y cuyas carnes yacen en los platos humeantes puestos para la satisfacción y la saciedad humana.

En efecto, la auto atribuida superioridad del hombre frente a los no humanos se ha constituido en un obstáculo en la inclusión de estos últimos en nuestra órbita de consideración moral. Los animales poseen formas de pensar, sentir y

relacionarse que no son idénticas a las del humano, lo cual no las hace menos legítimas. Lo que sucede es que el ser humano ha asumido como base de su consideración moral los modos inherentes a su propia existencia y sus formas de relacionarse con el entorno. Así las cosas, busca hacer una equivalencia entre lo humano y lo no humano, subvalorando lo que resulta distinto a él. En esta dinámica los animales han sufrido un permanente desconocimiento de sus derechos, han sido entendidos como un objeto, con una alteridad inexistente.

El animal, entonces, no es inferior, no carece de pensamiento, autonomía o sintiencia, no es una máquina incapaz de comunicarse, no es un objeto. Claramente no es igual al humano, pero podría vivir en armonía y equilibrio con él, si el humano quisiera; solo sería necesario entender que diferencia no significa inferioridad y que el respeto puede ser un lenguaje universal inter especies. De hecho, el hombre no ha evolucionado solo, sino que en ese proceso se ha visto acompañado de los animales, quienes también forman parte de la historia, de la cultura, de la vida que el hombre ha desarrollado en el planeta. Y no solamente esto, sino que al igual que el hombre tienen capacidades, no son objetos, son seres con derecho a tener una vida que sea positiva para ellos y que no esté restringida al beneficio que le puedan brindar al ser humano. En conclusión, el animal no humano tiene que ser reconocido y respetado por lo que es en sí mismo, con toda su plena y legítima alteridad; solo así puede hacerse realmente justicia.

Este trabajo monográfico está circunscrito en la posición todavía emergente de clamor para que se haga justicia con los animales. Es un llamado a no causarles más daño y garantizar condiciones dignas para su existencia. Como cualquier otro clamor de justicia hecho a lo largo de la historia, requiere de un proceso paulatino que haga posible la transformación de patrones culturales y de hábitos presentes en el humano, en donde el animal ha sido visto como objeto y se ha instrumentalizado permanentemente en su beneficio.

Tal como sucedió en su momento con las luchas que buscaban la abolición de la esclavitud, la lucha de la mujer por el reconocimiento y el respeto por los derechos, la lucha por los derechos de las minorías étnicas, culturales, sexuales, religiosas, etc. la lucha por los derechos de los animales requiere el trabajo

esforzado y permanente por parte de quienes la consideran legítima. Esta lucha tiene la misma importancia de todas y cada una de las que el ser humano ha emprendido en la búsqueda de condiciones dignas para sí mismo y la eliminación de la injusticia o la discriminación.

Se ha mostrado que el reconocimiento de la interpelación que el animal no humano hace a la humanidad, tiene su sustento en la existencia misma del no humano. En este punto podría reconocerse también los aportes dados por la ciencia que dan cuenta de la capacidad de sintiencia en los no humanos, la cual ya ha sido abordada en el presente escrito. Es decir, los argumentos que podrían esbozarse para mostrar que el reconocimiento animal no es un asunto que pueda presentarse exclusivamente desde el campo de la filosofía o de forma particular desde la biología, sino que existen múltiples aspectos que merecen ser considerados y relacionados para facilitar la comprensión de cómo es posible pensar en la alteridad animal.

Para obtener la garantía de los derechos animales el primer paso que se ha tenido que dar es la no naturalización de conductas que implican maltrato o abuso por parte de un ser vivo frente al otro. El especismo ha naturalizado que los animales sean expuestos o todo tipo de vejámenes por parte del humano. Es así como se ha normalizado el ejercicio de prácticas profundamente crueles que involucran a los animales, siendo estas consideradas como un “mal necesario” en aras de satisfacer el bienestar de los seres humanos. El sacrificio animal es permanente en la industria alimenticia, en la medicina, así como en ciertas prácticas llamadas culturales, en las que los animales tienen una vida corta y miserable ya que el único fin de su existencia es satisfacer necesidades humanas.

El alcance de la propuesta que se presenta en el presente trabajo monográfico, es incidir en la transformación efectiva de constructos culturales presentes en cada individuo a través de los cuales se naturaliza o se justifica el maltrato a los animales. Esta normalización de la violencia hacia los no humanos parte de su no reconocimiento como sujetos morales. Por lo tanto, el objetivo no es simplemente exponer una propuesta ideológica, sino que, por el contrario, se busca incidir

drásticamente en la mirada que tengamos frente a los animales no humanos como seres dignos de nuestro respeto y atención.

La explotación animal es un lucrativo negocio en la industria alimenticia, y su uso en la industria de la ciencia es casi imprescindible. Por ende, no parece cercano todavía el día en que se ponga punto final a esta triste realidad, ya que no le resulta conveniente en ningún sentido a quienes dependen de ellos. Pero ello no es razón para dejar de insistir en la necesidad de avanzar hacia una nueva relación genuinamente respetuosa con las especies animales y de trabajar en pro de su concreción en la práctica en los distintos ámbitos de la actividad humana.

## Bibliografía

- Aristóteles (1988). *Política*. Editorial Gredos. España.
- Aristóteles (1992) *Investigaciones sobre los animales*. Editorial Gredos. Madrid.
- Benveniste, E. (2004) *Problemas de Lingüística General*. Editorial Siglo XXI. Argentina.
- Cuesta, L, Sánchez, K. (2007) *Aspectos éticos de la experimentación con animales*. Bioética. Recuperado de: <http://www.cbioetica.org/revista/72/722527.pdf>
- De la Puente, V. (2018) *Lenguaje humano y lenguaje animal*. Universidad de Oviedo. España.
- Deleuze, G y Guattari, F. (2004) *Mil Mesetas*. Ed. Pre-textos. España.
- Derrida, J. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta. 2008
- Descartes, R (1984) *Discurso del Método*. Ed. Alfaguara, Madrid.
- De Waal, F (2016). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender que los animales tienen inteligencia?* Editorial Tusquets. Barcelona.
- De Waal, F. (2022). *La Política de los chimpancés*. Editorial Alianza. España.
- Diski, J. *What I don't know about animals*. Yale University Press. Estados Unidos. 2010.
- Francione, G. (2007). Considerar seriamente la capacidad para sentir. Publicado en *De animales y hombres*. Universidad de Oviedo. España
- Gómez, A. (2021) El concepto de Umwelt de Jakob Von Uexküll: hacia una ontología del mundo animal. Publicado en Vol. 9 No. 11, de la Revista Internacional de Filosofía *Hodos*. Recuperado de: <http://revistaodos.org/hodos/index.php/journal/article/view/6>
- González, E. (2015) *Pensar los animales en Jacques Derrida*. Uned. España.
- Gruen, L. (2011) "Why Animals Matter?", en *Ethics and Animals: An Introduction*. Reino Unido. University Press, Cambridge.
- Gulick, R. (2004). Consciousness. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford encyclopedia of philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>
- Haraway, Donna (2019). Cuando las especies se encuentran. *Revista Tabula Rasa*, 31, 23-75. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.02>
- Igoa, J. (2008) *Lenguaje humano y comunicación animal*. Universidad Autónoma de Madrid.
- Johansson. S. (2002) *Animal communications, animal minds and animal language*. Tesis de licenciatura. Universidad de Land..

- Korsgaard, Ch. (2012) A Kantian Case for Animal Rights. In *Animal Law - Tier and Rect: Developments and Perspectives in the 21st Century*.
- Levinas, E. (1997). *Difficult Freedom Essays on Judaism*. Johns Hopkin Paper Backs Editions. United States of America.
- Levinas, E. (2002) *Totalidad e Infinito*. Ediciones Sígueme. Salamanca- España.
- Mc Coullough, L. (2011) *Derrida's strange animal*, en Journal for cultural and religious Theory, Vol. 11 No. 3 Los Angeles.
- Midgley, M. (1995) *Beast and Man*. Cornell University. New York.
- Nagel, T. (1974) ¿What is it like to be a bat? The Philosophical Review. Vol. 83 No. 4. Duke University. United States.
- Nussbaum, M. (2007) Las fronteras de la justicia. Paidós, España. Recuperado de: [https://www.academia.edu/6545437/Nussbaum Martha Las Fronteras de La Justicia](https://www.academia.edu/6545437/Nussbaum_Martha_Las_Fronteras_de_La_Justicia)
- Nussbaum, M. (2012) *Crear capacidades*. Paidós. España.
- Ordoñez, L. (2021) *Ríos que cantan, árboles que lloran*. Editorial Universidad del Rosario-Ediciones Uniandes.
- Outon de la Garza, S. (2020) *El abuso de los vulnerables convertido en Espectáculo*. Publicado en Naturaleza y vulnerabilidad. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Pollo, S. (2022). Defensa animal en una sociedad democrática. Ponencia presentada en el II Congreso de Derecho Animal. Alcaldía Mayor de Bogotá-Instituto Distrital de Protección y Bienestar Animal. Bogotá-Colombia.
- Puleo, A. (2022). Compañeros de viaje en la tierra. Ponencia presentada en el II Congreso de Derecho Animal. Alcaldía Mayor de Bogotá-Instituto Distrital de Protección y Bienestar Animal. Bogotá-Colombia.
- Regan, T. (1986) *The Case for Animal Rights*. Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- Singer, P. *Liberación Animal* (1990) 2nd Edition. New York, Avon Books,
- Tirapu, j, Pérez S, Bilbao, M. y Valero, P (2007) ¿Qué es la teoría de la mente? Revista de Neurología. España.
- Vanda, B. Edwards, C, Téllez, E. 2020 ¿Por qué importan el dolor y los estados mentales en los animales? Publicado en *Naturaleza y vulnerabilidad*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Vera, S (2001) *La filosofía del lenguaje en Wittgenstein y la cuestión del lenguaje privado*. En *Ciencia Ergo Sum* Vol. 8 Número 2. Julio-Octubre. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/104/10402110.pdf>

Von Uexküll (1942) *Meditaciones biológicas*. Impreso por Revista de Occidente. Madrid.

White, L. (2007) Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica. En *Revista Ambiente y Desarrollo* 23. Santiago de Chile.