

Jonathan Caudillo Lozano

Doctor en Filosofía de la Universidad Iberoamericana-UNAM. Becario del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM. Programa Universitario de Bioética, asesorado por el Doctor Ángel Alonso Salas.

Pensar (con) lo animal

Thinking (with) the Animal

Resumen

El presente artículo realizará un breve recorrido por algunos momentos importantes de la historia de la filosofía en la modernidad occidental, para articular un pensamiento con-lo-animal, entendido como relación con la alteridad de lo viviente. Sin duda, es imposible cubrir todas las referencias a la animalidad presentes en la filosofía de occidente, pero más allá de este intento, única y estrictamente académico, se encuentra de

fondo una perturbación que obliga a repensar la manera de entender la relación con el viviente animal. Lo animal nos permite comprender que estamos adscritos a una totalidad que nos genera asombro, una totalidad viviente que no podemos aprehender y que escapa a la medida de la subjetividad humana. En este sentido, lo animal aparece necesariamente como una alteridad inatrapable que irrumpe y exige ser pensada.

Palabras clave: animalidad, alteridad, antropocentrismo, cuerpo, estudios animales.

Abstract

This article will take a brief tour of some important moments in the history of philosophy in Western modernity, which allow articulating a thought with-the-animal, understood as a relationship with the otherness of the living. Undoubtedly, it is impossible to cover all the references to animality throughout Western philosophy, but beyond this attempt, solely and strictly academic, there is a disturbance in the background that for-

ces us to rethink the way of understanding the relationship with the living animal. The animal allows us to understand that we are attached to a totality that amazes us, a living totality that we cannot apprehend and that escapes the measure of human subjectivity. In this sense, the animal necessarily appears as an unattainable alterity that bursts in and demands to be thought.

Keywords: animality, otherness, anthropocentrism, body, animal studies.

*Con todos los ojos ve la criatura
lo Abierto. Sólo nuestros ojos están
como vueltos del revés y puestos del todo en torno a ella,
cual trampas en torno a su libre salida.
Lo que hay fuera lo sabemos por el semblante
del animal solamente; porque al temprano niño
ya le damos la vuelta y le obligamos a que mire
hacia atrás, a las formas, no a lo Abierto, que
en el rostro del animal es tan profundo.*

(Rilke, 1987, p. 105)

Pensar lo animal y con-lo-animal, nos coloca en una zona desconocida imposible de develar en su totalidad. Pese a que el conocimiento científico ha generado múltiples maneras de entender a los animales, esto no implica que se clausure cierto espacio de indeterminación en lo que se refiere a nuestra relación con ellos. Por ello, este texto pretende aproximarse a lo animal como una zona paradójica que se encuentra entre la cercanía y la lejanía simultánea. Aunque es posible comprender la etología y/o la biología del viviente animal, esto no supone que sea posible agotar lo animal, como una potencia del pensamiento, que nos abre a la alteridad de lo viviente no humano. Esta idea marca también un límite de la ciencia, y la necesidad de explorar en otros campos del conocimiento para considerar lo animal como una temática interdisciplinaria. En este sentido, lo animal aparece necesariamente como una otredad inatrapable, que muestra la vida como exuberancia cruda que excede la medida humana.

El relato de la modernidad tradicional que tiende a sujetar la reflexión ética a lo que puede ser objeto de conocimiento racional, y por lo tanto, identificable, calculable y, en muchos casos, domesticable, suscita infinidad de debates acerca de los deberes que el animal humano debe guardar respecto al animal no humano. El estatuto de humano suele responder a cuestiones más políticas que biológicas en la medida que puede haber vivientes humanos no reconocidos como tales, como en el caso de la esclavitud en la antigüedad y otras formas de esclavitud moderna como el tráfico de personas o diversos casos de abuso y desigualdad social. Es interesante que, en el imaginario legal, despojar a la persona de sus derechos implica animalizarla, reduciendo así lo animal a la lógica de la mera instrumentalidad. Nos encontramos en una época que exige un largo trabajo de puesta en crisis de los conceptos y de construcción de nuevas maneras de entender el mundo que nos permitan romper la relación de instrumentalidad que el animal humano ha construido con el resto de formas de lo viviente. Pascal Quignard en su libro *El odio a la música* recuerda la irrupción animal de la naturaleza:

¿No oyes “lo que ladra la naturaleza”? La naturaleza ladra, no “habla” (dicen), lo real no está provisto del sentido que sólo el imaginario y las instituciones simbólicas o sociales de los hombres parlantes anudan en el acecho aterrorizado del sonido. Lo que enuncia la naturaleza es, más allá de la queja o de la intensidad agresiva, un sonido realmente cínico, un sonido perro: un sonido no semántico nos precede en la garganta misma. *Lotrant, non loquutur*: “Ladran, no hablan”. Antes de todo significado preexiste el sonido zoológico que sobresalta el corazón. El ladrar del ladrido es el bramar. (1998, p. 45)

Lo viviente se aparece como rebasamiento, excedente, lo Abierto, prodigalidad vital ante la cual el animal humano queda asombrado y aterrado al darse cuenta que solo es una parte de una totalidad que es mucho más grande que él; en donde lo animal aparece como un umbral que le deja solo intuir esa desmesura de la que es parte. Lo animal nos permite comprender que estamos adscritos a una totalidad que nos genera asombro, una totalidad viviente que no podemos aprehender y que escapa a la medida de la subjetividad humana.

Lo animal, como la naturaleza, tiende a ocultarse, y este texto intenta rastrear las huellas del animal asumiéndolo como alteridad siempre elusiva. Además, se intentará mostrar que esta alteridad inatrapable opera en una doble superficie, es decir, el animal no humano frente a nosotros, pero también el animal no humano que somos. Dicho de otra manera, si asumimos la humanidad como una construcción histórica y política que ha servido de base para la formación de la subjetividad occidental, entonces hay que decir que estos procesos de subjetivación no agotan la multiplicidad vital que somos. En este sentido, los estudios animales nos permiten, además de rastrear las huellas del animal fuera de nosotros, aproximarnos al animal que somos, posibilitando la comprensión de que la “humanidad”, como noción occidental, no agota a lo viviente. Hay una extranjería que aparece en el animal frente a nosotros, pero también somos esa extranjería para nosotros mismos y seguramente para los otros. Por tal motivo, pensar (con) lo animal es pensar el límite de la subjetividad, como apertura a lo otro. En suma, pensar lo animal no es únicamente una cuestión que compete a la etología y la zooética, sino que es un desplazamiento ontológico que convoca a la ética, las artes, la política, la bioética, la biopolítica y, por supuesto, a la filosofía.

El hombre como ser moral y político en el mito de Prometeo de Platón y del hombre lobo

El mito de Prometeo es relevante porque es una de las bases más importantes para definir el ser del viviente humano en el imaginario de occidente, sin embargo, como cualquier mito, no carece de múltiples aproximaciones; es por eso que la versión platónica adquiere relevancia particular, ya que es ella la que define al hombre por sus capacidades políticas y morales. Pero esta separación y definición del ser de lo humano no solamente se encuentran en la apropiación platónica del mito de Prometeo, también están presentes en la figura del hombre lobo. Aproximarse a la versión platónica de Prometeo implica comprender una de las bases que construye la idea de la socialidad humana como algo que está en franca oposición con la *physis* y, por lo tanto, con lo animal. Asimismo, la emergencia del mito del hombre

lobo implica una transgresión de las leyes humanas que instaló, injustamente, la imagen del lobo como un ser salvaje y asocial. Cabe reiterar que el mito de Prometeo y su hermano Epimeteo, no tiene una interpretación única y mucho menos es sinónimo en sí mismo del encumbramiento del *anthropos*, de hecho, más adelante se hará el intento de desterritorializar esta interpretación en una dirección diferente.

En las diversas versiones del mito, entre las que destacan la de Hesíodo, el trágico Esquilo, y la del filósofo Platón, no es claro si Prometeo es creador de los seres humanos, pero sí puede verse que a este titán se le considera un amigo de la humanidad. Los dos hermanos, Prometeo y Epimeteo, llevan sus características en las raíces de sus nombres ya que Prometeo puede entenderse como aquel que ve antes: el previsor. Mientras que Epi-meteo es el que ve después. Tal vez es por esa razón que Epimeteo siempre pasa por el menos inteligente de ambos.

Son tres las instituciones de la cultura griega que son fundadas por el mito de Prometeo. La primera es el trato con la técnica por el robo del fuego; la segunda es la relación con los animales, ya que se define la práctica del sacrificio animal como una manera de relacionarse con los dioses; y, por último, la relación con la mujer, pues es el momento en el que aparece Pandora en el horizonte. Prometeo es una figura muy interesante en la medida en que es la presencia del pasado titánico que fue vencido por los dioses olímpicos, y los titanes son seres más cercanos a las fuerzas indómitas de la naturaleza que, en su desmesura, no están sujetas al antropomorfismo de los dioses olímpicos. Prometeo suele ser tomado como un *trickster* en el sentido de que poseía un espíritu rebelde y astuto, que parece estar en una especie de competencia de astucias con Zeus. Efectivamente, puede tomarse como su aliado, pero no como su súbdito, Prometeo es una fuerza desestabilizante que no responde a las aspiraciones jerárquicas del Crónida.

Así pues, cuando Zeus encarga a Prometeo establecer la manera en la que los seres humanos podrán comunicarse con los dioses a través del sacrificio animal, el titán organiza una treta que consiste en dar a escoger entre dos lotes, uno en el que había huesos y otro en el que había carne, logrando que los dioses escogieran los huesos, haciendo que el sacrificio consistiera en el humo de los huesos para los dioses, mientras la carne del animal se destinaba a alimentar a los seres humanos. Este episodio tiene muchas posibles interpretaciones ya que también se ha dicho que los huesos representan la eternidad y la carne la finitud, pero también la vitalidad animal. Como quiera que sea, el mito de Prometeo es el momento inaugural del sacrificio como manera en que los seres humanos se comunicarán con los dioses.

En respuesta a esta treta, Zeus decide negar a los humanos el fuego que se daba en los árboles, y el trigo, demostrando así que el problema de Zeus es más con Prometeo que con los seres humanos, ya que conoce el aprecio del titán por estos últimos. Los seres humanos aparecen de hecho como unos seres vulnerables que, sin el fuego, estarían destinados a la extinción. Prometeo finge indiferencia y sube al cielo, roba una semilla de fuego y se la regala a los seres humanos, pero en este punto hay que decir que no es el mismo fuego espontáneo que estaba en los árboles al que los seres humanos podían acceder con facilidad. Esta semilla de fuego robada por Prometeo es un fuego técnico que implica trabajo para poder conseguirlo y mantenerlo. Zeus despojó a los seres humanos del fuego celestial y espontáneo, conservando, gracias a Prometeo, el fuego laborioso, que requiere la técnica para mantenerlo vivo y permite cocinar la carne que el resto de los animales pueden consumir sin necesidad de cocción. El ser humano aparece como un ser tremendamente frágil en un mundo hostil en donde fundamentalmente se encuentra en desventaja respecto al resto de los animales.

Para Jean-Pierre Vernant: “A causa de su carácter extraordinariamente ambiguo, el fuego subraya la especificidad del hombre, sugiere incesantemente tanto su origen divino como su condición bestial, depende de los dos, al igual que el propio hombre” (Vernant, 2007, p. 71). Por un lado, el fuego marca la vulnerabilidad y fragilidad ontológica del animal humano, pero, por otro lado, y es aquí donde estriba la ambigüedad, el acceso al fuego otorga la especificidad del animal humano que lo conecta con lo divino.

En esta fascinante interpretación se puede ver cómo hay un carácter ambiguo en la humanidad al encontrarse en la zona intersticial de lo divino y lo animal. En este sentido, hay que tener siempre presente que, en las culturas primigenias, occidentales y no occidentales, la relación entre lo divino y lo animal se encuentra siempre en estrecha correspondencia. Pese a esto, en la interpretación platónica encontramos algo muy diferente.

Por su parte, la versión de Platón nos muestra cómo la vida humana en principio se encuentra atravesada por la carencia, principalmente en comparación con el resto de los animales, pues el ser humano no tiene garras, ni colmillos, ni pelaje que lo proteja de las inclemencias de la naturaleza, ya que todos estos dones fueron despilfarrados por Epimeteo, a quien Prometeo transfirió la encomienda divina de la repartición de los diversos dones:

A los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba

ba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada. [...] Pero, como no era del todo sabio, Epimeteo no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana y no sabía qué hacer. (Platón, 1985, pp. 524-525)

Prometeo al darse cuenta de los errores de Epimeteo roba el fuego a Hefestos y Atenea para proteger a los seres humanos. Los vestigios en las versiones de Hesíodo y Homero parece que concluyen esta parte del mito aquí, sin embargo, Platón lo reformula al considerar que el fuego no es suficiente para que el ser humano pueda vivir en sociedad. Digamos que, para Platón es importante el fuego, que en la cultura griega se convirtió en símbolo de la cultura en tanto vida humanizada, pero no es suficiente para comprender y ejercer la vida política entre los seres humanos. En la versión platónica del mito, Zeus interviene otorgando los últimos dones necesarios para que los seres humanos logren vivir en sociedad pues les obsequia la moralidad y la justicia:

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?» «A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. (Platón, 1985, p. 414)

Podría parecer una sutileza, pero la entrada de Zeus en el relato y la entrega de los dones políticos implica que dichos dones son exclusivamente humanos, de tal suerte que se abre una brecha jerárquica importante entre el ser humano y el animal. Este último se vuelve símbolo de la vida salvaje, en donde no es posible ninguna forma de socialidad, ya que ella está destinada al ser humano, no solamente como diferencia específica sino como privilegio de especie. La intervención de Prometeo se encuentra orientada a equilibrar la relación del ser humano con la hostilidad de la *physis*, pero la intervención de Zeus en la versión platónica hace suponer que la posibilidad de vivir en sociedad, en la *polis*, es exclusivamente humana, no animal, lo que permite entender la base de la que emerge la manera en que el ser humano se define a sí mismo a partir de lo que le quita a los animales.

En otras palabras, el platonismo se encuentra en la base de la facción del humanismo que se define en lo que no es animal.

Entonces, es posible constatar esta división entre la socialidad política y su exterior salvaje, al analizar la figura del hombre lobo, el rey Licaón de Arcadia. La lectura política de la licantropía, desde el pensamiento platónico, introduce con poderosa contundencia la imagen del lobo como símbolo de lo salvaje, de la transgresión a la ley, y de lo animal como lo que está fuera de ella. Licaón era un rey muy querido por su pueblo, al que ayudó a abandonar la vida salvaje que habían llevado hasta entonces. Fundó la ciudad de Licosura, una de las más antiguas de Grecia, y en ella erigió un altar a Zeus Liceo. Su apasionada religiosidad le llevó a realizar sacrificios humanos, lo que degeneró en su posterior metamorfosis que, según Ovidio, llegó al punto de sacrificar a todos los extranjeros que llegaban a su casa, violando así la sagrada ley de la bendita hospitalidad. La metamorfosis de Licaón, hijo de pelago, se encuentra muy conectada con el castigo y la transgresión. En la versión de Platón, y siguiendo con los elementos que pueden verse en su manera de entender el mito de Prometeo, puede encontrarse en su libro *La República*, la referencia al licántropo en los siguientes términos:

Quando el que está a la cabeza del pueblo, teniendo consigo a la multitud perfectamente sumisa, no se abstiene de verter la sangre de hombres de su propia raza y, mediante acusaciones injustas, procedimiento caro a los de su especie, los arrastra ante los tribunales y mancha su conciencia haciéndoles quitar la vida y gustando él mismo, con lengua y boca impías, la sangre de sus parientes; cuando destierra y ata, prometiendo la condonación de deudas y un nuevo reparto de las tierras, ¿no es acaso inevitable que ese hombre perezca a manos de sus enemigos o que se haga tirano y se convierta en lobo? (Platón, 1988, p. 414)

La mención que Platón hace de Licaón pone especial atención en la figura del gobernante que se convierte en tirano al dejarse llevar por las pasiones que lo corrompen. Por tal motivo, para Platón no es posible gobernar a los otros sin gobernarse a sí mismo. Vale la pena notar que en esta caracterización del tirano que violenta las leyes de la *polis*, el lobo termina seriamente difamado. En consecuencia, al caracterizar al tirano que se deja llevar por las pasiones como un lobo, aparece la imagen de lo animal como aquello que imposibilita la vida política, una especie de estado de naturaleza que está en la base de los impulsos violentos y crueles del ser humano. La licantropía es la manifestación de una carnalidad indómita, pasional y bestial, contraria a la realidad espiritual que debe cultivar el filósofo platónico. Es así como se instala en occidente la idea del *ántropos*. La humanidad, como condición de la vida en sociedad, que solo

puede constituirse a condición de clausurar lo animal. Es precisamente el dualismo platónico entre el alma y el cuerpo, como dos realidades que se oponen, lo que servirá como base en el imaginario de la modernidad tradicional para asociar la razón, las virtudes morales, y la posibilidad de vivir en sociedad, con la realidad trascendental del alma, mientras que el cuerpo se encuentra sujeto a las pasiones, el deseo y, en último caso, a la animalidad como realidad violenta y cruel.

Biopolítica del cuerpo y lo animal

Siguiendo con las repercusiones del dualismo platónico en las ideas políticas de occidente, el filósofo italiano Roberto Esposito en su libro *Personas, cosas, cuerpos* hace un análisis genealógico de la noción de persona que se encuentra muy cerca de la lógica con la que aborda el problema de la comunidad en libros como *Communitas, Immunitas* y otros más. La noción de persona, ha ido adquiriendo con el paso del tiempo, connotaciones metafísicas, por su relación, tanto con el discurso cristiano, como con el paradigma antropocéntrico. Por otro lado, en el pensamiento occidental la articulación jurídica y social de la persona conlleva elementos éticos que difieren de la manera en la que se construyen las relaciones con las cosas. Sin embargo, las perspectivas bioética y biopolítica, implican necesariamente repensar las relaciones entre personas, animales y cosas de cara a desmontar las relaciones de dominación con lo viviente.

Entre las problemáticas que están en la base del trabajo de Esposito, puede verse el intento de determinar el estatus del cuerpo, ya que, nunca termina de coincidir, ni con la persona, ni con la cosa. En este punto, Esposito está siguiendo la tradición occidental que de alguna forma ya presupone al ser humano como un sujeto escindido, en la oposición del cuerpo y el alma, como es en el caso de la filosofía platónica, y cristiana posteriormente, hasta la *res cogitans* y *res extensa*, en la filosofía cartesiana. Esta misma escisión aparece en el problema de la persona –que, como se sabe, viene del griego *prósopon* que significa “delante de la cara”, máscara—y se encuentra en la base de la relación con el cuerpo y las cosas. Por tal motivo, la concepción del modo de ser humano en occidente implica inherentemente una escisión interna que desactiva cualquier intento de pensarlo como unidad.

Es así como, en el trabajo de Esposito se muestran los elementos histórico-jurídicos del concepto de persona para poder problematizar algunas de sus implicaciones. En dicho texto se toma como punto de arranque el derecho romano con el texto *Instituciones de Gayo*, en el cual se articuló la diferencia entre persona y cosa, partiendo de una, aparentemente simple, afirmación: una persona es una no-cosa. Sin embargo, en esta primera

aproximación, la relación que hay entre persona y cosa es de dominación instrumental, en otras palabras, solo goza del estatus de persona aquel que posee cosas. De tal suerte que, las cosas son consideradas “tácitos esclavos, ciegas y extrañamente sigilosas” como Esposito lo caracteriza usando una frase de Borges.

En una referencia clara a Heidegger, Roberto Esposito muestra que las cosas son las que están a la mano del ser humano y que utiliza para sobrevivir. Dicho de otra manera, la noción de persona nace de una figura jurídica que se consolida en la propiedad de las cosas y en el uso de ellas, la escisión entre el cuerpo y la persona, implica que la persona no puede identificarse con el cuerpo, ya que el cuerpo se mueve en una zona de indiscernibilidad con el viviente animal que, en el mundo antiguo, implicaba la posibilidad de cosificación. Como en la esclavitud que, precisamente, está definida por la imposibilidad de poseer cosas, y al mismo tiempo ser cosificado. La persona es un enmascaramiento que no coincide con el cuerpo, pues la persona es el elemento socio-espiritual, y se define por la posibilidad de poseer cosas y usarlas, incluyendo el cuerpo propio y de otro. Roberto Esposito lo señala de la siguiente manera:

Persona no era el individuo como tal, sino solo su estatus jurídico, que variaba en función de sus relaciones de poder con los demás. Así pues, no es sorprendente que, cuando los romanos se referían a su papel en la vida, usaran la expresión *personam habere* (literalmente “tener una persona”). Persona no era lo que uno es, sino lo que uno tiene, como una facultad que, precisamente por esta razón, también se podía perder. Por eso, en contra de lo que habitualmente se asume, el paradigma de la persona no producía una unión sino una separación. Separación no solo a unos de otros en función de ciertos roles sociales, sino también al individuo de su propia entidad biológica. (2017, p. 43)

La persona está definida por las relaciones de poder que establece con los otros, las cosas y consigo mismo, ya que el propio cuerpo y la persona están separados, de tal manera que la relación entre cuerpo y persona pasa también por las coordenadas de la objetualidad. Es en este sentido que Esposito pensará que el paradigma de la persona es lo que ha permitido que una parte de la humanidad sea súbdita de otra, extendiendo esta forma de sujeción al viviente no humano, pues las relaciones de sometimiento se encuentran a la base de la historicidad legal del concepto de persona. Pero siguiendo con la bifrontalidad de lo animal. La escisión constitutiva de la persona supone también una especie de relación interiorizada de dominación en donde, ser persona, implica someter esa parte animal propia de la

base carnal del viviente humano que, dentro de la modernidad tradicional, debe ser domesticada, para poder conformarse ética y políticamente como persona. En palabras de Esposito:

En la filosofía moderna, hasta Kant y después de él, esta relación de dominación se reprodujo en la descomposición de la identidad subjetiva en dos núcleos asimétricos, uno de los cuales estaba destinado a regir al otro de acuerdo con su propio juicio inflexible. Apenas sorprenderá, en una concepción de este tipo, que el ser humano sea considerado un compuesto de animalidad y racionalidad, clasificable como persona solo en la medida en que sea capaz de dominar al animal que habita en él. El hecho de que el animal interior coincida con la esfera corporal, sujeta de forma natural a los instintos y pasiones, explica su exclusión de la esencia completamente humana. (2017, p. 28)

Es por esta razón que no se puede pensar en la persona como equivalente de ser humano, ya que existe un elemento en el viviente humano, su realidad carnal, que lo pone en una zona común con el viviente animal, y que su reconocimiento como persona solo es posible a menos que ejerza esta relación consigo mismo en términos de autodominio. Cabe destacar que, aquí hay una impronta del dualismo platónico que presupone las pasiones y todo lo referente a lo corpóreo, como una raíz violenta que impide la vida política.

En otras palabras, lo animal aparece como un frente doble de la alteridad viviente, que debe ser sometido para la emergencia de lo propiamente humano, cuya manifestación político-jurídica es la persona. Debido a esto, el estatuto de humano y de persona, responde a condiciones de poder históricas y políticas. Para Esposito, la emergencia del sujeto de derecho pasa por un proceso de des-animalización, en la medida que el ser humano se define por el trabajo, entendido como lucha por el dominio y transformación de la naturaleza, cifrada por la oposición en los siguientes términos:

Tanto es así que a esa oposición –a su sostenimiento y su profundización– está vinculado el destino del progresivo desarrollo de la justicia en sus formas más maduras y resueltas: sólo siendo cada vez más humano –es decir, cada vez menos condicionado por el trasfondo biológico originario– el derecho ampliará sus fronteras para abarcar a un creciente número de individuos. Sólo emancipándose de la coacción animal a la supervivencia restituirá a, la vida su dimensión humana más auténtica. (Esposito, 2009, p. 163)

De esta manera, Esposito muestra cómo es que opera en el territorio de lo jurídico el supuesto de la animalidad como estado de naturaleza

salvaje que debe ser domesticada y dominada, para poder dar paso a una socialidad, que aparece como una propiedad exclusivamente humana.

Lo animal como puesta en cuestión de la centralidad humana

*Y donde nosotros vemos futuro, allí ve él Todo
y a sí mismo en Todo y a salvo para siempre.
Y, sin embargo, en el animal vigilante, cálido
hay peso y la inquietud de una gran melancolía.*

(Rilke, 1987, pp. 107-108)

El filósofo francés de origen argelino Jacques Derrida aborda la cuestión de lo animal desde una clave que se abre desde el título de uno de sus textos más trabajados en los estudios animales: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, y que es fundamental para deconstruir el relato antropocéntrico, que define lo humano a partir de todo aquello que el animal “parece” no tener, y que funda la lógica dualista que atraviesa la relación con lo animal. El título de dicho texto juega precisamente con la simultaneidad de ser y seguir, y remite a la doble superficie de lo animal que se mencionó anteriormente, seguir lo animal no significa solamente seguir una otredad que pareciera fuera de nosotros, sino también, la otredad que somos, lo animal como flujo viviente, es una alteridad inatrapable que somos y que nos conecta con el viviente animal no humano. Seguir, en este caso, implica examinar e investigar, pero también abrirse a la experiencia sensible y corpórea de esa otredad que nos circunda y que al mismo tiempo somos nosotros mismos.

La reflexión derridiana se inserta en la deconstrucción de los relatos y metafísica, occidentales que han configurado lo propio del hombre, en detrimento de lo que se le priva al animal. Y es que parte de los mecanismos discursivos que caracterizan al antropocentrismo se encuentran fundados en la definición del modo de ser humano a través de capacidades que se consideran propias, por oposición a las características animales.

Por ejemplo, características como la razón, el alma, el lenguaje o *logos*, la civilización y la técnica son propiedad de lo humano, y se oponen al instinto, la carnalidad, la pasión y el deseo animal. Pero estos mecanismos discursivos no funcionan únicamente como una manera de operar un dualismo jerarquizante que se encuentra a la base de las formas de explotación y sometimiento del viviente animal, sino que se vuelven también cualida-

des políticas que justifican formas de exclusión del viviente humano que políticamente no es reconocido como tal. Muchos de los debates entorno a la discapacidad mental o física, están anclados en criterios que privilegian una concepción racionalista, lógica y calculable del mundo, por encima de capacidades afectivas. El pensamiento feminista, por su parte, ha denunciado la manera en la que estas características de lo humano, en el discurso antropocéntrico, también han funcionado como formas de exclusión de las mujeres o esclavos que históricamente no tuvieron el estatuto de humanos. La bifrontalidad de lo animal, no solo se refiere entonces a la cuestión de los estudios animales en su sentido bio-zoológico, sino en el horizonte biopolítico que pone en cuestión las maneras en las que se juega políticamente el estatuto de lo humano para cualificar la vida, y la distribución de formas de violencia normalizada.

La deconstrucción derridiana permite tomar distancia crítica de la manera en la que estos discursos se dan por verdades cotidianas inamovibles, permitiendo la irrupción del sentido como multiplicidad viviente en las palabras. Esta manera de hacer visible la multiplicidad inicia con la crítica al concepto “el animal”, en principio porque este concepto clausura la multiplicidad del modo de ser del viviente animal no humano, como si el reptil, el felino, el canino, fueran lo mismo y pudiéramos encerrar esta prodigalidad en el concepto “animal”. Los estudios críticos derridianos muestran cómo en el concepto tradicional de animal hay un cierre a la multiplicidad y al devenir. La cercanía y lejanía del ser y seguir, de lo animal, es para Derrida un esfuerzo por pensar lo que nos antecede, el animal está ahí con anterioridad, no cronológica sino ontológica, en palabras del filósofo argelino:

El animal está ahí antes que yo, ahí a mi lado, ahí delante de mí —de mí, que estoy si(gui)endo tras él—. Y así pues, también, puesto que está antes que yo, helo aquí detrás de mí. Me rodea. Y desde este ser-ahí-delante-de-mí se puede dejar mirar, sin duda, pero —la filosofía lo olvida quizás, ella sería incluso este olvido calculado— él también puede mirarme. Tiene su punto de vista sobre mí. El punto de vista del otro absoluto y esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato. (Derrida, 2008a, p. 26)

La filosofía moderna, en la medida que se sometió a las coordenadas del sujeto y el objeto, expulsó al animal a una objetivación que dependía de la observación de un sujeto el cual, en su voluntad de saber, domesticó al animal sometiendo su alteridad a sus criterios de conocimiento. Esta expulsión de lo animal no solo opera en la relación con el viviente no humano, sino con la animalidad intrínseca en el viviente humano. Pero, Derrida es-

talla esta distribución de lugares, y las relaciones de poder que implican, al pensar en la mirada del animal, que precisamente pone en crisis la relación de sujeto y objeto, e irrumpe como alteridad radical.

Sin duda, este mecanismo discursivo no se limita a la cuestión de los animales o lo animal, (enunciado en neutro, como intento de mantener pulsante esta multiplicidad inabarcable) sino que de hecho pareciera que la razón conceptual tradicional, invariablemente opera clausurando la multiplicidad, el devenir y la diferencia, tal como ya había sido denunciado por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

Todo concepto se genera igualando lo no-igual. Del mismo modo que es cierto que una hoja nunca es totalmente igual a otra, asimismo es cierto que el concepto hoja se ha formado al prescindir arbitrariamente de esas diferencias individuales, al olvidar lo diferenciante y entonces provoca la representación, como si en la naturaleza, además de las hojas, hubiese algo que fuese la “hoja”, una especie de forma primordial, según la cual todas las hojas hubiesen sido tejidas. (2011, p. 193)

Pensar en conceptos es un acto de violencia en la medida que se pierde de vista la tendencia del concepto a clausurar la exuberancia de lo viviente. Es a esto a lo que se refiere al hablar de logocentrismo, entendiéndolo como este mecanismo discursivo conceptual que caracterizó a cierta manera de entender a la filosofía en la modernidad tradicional. Debido a esto, pensadores como Nietzsche, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, y el mismo Derrida, tienden a una expresión del pensamiento más ensayística, poética y literaria, pues es un gesto que asume la imposibilidad de las palabras para captar la realidad moviente. A esto se refiere Derrida cuando propone la noción *animote*, como una manera de mantener a la vista la multiplicidad en devenir que es inherente al viviente animal.

Lo viviente en su devenir es siempre rebelde a todo intento de captura mediante el concepto, es en esta clave que Derrida regresa a la escena bíblica como episodio inaugural de la sujeción del animal a la enunciación humana:

19. Formó, pues Jehová Dios de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y trájolas a Adam, para que viese cómo le había de llamar; y todo lo que Adam llamó a los animales vivientes, ese es su nombre. 20. Y puso Adam nombres a toda bestia y ave de los cielos y a todo animal del campo. (La Santa Biblia, versión Casiodoro de Reina, Génesis 2: 19-20)

Siguiendo muy de cerca a Maurice Blanchot, Derrida enfatiza en la manera en que el acto de nombrar hace parte de una forma de apropiación de lo otro, en la medida que se clausura su diferencia. La razón conceptual en su sentido logocéntrico, es el eco del esfuerzo humano por someter la radical alteridad de lo viviente a la medida humana. Dicho esfuerzo se encuentra en la base de diversas prácticas de violencia y exclusión; sin embargo, para Derrida, pareciera que no se trata únicamente de que dichas prácticas se encuentran fundamentadas en un conjunto de saberes que las legitiman, en el sentido del pensamiento de Michel Foucault, sino que el lenguaje se encuentra capturado por una metafísica que lo lleva a operar como dispositivo discursivo de sujeción que acciona desde el acto, en apariencia inocente, del nombrar. Además, Derrida señala:

Sobre todo, por otra parte, este dar nombre a gritos sigue siendo a la vez libre y vigilado, bajo vigilancia, bajo la mirada de Yahvé-Elohim que, sin embargo, no interviene. Deja a Adán, deja al hombre, al hombre solo, Ish sin Ishá, la mujer, le deja gritar libremente los nombres. Le deja entregarse solo a las denominaciones. Pero aquél espera al hombre solo a la vuelta de la esquina, lo vigila con una mezcla de curiosidad y autoridad. Dios observa: Adán es observado, está en observación, nombra bajo observación. (2008a, p. 32)

Este fragmento hace referencia a una vivencia con la que Derrida abre su texto en donde justo después de bañarse, su gata lo observa mientras está vistiéndose, lo que lo lleva a darse cuenta de su desnudez y de que está siendo visto por el viviente animal. Esto lo lleva a pensar que la manera en la que la discursividad moderna se para frente al animal es desde la lógica del sujeto que mide, calcula y estudia su objeto, sujeto que conoce y habla de su objeto de conocimiento como lo es el animal, y que, en este lugar seguro de inmunización ante la alteridad animal, jamás es interrogado por la mirada de lo animal. Lo que Derrida muestra es que lo animal, es la irrupción de la radical alteridad de lo viviente, pero que no solo tiene que ver con la manera en la que tratamos con los animales, sino con la forma en la que nos comportamos ante lo otro. En este sentido, reducir la cuestión de lo animal únicamente a los animales, como realidad exterior, representa un peligro para el verdadero desplazamiento ontológico que la cuestión convoca. Ya que la bifrontalidad animal no se trata solo del animal que sigo, sino del animal que soy, de la alteridad que se manifiesta como un extrañamiento constituyente de lo humano, que exige una apertura ética a lo extranjero.

Por su parte, Gilles Deleuze en el texto *Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible* del libro *Mil Mesetas*, aborda la cuestión desde el problema del lenguaje, la desterritorialización de lo humano y su supuesta centralidad metafísica. En el pensamiento deleuziano lo animal no es reductible al discurso científico, sino que irrumpe como alteridad en devenir

para el simbolismo y la poesía. El pensamiento deleuziano no se encuentra anclado en la articulación tradicional del concepto que pretende capturar lo otro, sino que asume toda construcción conceptual más como una creación poética, es decir, desde la imposibilidad del lenguaje para captar el flujo de lo viviente.

Para Deleuze, la cuestión de lo animal aún se encuentra capturada por la estructura metafísica jerarquizada que tiende a presuponer el lugar privilegiado del ser humano. Sin embargo, lo animal no solamente es una alteridad viviente en devenir, sino que además es una fuerza que desestabiliza toda estructura de la subjetividad. A partir de una ontología cercana a la de Henri Bergson, Deleuze toma distancia crítica de la metafísica que atraviesa todos los discursos sobre la vida, y la evolución, rompiendo la manera jerárquica de organización de lo viviente, y asumiendo, no solo su flujo rizomático constituyente sino la imposibilidad de capturarlo en una estructura teórica definitiva. En cierto sentido, el problema del devenir es una discusión con la lectura preponderante en la modernidad tradicional entorno a la *mimesis*, y su reducción a la simple imitación que supone un modelo a imitar. Sin embargo, para Deleuze repensar la *mimesis* desde una ontología de la multiplicidad y el devenir, fisura el monolito de la imitación para centrarse en el devenir como un acontecimiento de ex-centricidad, en el sentido de salida de cualquier centralidad metafísica que sujete la pluralidad de lo viviente a un eje rector de dominación, como lo ha sido el ser humano y sus exigencias. La ontología deleuziana del devenir, desterritorializa lo viviente en tanto multiplicidad de flujos, de allí que, el devenir-animal es, precisamente, la experiencia de una desubjetivación humana que vive el acontecimiento de la irrupción de lo vivo, no humano, que permanentemente lo trastoca.

Entonces, la cuestión del animal en Deleuze, es la puesta en cuestión de las maneras en las que la metafísica de la centralidad humana y la razón instrumental, atraviesan las formas que tenemos de pensar la vida, y las prácticas éticas, estéticas, y políticas que resultan de ello. Tal como lo menciona Deleuze al ponerse la máscara del bergsoniano:

Devenir no es una evolución, o al menos no es una evolución por descendencia y filiación. El devenir no produce nada por filiación, cualquier filiación sería imaginaria. El devenir siempre es de otro orden que el de la filiación. El devenir es del orden de la alianza. Si la evolución implica verdaderos devenires es en el basto dominio de las *simbiosis* que pone en juego seres de escalas y reinos completamente diferentes, sin ninguna filiación posible. Hay un bloque de devenir que atrapa a la avispa y la orquídea, pero del que ninguna avispa-orquídea puede descender. (Deleuze y Guattari, 2008, pp. 244-245)

El devenir-animal, no debe tomarse únicamente como una fabulación que no tiene efectos en las maneras de vivir, muy al contrario, el devenir-animal es real, produce efectos concretos ya que es la irrupción de la alteridad viviente como virtualidad, es decir como multiplicidad de posibles que buscan su actualización. No hay filiación sino alianza, porque para Deleuze la configuración familiarista, que en cierta forma está cifrada por el complejo de Edipo, supone una distribución de lugares jerárquicos que capturan los flujos deseantes y limitan las relaciones a la semejanza dejando fuera la alteridad de la diferencia, de tal manera que las relaciones con lo vivo acaban por fundarse en una estructura vertical de dominación. Sin duda, esta interpretación del complejo de Edipo no deja de ser controversial, y rebasa los objetivos de este trabajo indagar en ella, sin embargo, baste por ahora reconocer que la crítica deleuziana está enfocada en cortocircuitar la estructura de dominación que no solamente opera en el territorio de la política, sino que captura diversos territorios de la experiencia, como los saberes y las ciencias, e incluso en ámbitos más íntimos, como el deseo.

Ahora bien, el intento de la filosofía de Deleuze se enfoca en operar un desplazamiento ontológico que ponga en crisis la supuesta superioridad y centralidad metafísica del ser humano, para situarlo como parte de los procesos de lo viviente en su totalidad. Debido a esto, la subjetividad del viviente humano, sus movimientos, devenires y afectos, ya no se atribuyen a una esencia humana incondicionada, sino que son parte del juego de fuerzas e intensidades de lo vivo. Esta copertenencia del viviente humano con los devenires de la vida toda, abre para Deleuze una perspectiva vitalista de la cultura en la medida que esta no es el resultado de una oposición radical con la *physis*, como se pensó en la modernidad tradicional a partir del dualismo platónico, sino que la vida humana y sus formas de socialidad son una intensidad de los procesos de lo viviente, en donde lo animal aparece como fenómeno de borde, que permite entender la cultura como pluralidad y devenir. No obstante, el hecho de que esta totalidad viviente esté presente en cada singularidad, no implica que esta última pierda su carácter propiamente singular. La simbiosis es la imagen de una singularidad que se articula en el permanente devenir-con-lo-otro. No se trata de una anulación de la parte por el todo. Por el contrario, para Deleuze, su concepción de lo animal se articula en el concepto de *anomal*, ya que actualiza la paradoja de la radical individuación que solo se constituye por su permanente relación con la alteridad del mundo circundante:

En resumen, todo Animal tiene su Anomal. Queremos decir: todo animal considerado en su manada o su multiplicidad tiene su anomal. Se ha podido señalar que la palabra “anomal”, adjetivo caído en desuso, tenía un origen muy diferente de “anormal”: a-normal, adjetivo latino sin sustantivo, califica lo que no tiene regla o que contradice la regla, mientras que, “an-omalía”, sustantivo griego que ha

perdido su adjetivo, designa lo desigual, lo rugoso, la asperidad, el máximo de desterritorialización”. Lo anormal sólo puede definirse en función de caracteres, específicos o genéricos; pero lo anomal es una posición o un conjunto de posiciones con relación a una multiplicidad. (Deleuze y Guattari, 2008, p. 249)

Pensar la anomalía en oposición a la anormalidad es para Deleuze una manera de hacer una crítica a la relación de lo viviente y la norma en cuanto medida humana. En la modernidad tradicional, lo anormal supone una regla general de regularidad que no se cumple, de tal suerte que lo homogéneo, lo estable, o invariante, es relacionado con lo normal, pero la emergencia de toda diferencia que ponga en tela de juicio los criterios de regularidad, es tomada como anormal, e incluso monstruosa. Esta problemática relación entre lo homogéneo y lo heterogéneo atraviesa distintos campos de la experiencia, tanto en la cotidianidad, como en los diversos saberes, tales como las ciencias de la vida, o las humanidades. La emergencia de la otredad en su diferencia es tomada como anormal en la medida que trastoca los criterios de medición y regularidad, los cuales mantienen cierto estado ordenado de cosas. Anne Sauvagnargues en su texto *Deleuze, del animal al arte*, señala la diferencia entre anormalidad y anomalía, en los siguientes términos:

Lo anormal y no anómalo deben ser distinguidos como dos usos de la norma: “anormal” es un término apreciativo, devaluativo, e implica la referencia a un valor que no se cumple, mientras que “anómalo” viene del griego anomalía, y significa “desigualdad, aspereza”, opuesto a lo liso, a lo llano, termino puramente descriptivo que no incluye la idea de desorden o irregularidad, sino únicamente de “lo insólito”, lo desacostumbrado. (2004, p. 54)

Así, lo anormal conlleva una carga valorativa en donde la diferencia adquiere un carácter de negación de la regla que ordena una realidad. En cambio, la anomalía es la afirmación de una variación, que aparece y se afirma en su diferencia. Lo anomal en el pensamiento de Deleuze, es el intento de pensar lo vivo como una totalidad que, al exceder la medida humana, exige una apertura a la multiplicidad y la variación, para intentar aprehender lo vivo como aquello que, en su pluralidad, fisura los esfuerzos de la racionalidad instrumental por sujetarlo a la lógica de la regularidad. En este aspecto, es clara la impronta nietzscheana en el pensamiento deleuziano, ya que este último intentó repensar la posibilidad del concepto desde una ontología de la diferencia que no intenta igualar lo desigual. Lo animal aparece entonces como la manifestación de la variación de las intensidades de lo vivo que exigen pensar lo singular en su diferencia, y no como excepción a una regla que se presupone única e inamovible. Sin duda, la construcción de criterios de orden y normatividad, es inevitable, pero pensados desde la multiplicidad de lo viviente, adquieren una carácter procesual y fluctuante.

En definitiva, el singular anómalo, es uno y múltiple simultáneamente, porque es la zona de múltiples entrecruzamientos de fuerzas que permiten su devenir. El anomal no tiene nada que ver con una individualidad cerrada sobre sí misma, fundada en alguna esencia metafísica que la hace ser lo que es, sino que es la singularidad múltiple en permanente movimiento, pues su ser es relación con lo viviente que la constituye junto con su mundo circundante. Lo animal, es individuación, singularidad que es en relación. Un lobo, en tanto anomal, es la manada, y la manada es un lobo, y la manada no responde a la estructura jerarquizante de las concepciones familiaristas de la estructura humana, sino a las alianzas de la transversalidad heterogénea de lo vivo. Lo uno y lo múltiple simultáneamente. Es por esto que el anomal es un conjunto de posiciones en relación a una multiplicidad en la manada.

Los mundos de lo animal

*Vueltos siempre a la creación, vemos
sólo sobre ella el reflejo de lo libre,
oscurecido por nosotros. O que un animal,
un animal mudo, levanta la vista, tranquilo atravesándonos.*

(Rilke, 1987, p. 107)

El biólogo y filósofo alemán Jakob Johann Von Uexküll se caracterizó por pensar lo animal de una manera que él mismo consideró opuesta a la lectura hegemónica del darwinismo que dominaba en su época. Su relevancia está marcada por la manera en la que su concepción de lo animal no solo se encuentra centrada en el individuo, sino que lo animal se encuentra en coordinación con su mundo circundante. En otras palabras, hablar de lo animal implica una relación entre el modo de ser del viviente animal y el medio, entendido como multiplicidad de marcadores de percepción al que el animal da sentido.

En su libro *Ideas para una concepción biológica del mundo*, considera que el darwinismo se convirtió en una especie de religión para los biólogos y en general para el conocimiento científico. Una de las ideas más criticadas por el biólogo alemán es la idea de la competencia de las especies, y el paradigma beligerante de la lucha por la existencia, ya que la idea de la competencia solamente puede sostenerse si las especies se encuentran persiguiendo el mismo objeto. Por ello, Uexküll considera que las especies

animales se relacionan entre ellas desde la multiplicidad y diferencia de sus mundos circundantes, de tal suerte que no perciben las cosas de la misma manera.

El pensamiento de Uexküll sobre la relación entre el animal y su mundo, es una reelaboración de la manera de entender la naturaleza, que aparece como una crítica a la concepción moderna de ella como un permanente campo de guerra. No es que su pensamiento niegue tajantemente que existan luchas en el mundo biológico, pero no concede que ese sea el motor metafísico que echa andar las relaciones de la naturaleza:

Las condiciones de existencia son tan diversas como los mismos seres vivos. Cada animal, cada planta tiene sus especiales condiciones de existencia, que en parte no pueden serle disputadas en modo alguno. Bien se comprende que por todos lados hay en la Naturaleza relaciones entre vecinos y compañeros, las cuales distan mucho de ser siempre de un carácter amistoso o inofensivo. Pero, a causa de eso, hablar de una lucha de todos contra todos es una grosera exageración. (Uexküll, 1945, p. 18)

Llama la atención que Uexküll intenta poner en cuestión dos ideas más o menos dominantes, la primera es la idea del estado de naturaleza como mundo desordenado y territorio de la lucha de todos contra todos, y la otra, cierta concepción heredada de la física en donde el medio en el que se despliega el viviente animal, es una especie de espacio abstracto y vacío, como si de una estructura descualificada se tratara.

Ahora bien, en este intento de repensar la animalidad no humana, resulta pertinente traer a la discusión el trabajo de Frans de Waal, quien se especializa en psicología, primatología y etología, y que en su estudio *Primates y Filósofos*, desarrolla esta crítica a la concepción violenta de la naturaleza y los animales. El científico neerlandés propone *la teoría de la capa*, como una manera de englobar todas aquellas posturas que siguen esta línea dualista de pensamiento en donde la naturaleza es malvada, y toda consideración moral es una especie de triunfo sobre los procesos de la evolución, en otras palabras, la teoría de la capa es la postura que ve toda relación de cooperación y ayuda mutua como el resultado de una oposición y domesticación de la naturaleza que, en esencia, es violenta.

Contrario a la lectura dominante a la que se enfrentó Uexküll, de Waal extrae del pensamiento de Darwin aspectos que le permiten pensar que algunos elementos básicos para la moralidad se encuentran dentro del proceso evolutivo, lo que echa por tierra la idea de una naturaleza esencialmente violenta. Una de las ideas que más suelen ser recuperadas en el debate sobre la naturaleza animal y humana es la cuestión del egoísmo, en-

tendido como las acciones movidas por la supervivencia propia. Al respecto, de Waal no tiene ningún problema con asumir este elemento siempre y cuando esto no implique la exclusión de tendencias altruistas y de compasión. Según el investigador neerlandés, la continuidad entre humanos y animales, que precisamente intenta superar el dualismo, para Darwin, incluía también el terreno de lo moral, como menciona un conocido trabajo de Piotr Kropotkin, la ayuda mutua también está presente en las relaciones de los animales ante los embates de la naturaleza:

Sin embargo, habría que señalar que en la época de Huxley ya existía una feroz oposición a sus ideas (Desmond, 1994), en parte de los biólogos rusos, como Petr Kropotkin. Dado el duro clima de Siberia, a los científicos rusos les impresionaba mucho más la lucha de los animales contra los elementos que sus luchas internas. El resultado era un énfasis en la cooperación y la solidaridad que contrastaba con la perspectiva competitiva y despiadada de Huxley (Todes, 1989). El apoyo mutuo (1972 [1902]) de Kropotkin fue un ataque contra Huxley, pero escrito con un enorme respeto por Darwin. (De Waal, 2006, p. 32)

Estas críticas están principalmente dirigidas a Thomas Henry Huxley quien fue considerado defensor de las teorías de Darwin pero que, a juicio de De Waal, cayó en algunos malentendidos preocupantes en lo que se refiere a la moralidad y su relación con la evolución. Es interesante remarcar que, en su trabajo directo con los primates, de Waal no pretende idealizar el mundo animal, pero sí intenta mostrar, tal como Uexküll, que la concepción de la naturaleza como un terreno de permanente guerra es, cuando menos, una verdad parcial, ya que también hay ayuda mutua, lealtad e incluso empatía. De Waal muestra que la imagen del lobo como símbolo de las tendencias egoístas y violentas del estado de naturaleza, se aleja mucho de la etología de los lobos que, en realidad, son seres profundamente cooperativos.

Regresando a la teoría de la capa, de Waal señala que en realidad estas teorías expresan una serie de malentendidos respecto a la teoría darwiniana de la evolución, y también deja ver una crítica que puede extenderse a toda la modernidad tradicional que, como se mostró anteriormente con Derrida, ha puesto tanta atención en la racionalidad, que toda posible muestra de moralidad y solidaridad en el mundo animal carece de validez si no está respaldada por un complejo sistema conceptual. Al respecto de Waal señala:

Nuestra naturaleza social es tan evidente que no sería necesario insistir en este aspecto de no ser por su notoria ausencia de explicaciones sobre el origen de nuestra especie en las disciplinas del derecho, la economía y la ciencia política. La tendencia occidental a ver las emociones como signo de debilidad y los vínculos sociales

como algo caótico ha hecho que los teóricos recurran a la cognición como la guía predilecta del comportamiento humano. Celebramos la racionalidad. Y lo hacemos pese a que las investigaciones psicológicas sugieren la primacía del afecto: es decir, que el comportamiento humano deriva ante todo de juicios emocionales rápidos y automatizados, y sólo secundariamente de procesos conscientes más lentos. (2006, p. 24)

El problema de la teoría de la capa, entendida como el recubrimiento de moralidad sobre una naturaleza egoísta y malvada, es que supone todo rasgo de moralidad y de consideración con los otros como el triunfo de la razón, el juicio, el alma, sobre la realidad de la pasión, el cuerpo, y la naturaleza. La crítica que articula de Waal, es en el fondo una crítica al pensamiento dualista, que solo puede entender la realidad moral en términos de oposición entre el alma y el cuerpo, lo espiritual y lo material. Este pensamiento no deja de ser sugerente, pues permite entrever una conflictividad al interior del proceso evolutivo, en donde al mismo tiempo que se encuentran estas tendencias egoístas, también puede verse la aparición de otras formas de inteligencia afectiva en la base de nuestras consideraciones éticas más complejas.

Es así como, en el imaginario cotidiano está tan instalada la idea de que lo peor del ser humano se encuentra en su lado animal, que se escucha desafiante la posibilidad de que suceda al contrario, a saber, que tal vez, lo mejor del ser humano está en su animalidad.

Por otro lado, para Uexküll lo animal no es una individuación independiente de una íntima relación con la espacialidad en la que el animal no solo reacciona mecánicamente, sino que construye un mundo. Muy al contrario de ciertas concepciones mecanicistas sobre el viviente animal, para el biólogo alemán, lo animal es una compleja composición e interpretación de los elementos sensibles que el animal debe interpretar para elaborar su mundo, de tal manera que no solo reacciona a él mecánicamente con una serie de reflejos:

[...] cada organismo, conforme a su estructura, sólo entra en relación con una parte muy pequeña de mundo exterior. Cada ser vivo mediante estas relaciones, se crea un mundo circundante, único propio para él, en el que se desenvuelve su vida. Si se quiere hablar de la "selección del adaptado", hay que emplear esta palabra en sentido opuesto al de Spencer. La Naturaleza no escoge los organismos adaptados a ella, sino que cada organismo se escoge la naturaleza a él adaptada. (Uexküll, 1945, pp. 18-19)

Este movimiento, en la reflexión de Uexküll es de destacar, ya que, por un lado, implica que el mundo no está dado de una vez, sino que aparece en la medida que el organismo puede percibir elementos para construirlo, y por

otro, la relación entre el viviente animal y su mundo circundante no es unilateral, no es solo la exterioridad del espacio la que determina la adaptación sino también el organismo el que adapta el espacio para sí mismo. Esta relación, que puede entenderse como una relación de *poiesis* mutua entre el animal y su mundo circundante, está en la base de su crítica a la forma mecanicista de entender la vida, ya que el espacio vivo es descualificado y termina por ser una imagen abstracta que no corresponde a la exuberancia vital que le es propia, Uexküll señala:

Con esto queda firmemente establecido que el real mundo físico exterior, que sólo es regido por inmutables leyes de movimiento, únicamente contiene grupos de partículas que se mueven de igual manera, carece de todas las cualidades, como sonidos, colores, etc., y hasta carece de todas las unidades que nosotros podríamos definir como objetos. Pues por objeto siempre comprendemos una unidad compuesta de diversas cualidades, y por eso jamás puede ser reducida a una fórmula matemática. (1945, p. 122)

En el fondo, el pensamiento sobre la vida y la animalidad de Uexküll se ubica en una zona crítica de la modernidad tradicional en donde lo viviente es reducido a ser objeto abstracto para un sujeto, espacio a conquistar y domesticar, en donde, la estrategia principal de este ejercicio de dominación es el despojo de la vitalidad cualificada del mundo y el papel activo del animal en esa creación de mundo. Si bien Uexküll tiene reservas en la posibilidad de indagar en el alma y afectividad animal, cosa que difiere del trabajo de Frans de Waal, no hay que perder de vista que la raíz kantiana de Uexküll le permite considerar lo animal como una subjetividad, que, aunque su mundo afectivo sea imposible de determinar en su totalidad, al menos es posible aproximarse a la subjetividad como una estructura formal que percibe y elabora su mundo. Debido a esto, Uexküll defiende una concepción del mundo natural plagada de cualidades, colores, texturas y temperaturas, con las que lo animal establece relaciones profundas que permiten su modo de existencia vital. Lo viviente, en la relación entre el cuerpo animal y su medio, es uno y múltiple simultáneamente, en el sentido de que hay múltiples mundos, no aislados, sino en permanente relación de unos con otros. Así pues, el organismo animal realiza una selección entre los efectos de fuerzas del mundo exterior, lo que implica que cada aparato de percepción animal solo puede aprehender una parte del mundo, pero no todo, de tal manera que el mundo perceptible está limitado por las posibilidades de la sensibilidad, y en este juego de perspectivas múltiples, está incluido el animal humano. En palabras de Uexküll (1945):

Cada uno de los órganos de los sentidos de cada animal realiza una recolección, característica suya, de los estímulos del mundo exterior, a los que utiliza como nota de percepción, y todos los órganos

de los sentidos del mismo animal, tomados en conjunto dan una determinada sección del mundo exterior. Esta sección del mundo exterior, que para cada animal es una distinta y característica de él, se llama su mundo perceptible. (p. 123)

Lo animal para Uexküll es el viviente animal en relación profunda con su mundo, pero además, dicha relación no es homogénea en todas las especies, ya que la percepción sensorial de cada una de ellas interpreta signos diferentes que permiten su existencia vital. Dicho de otra manera, hay muchos mundos dentro del mundo, pues cada especie percibe diferentes signos, que, aunque coincidan con otras especies, no son percibidos de la misma manera ni detonan la misma conducta ante ellos. Llama la atención que esta concepción no supone múltiples mundos aislados entre sí, por el contrario, esta pluralidad de mundos se encuentra siempre en permanente relación a partir de lo que el biólogo llama: coordinación biológica.

Este último elemento pareciera que se encuentra muy cerca de las consideraciones de Frans de Waal respecto a lo que él llama la *empatía animal*, que se encuentra en la base más elemental de las consideraciones más complejas creadas por la humanidad, entendiendo estas consideraciones no como una oposición a esta empatía sino como un proceso de complejización. Las ideas de Uexküll tuvieron resonancia en investigadores de lo animal como Konrad Lorenz, y el mismo de Waal, sin embargo, una aportación característica de este último es desarrollar la idea de subjetividad animal a un nivel afectivo y no solamente a nivel formal. Con todo, se debe tener muchas reservas al momento de abordar estos conceptos, ya que es fácil redireccionarlos al sentido humano más habitual. Dicho de otra forma, hablar de una subjetividad animal podría hacer pensar en un proceso, meramente cognitivo, en el que el animal es consciente de sí mismo como algo diferente y separado de lo otro, pero, tanto Uexküll como de Waal, desafían esta concepción al mostrar que, aunque es posible analizar los procesos de la individualidad animal, dichos procesos jamás están aislados de su relación íntima con lo otro viviente.

Por su parte, Frans de Waal reconoce la diferencia entre la empatía como proceso que se ha desarrollado de manera particular en el animal humano, sin embargo, para el primatólogo la psicología ignora que las formas más avanzadas de empatía humana están precedidas por formas más elementales que están presentes en lo animal. Lo que diferencia la empatía a la que hace referencia de Waal, es que no es un producto de la metafísica de lo humano, sino un proceso originario y evolutivo en el cual las manifestaciones espirituales del viviente humano son una expresión. O sea:

[...] la cultura y el lenguaje dan forma a las expresiones empáticas. La distinción entre «ser el origen de» y «dar forma a» es esencial, y aquí sostendré que la empatía es la forma original y pre lingüística de vinculación interindividual que sólo de forma secundaria se ha visto sometida a la influencia del lenguaje y la cultura.

Las explicaciones que van de lo más simple a lo más complejo son lo opuesto de las teorías Big Bang. Presuponen una continuidad entre el pasado y el presente, entre niños y adultos, humanos y animales, incluso entre humanos y los mamíferos más primitivos. (De Waal, 2006, p. 46)

Aquí vuelve a aparecer un elemento que se torna fundamental para poder aproximarse a la continuidad de los animales humanos y no humanos: una especie de memoria vital en donde la temporalidad no es lineal. Si las manifestaciones y formas del pasado más remoto de lo viviente dejan huellas en el presente, para de Waal, en los rasgos biológicos, lo viejo siempre está presente en lo nuevo.

Se puede decir que las concepciones de Uexküll y de Waal articulan una especie de perspectivismo biológico, en donde, por un lado, hay múltiples percepciones del mundo, y no hay ontológicamente el privilegio de ninguna sobre otra, pero por otro, y a partir de estas multiplicidades, aparecen manifestaciones de ayuda mutua, que parecen dar cuenta de esta compleja coordinación biológica. Contrario a la concepción mecánica, que se encuentra en la manera en que la modernidad inaugurada por Descartes concebía lo animal, para Uexküll el viviente animal no es una máquina que opera por reflejos, sino que su información genética únicamente marca ciertas tendencias. No obstante, la vida es un flujo en donde los órganos no operan de manera rígidamente prescrita, sino que regulan de manera creativa su relación con los marcadores de percepción de su mundo circundante. Por otro lado, de Waal muestra que algunas de las características que se pensaban como típicamente humanas, tienen una base evolutiva en donde aparece una continuidad entre el animal no humano y el humano, de tal suerte que es posible ver el contagio emocional como base de procesos morales más complejos:

Sin embargo, la posibilidad de que la empatía y la compasión se den en otros animales se ha ignorado durante largo tiempo. Esto se debe en parte a un miedo excesivo al antropomorfismo, que ha sofocado los intentos de investigar las emociones animales [...], y en parte también al retrato parcial que los biólogos han hecho del mundo natural como arena de combate más que de conectividad social. (De Waal, 2006, p. 47)

Ambos autores nos permiten pensar nuestra relación con lo viviente en general, y en particular con lo animal, como una compleja interacción entre semejanza y diferencia. Tanto de Waal como Uexküll reconocen las claras diferencias entre los vivientes animal y humano, pero esto no clausura procesos continuos, en donde la coordinación biológica de Uexküll y la empatía animal de de Waal, muestran una imagen compleja de la naturaleza y lo viviente en su totalidad como un conjunto de movimientos entre lo uno y lo múltiple, en donde lo humano debe pensarse en copertenencia con procesos que le desbordan en el sentido de que su mundo circundante es solo uno de muchos. Aunque en el momento de las investigaciones de Uexküll, los movimientos del alma animal son totalmente desconocidos para el viviente humano, no implica que no existan, lo que no supone que se le pueda excluir de toda consideración ética. Al contrario, pareciera que el pensamiento de Uexküll obliga al viviente humano a abrirse a la posibilidad de que hay un afuera, pulsante y lleno de vida en los límites de su mundo, y que este mundo humano es solamente uno entre otros; más aún, la tierra, el agua, los árboles, las piedras, y en general la naturaleza con todas sus cualidades y su materialidad, son irreductibles al mero recurso al servicio del ser humano, ya que en esta multiplicidad, cada elemento de la naturaleza es un elemento del mundo animal y alterarlo, es alterar toda la coordinación de todos los mundos.

Precisamente por esta íntima relación entre el organismo y el mundo circundante, Uexküll realiza una crítica a la forma en que el viviente humano en la modernidad clausura cada vez más su relación con la naturaleza, ya que las potencias de la corporalidad dependen de la relación con el mundo circundante, pero la forma de vida en las ciudades, lejos de permitir el desarrollo de estas potencias, atontan la percepción y sensibilidad del animal humano:

Cuanto más, como hombres cultos, nos movemos en orbes artificiales, introducidos para nuestra comodidad, tanto más limitado se hace también el uso de los esquemas. Pues cada vez encontramos menos objetos que exijan de nosotros una resolución individual. Todo se arregla por medio de puros reflejos. Por último, el hombre de la más alta cultura sólo está aún rodeado de muy pocos objetos indiferentes, que ni son hermosos ni feos, a los que percibe precisamente cuando cruzan su camino, para volver a olvidarlos inmediatamente. (Uexküll, 1945, p. 139)

En resumen, la creencia del mundo civilizado que supone la cultura como una oposición a la naturaleza, o incluso su domesticación y excesiva explotación, invisibiliza su copertenencia a la totalidad viviente no humana y, al final, pone las condiciones de su propia decadencia.

Reflexiones finales, el animal larvario

Si pudiéramos regresar al mito de Prometeo y repensar una interpretación, recuperando el gesto de Platón, podríamos decir que el recorrido hecho en este trabajo nos lleva a pensar que el titán es amigo de los seres humanos porque, tal vez, reconoce que ellos son parte de ese carácter originario de lo viviente como multiplicidad de fuerzas desmesuradas y desmesurantes de la *physis*, que estaba expresada en la imagen de Gea. Pero esta condición está muy lejos de privilegiar, con un lugar central al viviente humano, muy al contrario, la animalidad humana esta signada por la indeterminación ya que, por el descuido de Epimeteo, el animal humano es tan vulnerable y frágil como el resto de los animales. Ahora, si bien Platón y sus seguidores de tiempos posteriores intentan por todos los medios suturar esa fragilidad constituyente de la humanidad, para llenarla de privilegios y características “propias” que lo entronquen sobre el resto de los animales, la verdad es que esto ha desembocado en múltiples violencias y horrores al punto que, sería preferible, ver esa fragilidad como espacio de indeterminación y como posibilidad, en lugar de verla como un defecto a resolver.

Así pues, pensar la diferencia de la animalidad humana no tiene por qué suponer un intento por buscar una manera de privilegiarlo metafísicamente. De tal manera que, si hubiera que dar cuenta del animal humano en su singularidad, habría que pensar en él como animal larvario que, dada su condición de fragilidad, se encuentra en perpetua procesualidad y devenir.

Esta es la razón por la cual Deleuze valoriza las formas involutivas y se interesa por el sujeto larvario: la larva, el embrión, no pueden aparecer como soporte del cambio, sino como su actualización real. Al igual que Bergson, Deleuze entiende la diferenciación como verdadera creación. (Sauvagnargues, 2004, p. 52)

El animal humano aparece entonces como territorio de fuerzas en permanente movimiento, las cuales son indiscernibles de la animalidad no humana, y que no están clausuradas, ni suprimidas, por la realidad cultural, sino que pulsán como una virtualidad que irrumpe constantemente como agente del devenir. El problema es que, en el largo monólogo histórico de la modernidad tradicional, el animal humano se narró como protagonista único de una realidad de la que solo es parte. Lo cierto es que la fragilidad que le es constituyente, y el juego de fuerzas que le atraviesan le aterra, llevándolo a una angustia que intenta suturar con la supresión o domesticación de toda alteridad que se la recuerde.

Pensar con-lo-animal siempre debe operar en esas dos superficies en donde lo viviente que, en su flujo, fisura los intentos de capturarlo y que, en su otredad, nos recuerda la extrañeza que somos y, como dice Julia Kris-

teva: “Al reconocer nuestra inquietante extrañeza, no sufriremos de ella ni gozaremos de ella desde fuera. Lo extraño está en mí, por lo tanto, todos somos extranjeros. Si yo soy extranjera, no hay extranjeros.” (Kristeva, 1996) Ocurre que ese ejercicio de clausura de la diferencia animal opera tanto de la piel hacia afuera, como de la piel hacia adentro. En esa bifrontalidad de la radical alteridad del animal es que aparece la necesidad de una hospitalidad que no despoje al otro de su diferencia, sino que precisamente se fundamente en ella. En palabras de Derrida:

El extranjero es sobre todo extranjero a la lengua del derecho en la que está formulado el deber de hospitalidad, el derecho de asilo, sus límites, sus normas, su policía, etc. Debe solicitar la hospitalidad en una lengua que por definición no es la suya, aquella que le impone el dueño de casa, el anfitrión, el rey, el señor, el poder, la nación, el Estado, el padre, etc. Este le impone la traducción en su propia lengua, y ésta es la primera violencia. La pregunta de la hospitalidad comienza ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles y a fin de poder acogerlo entre nosotros? (2008b, pp. 21-23)

La cuestión es que si exigimos someter lo otro a la identidad, entonces no hay hospitalidad, pues esta última solo opera en tanto el extranjero conserva su alteridad. Es esta radical alteridad la que atraviesa el pliegue de la bifrontalidad del viviente animal. La relación con lo animal no se funda en la mismidad y la semejanza, ni en la radical otredad, sino en el juego de ambas, que aparece como oscilación entre la cercanía y lo lejano, entre lo homogéneo y lo heterogéneo, que posibilita la apertura a lo otro en tanto otredad que interpela, cuya única posibilidad ética y política, que no clausure su diferencia, es la hospitalidad.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto, El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo editora.
- Bergson, H. (1979). *Introducción a la metafísica*. Siglo veinte.
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria, Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Cactus.
- De Waal, F. (2006). *Primates y filósofos, la evolución de la moral del simio al hombre*. Paidós.

- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales, filosofía y animalidad en el pensar contemporáneos*. Prometeo libros.
- Calarco, M. (2021). Derrida, los animales y el futuro de las humanidades. *Revista Disertaciones*, 10(2), 7-20. https://www.academia.edu/81652992/Derrida_los_animales_y_el_futuro_de_las_humanidades
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2008). *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Derrida, J. (2008a). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2008b). *La Hospitalidad*. Ediciones la flor.
- Esposito R. (2009). *Tercera Persona, Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2017). *Personas, cosas, cuerpos*. Trotta.
- Fondebrider, J. (2017). *Historia de los hombres lobo*. Sexto piso.
- Heredia, J. M. (2021). Deleuze, von Uexküll y “la naturaleza como música”. *Revista de filosofía A Parte Rei*, 75. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3645624>
- Kristeva, J. (1996). Freud: “heimlich/unheimlich”, la inquietante extrañeza. *Revista Debate Feminista*, 13. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1996.13.313>
- La Santa Biblia, versión Casiodoro de Reina (1569). Biblioteca México del Hogar.
- Lemm, V. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche*. Ediciones Universidad Diego Portales.
- Nietzsche, F. (2011). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Gredos.
- Nietzsche, F. (2014). *La genealogía de la moral*. Alianza editorial.
- Platón (1985). *Diálogos*. Gredos.
- Platón (1988). *La República*. Gredos.
- Quignard, P. (1998). *El odio a la música*. Editorial Andrés Bello.

Rilke, R. (1987). *Elegías de Duino*. Ediciones Cátedra.

Rodríguez, F. (2015). *Cantos Cabríos, Jacques Derrida, un bestiario filosófico*. Fondo de Cultura Económica.

Sauvagnargues, A. (2004). *Deleuze, del animal al arte*. Amorrortu editores.

Vernant, J. (2007). *El universo, los dioses, los hombres*. Editorial Anagrama.

Von Uexküll, J. (1945). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Espasa-Calpe.