

FRACTAL

REVISTA CUATRIMESTRAL

NÚMERO 91

Llegará un día en que matar a un animal
será considerado un delito
al igual que matar a un ser humano.

Leonardo da Vinci

Director Ilán Semo

Consejo Editorial

Elsa Cross, Claudio Lomnitz, Lorenzo Meyer, Carlos
Monsiváis[†], Carlos Montemayor[†], Ricardo Pozas
Horcasitas, Tomás Segovia[†], Enrique Semo

Consejo de Redacción

Fausto Alzati Fernández, José Luis Barrios, Jorge Fernández
Granados, Antonio García de León, Carlos López Beltrán,
Benjamín Mayer Foulkes, Pedro Serrano, Mauricio Tenorio,
Francisco Valdés Ugalde

Diseño

María José Farías

Edición

Miranda Bonfil, Alan Cruz, Alejandra Labastida, Andrés Luna,
Andrea Madero, Dante A. Saucedo, Ilya Semo, Eduardo Yescas

FRACTAL

NÚMERO 91

Sumario

EXPEDIENTE

ANIMALIDAD

CRÍTICA A LA RAZÓN ANTROPOCÉNTRICA

Presentación	9
Piel	19
<i>Jeroen Siebelink</i>	
La vida animal, ¿otra existencia?	35
<i>Florence Burgat</i>	
Las ocho inflexiones de los animalismos situados	63
<i>Iván Darío Ávila Gaitán</i>	
Vulnerabilidad de la vida animal en la filosofía de Derrida	79
<i>Patrick Llored</i>	
¿Agrandar o destruir las jaulas?	103
El movimiento en defensa de los animales no-humanos	
<i>Azucena S. Granados Moctezuma</i>	

Poemas 127
Luis Rat

Sobre el laberinto de la conciencia animal 131
Wendy González

LA X Y LA Y

Entre el relato de sí y el relato del testigo 145
Acontecimiento e irrupción memorística en Chile
Rossana Cassigoli Salamon

Urorbe Ciudad Control 165
Salvador Gallardo Cabrera

Portada: "Tristeza infinita", fotografía de Luis Gálvez

El expediente «Animalidad. Crítica a la razón antropocéntrica»
fue coordinado por: Wendy González.

Fractal es una publicación cuatrimestral editada por la Fundación Fractal.
Número 91. Mayo-agosto de 2020. Año XXV. Volumen XXV. Distribuidora:
Tinta Roja, Truenitos #21, Col. Villa de Coyoacán, Ciudad de México.
ISSN: 0186-1636. Los artículos firmados son responsabilidad de los autores. La
Redacción no se hace responsable de los originales no solicitados con anterior-
idad. Dirección: Campeche 351-101, colonia Hipódromo-Condesa, delegación
Cauhtémoc, C.P. 06100, México, Ciudad de México. Teléfono: 5555233744.
© Los autores.

www.mxfractal.org
laventanafractal@gmail.com

EXPEDIENTE
ANIMALIDAD
CRÍTICA A LA RAZÓN ANTROPOCÉNTRICA

Hay una nueva mirada que sacude los intersticios de la sociedad contemporánea: la mirada de la condición animal. Nuestras relaciones con los animales, es decir, con los demás seres vivos con los que cohabitamos el planeta, son una expresión de lo que hemos llegado a ser en los umbrales de una época atravesada por los dilemas y las rupturas de la crisis de la modernidad. En esos umbrales aparecen no sólo las huellas de las devastaciones cometidas por el ser humano contra sí mismo, sino sobre todo contra toda la multiplicidad de seres vivos cuyo expolio ha hecho insondable la condición humana.

Los lugares de devastación son ya innumerables. Establos y granjas se han convertido en nuevos sistemas de encierro y fábricas inconmensurables de aniquilación masiva, donde miles y miles de vacas, aves y cerdos son condenados a morir —aterrorizados— para satisfacer nuestro delirio alimentario, y que aparecerán desmembrados en los luminosos anaqueles de los supermercados. Los centros de experimentación de la ciencia y de los dispositivos de guerra, de las industrias de la belleza y del *Big Tobacco* que someten a ratones, simios, gatos, perros y conejos a intervenciones físicas y psicológicas inimaginables. Zorros, visones, chinchillas, lobos, coyotes, cocodrilos y la mayoría

de los reptiles esperan con angustia su fin para convertirse en piezas calcáreas de blasones de lujo o de prendas de vestir producidas en serie, y representan los sujetos actuales de una tristeza inabarcable y la extinción gradual de la afectación como plano sensible de la sensatez. Los serpentarios, los acuarios, los aviarios y los zoológicos donde jirafas, águilas, ciervos, búfalos y tigres son privados de su libertad y puestos al servicio de los avatares de la sociedad del espectáculo. El lucro con los cuernos de elefantes y rinocerontes ha provocado prácticamente el exterminio de sus especies de una manera abominable. Granjas lecheras donde las vacas y las cabras se mantienen en un estado de ingravidez eterna sólo para que las industrias de procesamiento de «carne tierna» les arrebatan sus crías-terneras. Leche amarga.

La normalización de esta falta de empatía ha llegado a crear carreras y prestigios académicos en las facultades de nutrición dedicadas a la «producción de carnes y lácteos» a partir del llamado «ganado». Sólo para convertir cada cuerpo animal, sus miembros y órganos en mercancías absolutas, en objetos, en cosas. La destrucción de la mayoría de las especies se produce cada día a través de la quema de bosques y arboladas para obtener campos de monocultivo para la producción de forraje. En las corridas de toros continúa un suplicio al que se llama «arte».

A menudo se afirma que detrás de cada una de estas formas de expolio se encuentra la lógica de la reproducción y optimización del capital. Y esto es en parte cierto. La transformación de los cuerpos en mercancías conduce inevitablemente a la reducción de la vida a una *vida desnuda*, es decir, a una vida sacrificable. Pero sólo en parte. En la lógica de la reducción de los seres animales a la condición de seres *sacri* se encuentra la sujeción de las formas de vida a la soberanía de los seres humanos. Es decir, al dominio de sus designios políticos, sociales

y culturales: el antropocentrismo. En el centro de la actual masacre de cuerpos está la inmanencia del antropocentrismo. Se trata de un vértigo que va mucho más allá de la lógica del capital. Tiene que ver con las estructuras profundas de los sistemas psíquicos, políticos y de subjetivación de las sociedades contemporáneas; con sus formas de construcción del Otro y sus pulsiones anímicas y espirituales; con sus gustos y predilecciones; con los planos del miedo y del deseo, del goce y de la muerte; con el dolor que anida en su inconsciente y las tecnologías del yo que lo administran. Y, por supuesto, con la crisis de la representación y las nuevas tecnologías del signo.

Todas las relaciones que los seres humanos tienen entre sí están mediadas por la relación que los define en relación con los demás seres vivos. En la actual condición animal, el ser humano se encuentra en el espacio absoluto de su afuera, situado ante el espejo de su existencia o, mejor dicho, ante la miseria de su existencia. La violencia ejercida en los mataderos es, en cierta manera, la continuación de la violencia que implica la economía política que considera la naturaleza como un acervo infinito de recursos por devorar. ¿Cuántos siglos de insensibilización animal tuvieron que pasar para que se produjeran los campos de exterminio nazis? Y viceversa: sólo una sociedad capaz de exterminar humanos hace del exterminio animal su máxima de normalización. La homologación entre «animal» y «bestia» ha sido, desde el *Leviatán* de Hobbes, la metáfora viva sobre la que se construye el quiebre de la empatía que el estado de excepción, fundamento de todas las formas políticas modernas, requiere en la esfera política. De eso se trata la ruta de la anulación de la empatía social, que comienza invariablemente con la bestialización del Otro. Sólo cuando el dolor de los animales se convierta en una causa humana, los seres humanos se convertirán

en seres verdaderamente afectivos, sensibles, empáticos. El principal motivo de la actual catástrofe ecológica no son los gases de efecto invernadero que arrojan los coches y la industria, sino la lógica del antropocentrismo. Es el gigantismo de la producción de ganado lo que produce las emisiones de metano, la deforestación y la crisis del agua, no sólo el CO₂.

El viejo problema de «la liberación del ser humano por el propio ser humano» implica inevitablemente la liberación animal.

Los textos reunidos en este expediente de la revista *Fractal* ponen a debate este problema fundamental. Lo hacen desde diversas perspectivas: los complejos dilemas éticos de un joven que se une al movimiento de liberación animal, una recapitulación radical del concepto de existencia, una revisión del pensamiento de Schopenhauer sobre la voluntad animal, las huellas del movimiento animalista en México y su relación con las concepciones teóricas a las que ha dado lugar desde la década de 1980, la poesía de un activista animalista, la distinción entre animalismo hegemónico y animalismos situados, la importancia del tacto en la relación entre seres humanos y animales.

En «Piel», fragmento de una novela homónima, Jeroen Siebelink cuenta un momento de la historia de un niño que ayuda a su padre en su granja de visones. Cuando crece, siente que ese trabajo cruel no va con su amor por los animales. La resistencia es inevitable: junto con su mejor amigo, se une al radical Frente de Liberación Animal. Durante sus peligrosas misiones nocturnas, mientras liberan a cientos de animales, empieza a darse cuenta de que puede abrir muchas más jaulas, pero eso no cambia el hecho de que su padre está encerrado dentro de él. ¿Cómo puede alguien que ama tratar a los animales como lo hace? Inevitablemente se encontrará cara a cara

con el lugar en el que todo comenzó. ¿Se atreverá a enfrentarse a su padre? Siebelink describe el dilema de la fractura del amor filial provocada por la empatía con la causa animal. En realidad, lo que está en juego es una fractura más vasta y general. ¿Qué ocurre con el sentimiento de fraternidad que une a los seres humanos cuando se rompe de repente porque unos permanecen indiferentes ante el expolio animal y otros han decidido desafiarlo? No se trata sólo de una causa —manifestada por otra conducción de la vida— que puede ser admisible para quienes no la comparten, sino de una confrontación de lo que constituye los sentimientos más intensos de proximidad y afinidad. La relación con el otro, al que se ama o con el que se fraterniza, puede estar llena de vacíos insondables. El animalismo lleva a una redefinición radical de la empatía, la simpatía y lo que nos une en lo más profundo de nuestro ser. Agradecemos a Caroline van Kooten por su traducción del holandés, que donó sus honorarios a la fundación canina Mundo Patitas.

El texto de Florence Brugat, «La vida animal, ¿otra existencia?», propone una redefinición del concepto clave en torno al cual se desarrolló la filosofía existencialista: la angustia. Su punto de partida es la partición entre vida y existencia, una nueva variante de la oposición entre animal y hombre. Aquí, el primero es considerado, especialmente por las corrientes de la antropología filosófica y el existencialismo, como «un mero ser vivo», el segundo como «un existente». Basándose en el enfoque fenomenológico (Husserl, Merleau-Ponty) de la subjetividad animal, cuestiona radicalmente esta partición, mostrando en qué sentido los animales son existentes. Atribuye un lugar especial a la experiencia de la angustia, que el existencialismo ha establecido como característica del hombre. A ello suma los análisis de Gilbert Simondon

y Kurt Goldstein que, de manera muy diferente, son especialmente esclarecedores en este sentido.

En «Las ocho inflexiones de los animalismos situados», Iván Darío Ávila Gaitán desarrolla, desde una perspectiva histórica, algunas de las concepciones que distinguen al animalismo hegemónico del animalismo situado. En particular, se centra en definir sus diferencias en torno al concepto de animal y las disimilitudes en ambas interpretaciones del especismo. También aborda sus puntos de vista sobre la ética animal y sus diferentes estrategias políticas, que giran en torno a la confrontación entre bienestarismo y abolicionismo. Sobre todo, es una reflexión sobre las muy diferentes concepciones del estatus del veganismo. En principio, se trata de una reconsideración radical de las asimetrías que actualmente prevalecen en la definición de la condición animal. Mientras que para el actual animalismo hegemónico —es decir, más influyente— la idea del especismo reside en la práctica en la aceptación del antropocentrismo, para los animalismos situados se entiende como un orden social, biológico, físico y tecnológico que, para Ávila, «se basa en una dicotomía jerárquica, la dicotomía humano/animal; un orden que produce y reproduce continuamente la explotación, la subordinación y el sometimiento animal».

El texto de Patrick Llored, «Vulnerabilidad de la vida animal en la filosofía de Jacques Derrida», sugiere que la condición animal es un problema fundamental de la ética contemporánea. Este texto relaciona la cuestión del tacto con la de la vulnerabilidad para demostrar que todo ser vivo animal se relaciona consigo mismo, con los demás y con el mundo social que lo rodea principalmente a través del contacto. Existe un tacto animal que el autor sitúa en el centro de la ética de Jacques Derrida, el filósofo que reconoció la importancia de este sentido

háptico en el que reside el sentido de los sentidos. Llored escribe: «El tacto aparece así como el sentido del encuentro entre los seres vivos, tanto humanos como no-humanos, en la medida en que permite a cada uno de ellos, sin excepción, inscribirse en un espacio en el que se elaboran las fronteras entre el “sí mismo” y el “no-sí mismo”, a partir de las cuales se hacen posibles el contacto y, por tanto, el encuentro como acontecimiento». Ya que el tacto es la premisa de toda autoafección en los seres que constituyen al mundo, el tacto entre el ser humano y el animal se vuelve «la condición de su encuentro sin que tenga que transformarse en fusión o identificación».

En «*¿Agrandar o destruir las jaulas? El movimiento en México en defensa de los animales no-humanos*», Azucena S. Granados Moctezuma señala que lo que llama la atención en la sociedad contemporánea es que se haya reavivado el debate sobre la relación que los seres humanos han establecido con los animales. La controversia ha tenido lugar tanto en la teoría, especialmente en la filosofía y el derecho, como en la práctica, a través de la acción colectiva. Aunque en México el tema no ha tenido el mismo impacto que en otros países, ha habido un trabajo persistente por parte de diversos sectores sociales para cuestionar las prácticas habituales de explotación animal. Así, muestra cómo las discusiones dominantes en torno a la defensa de los animales se reflejan en la organización del movimiento en México. Es decir, cómo reflexiones teóricas aparentemente abstractas han influido en la formación del movimiento, sobre todo en la Ciudad de México.

La poesía de Luis Rat evoca la pérdida de un mundo en el que la unidad del mundo no existía como tal. En una época antigua, cada ser, cada planta, cada rincón de lo existente constituía su propio mundo:

eran otros tiempos, miradas desnudas poblaban el mundo
el mundo no era un mundo, había un mundo en cada rincón
un misterio en cada roca, en cada presencia
florecían signos pacíficos junto al matorral
sin mucho esfuerzo podías escuchar el canto de la tierra
el arrullo palpitante del corazón de vida
la pasión andaba suelta, brincando por el monte,
cual cabra delirante

Fue un centro autofágico, el ser humano, el animal eternamente insatisfecho, el que le impuso esa coherencia, expropiando a la tierra, a las rocas y a los seres del misterio que los hacía palpitations inalienables del cosmos. Sólo para desobrar todo aquello de lo que ahora podría arrepentirse y

descompasó, perdió el ritmo, y pervirtió todo el baile
exterminó muchos mundos de este mundo,
solo, quedó solo en un mundo espejo, soporífero, furibundo
que se muere de no respetar.

En el texto «Sobre el laberinto de la conciencia animal», Wendy González sugiere una vía trazada por Schopenhauer para emprender una crítica al antropocentrismo. Parte de un principio elemental: lo racional no es necesario para (sobre)vivir. Éste es el punto de partida de toda crítica a la razón antropocéntrica. Acostumbrados a pensar en la distinción entre el ser humano y los demás seres vivos, sí: seres, ser-es, no se trata de la diferencia entre animales humanos y animales no-humanos. Ya está plagado el especismo y el antiespecismo de esta distinción tanto

en el mundo académico como en los campos de batalla —animal—; no es la diferencia del presupuesto ontológico, es la situación de abismo óntico. Estos párrafos datan la premisa de la condición animal en su mismidad. No para descifrar esa condición, sino para hacer un llamado de atención sobre lo que esa condición implica en el *ser* otro animal y en nuestro ser-con lo animal. El ser como relación entre vivientes, como dolor y duelo por las masacres que cometemos a diario y ante esto ¿con qué sueñan los perros? ¡Con la rebelión animal!

Wendy González



Imagen: Andrew Skowron

Piel*

Poco después, nos encontramos en un bosque que ambos conocíamos bien. El plan había sido cambiado sin consultarme. Según Appie, los otros criaderos en la lista podían esperar. Era como si hubiera pisado algo, parecía haberse recuperado del shock. Ni siquiera la indignación que sentía por el trabajo de su padre, que siguió a la conmoción, o la vergüenza por su propia ignorancia, que le siguió a aquélla, se interponían ya en su determinación de actuar. Por lo que pude ver, su estado de ánimo no se transformó en pena ni en ira, sino que pareció encauzarse como era usual en la planificación y la determinación que siempre lo habían caracterizado. Él conocía una dirección mejor. Tenía en mente una visita a domicilio muy especial.

Era una noche sin luna, pero preferimos dejar las luces apagadas el mayor tiempo posible y salimos a pasear. El bosque tenía algo exclusivo. No tenía el derecho de encontrarme aquí. Ni de forma anónima ni tampoco como un intruso. En lugar de caminar encorvado, tendría que

* Fragmento de la novela *Pels*.

haberlo hecho erguido, pero mis sentidos se habían estirado hasta el límite. Me pareció reconocer olores de tiempos pasados, hojas podridas, hongos frescos en troncos de árboles arrancados. Appie caminaba detrás y también olía el miedo. Caminaba delante de mí como un fantasma y no dejaba que mis ojos se apartaran de él. Caminábamos encorvados, más que otras veces. Levantando nuestras canastas, caminamos con largas zancadas a lo largo de sistemas de raíces arrancadas y una proliferación de bancos boscosos. Nuestros brazos se movían rígidos como remos pasando nuestros cuerpos, éramos como grillos. Nos deslizamos entre pilares luminosos, blancos y esbeltos. Mis manos se deslizaron sobre delgados troncos de abedul, que parecían enormes patas de vaca, piel sobre hueso. Los baúles estaban cubiertos con hojas rizadas de papel en blanco y se alzaban en la oscuridad de la noche. Aquí y allá se agrupaban en densos arbustos, como camarillas que dejaban fuera a los árboles más solitarios. Pasé con dificultad entre ellos, mientras arrancaba una corteza escamosa y mi pie se plegaba alrededor de su huesuda raíz. Los árboles se alejaron levemente y una luz tenue se abrió paso.

De repente, hacía más frío, como si se hubiera abierto una puerta en algún lugar, como si algo estuviera ya esperando nuestra llegada. A lo lejos vi lo que parecía una luz, me pregunté qué tan lejos estaba la luz, intenté calcular la distancia pero era imposible en la oscuridad. Podría ser la luz de un reflector, podrían ser establos ardiendo a kilómetros de distancia, también podría ser el encendedor de Appie, justo delante de mí nariz.

La ligereza de los viajes anteriores se había ido. Pisamos con mucho cuidado, como si camináramos sobre un lecho de huevos. Para prepararme para lo que estaba por venir, volví a reducir mi ritmo. A veces me paraba. Él no se daba la vuelta, no me esperaba y yo me

estaba quedando atrás. Desapareció en la oscuridad mientras yo lo observaba desde la distancia. Por un instante creí entender por qué estábamos aquí, qué había significado esta visita y todas las anteriores. Pero mientras reflexionaba, seguía atrapado en explicaciones que no me daban ninguna satisfacción.

Pensé en aquella primera vez, en nuestros primeros animales. Qué vulnerable era él entonces, tan confundido y abrumado por una piedad indescriptible. El destino de un alma benigna, pensé, y lo envidiaba por ello. Por la pureza y la verdad de su motivo. Si bien es cierto que tenía una mala relación con su padre, que habían pasado cosas entre ellos que aún no se podían confesar, siempre decía que no actuaba por venganza sino por amor a los animales. No tuve más remedio que creerle, no quería más que creerle. Si ése era su motivo, por lo menos estaba claro. Al mismo tiempo, pensé que me pasaba algo malo, porque las lágrimas que a veces me llenaban los ojos parecían tener más que ver con mi alergia que con mi inspiración. Y así mis pensamientos avanzaron en el tiempo, hasta la última vez que salimos, a la deprimente pesadilla de las zorritas y de todos aquellos animales que estaban a punto de sucumbir o que ya habían sucumbido, cuando la confrontación con el destino de este animal de cuento de hadas hizo que algo más se apoderara de él. Algo se desplazó dentro de él, algo entre la tristeza y la rabia. ¿Ahora sentía rabia? ¿Rencor?

Pero el rencor también era algo que simplemente le ocurría. El rencor todavía no tenía nada que ver con el libre albedrío, con el deseo de hacer el bien, con el deseo de ser una persona pura. Lo que le quedaba era una venganza muy... natural. Nada personal. Sólo actuaba. En algún lado del mundo, algo se había torcido y había que arreglarlo. Alguien, o más bien algo en su vida —o más bien la vida— era de por sí injusto

y merecía ser tratado. A pesar de su meticulosa preparación habitual, ni siquiera parecía saber exactamente cómo se iba a desarrollar todo, qué iba a hacer realmente esta noche. Tampoco se trataba ya de eso, porque por mucho que se hiciera, nunca sería suficiente. Pero tenía que ocurrir. No lo hizo por elección propia. Fue más como un asalto. Había sido asaltado y ahora iba a cometer él mismo un asalto. Fue un atentado. Una acción kamikaze. Todo para evitar que él también sucumbiera.

Sólo cuando nos detuvimos volvimos a escuchar ese ruido. Era más bien una mezcla de sonidos. Fue aterrador. Ahora sabíamos lo frágiles e indefensos que eran en cautiverio, pero en cuanto abrieron los hocicos, parecían haber escapado de las puertas del infierno. El sonido recordaba al de un pavo real o una gaviota, abrasivo y estridente, pero atravesado por ladridos roncós, gritos y aullidos. En la naturaleza, era un medio para que los zorros marcaran su territorio, atrajeran a un ciervo o advirtieran a las crías del peligro, pero sólo ahora entendía por qué el aullido nocturno del zorro era el sonido que llevaba a la gente a creer que los bosques estaban hechizados.

Ya habíamos superado el obstáculo de las láminas de amianto. Llevábamos las palas y cortadoras del ejército y otros equipos con nosotros; costaba mucho dinero comprarlos una y otra vez. La lujosa villa ya era visible a través de los árboles y arbustos, más allá de los cobertizos. Un plano negro y, dentro, el rectángulo desproporcionadamente grande y luminoso de la sala de estar, donde recordé que las cortinas nunca estaban cerradas. Antes, en los escasos momentos que había esperado en la calle, frente a su casa, hasta que saliera —no me gustaba entrar, no desde que la señora Appeljan me había gruñido que me quitara los zapatos—, sólo me había fijado en que no había visillos ni cortinas ni

nada que cubriera la ventana o, al menos, simulara menos frío. A modo de decoración, o para realzar el ambiente, se había colgado un visillo, una especie de tela de color champán, bordada con hilos brillantes con motivos en forma de hojas. Me pareció que esto apenas podía bloquear la luz del sol. Lo que sí no hacía era reducir la vista hacia el interior. Desde donde nos encontrábamos, nos daba una amplia visión de la pareja en el interior, de sus rostros. Máscaras blancas heladas a la luz de la televisión.

Decidió que era demasiado temprano para ir a la villa. Parecía necesitar orientarse y yo miraba con él. Comparado con el terreno de mi padre, este lugar era inmenso. Había cobertizos hasta donde alcanzaba la vista, no estaba claro dónde terminaban los visones y dónde empezaban los zorros. Nos dirigimos a un cobertizo al azar. Él iba al frente. Miró desconcertado hacia dentro y yo miré con él con el mismo desconcierto. Debía haber estado aquí una vez, pero no lo recordaba. Sabía por mi padre que Appeljan mantenía alejadas a las visitas. Principalmente por razones prácticas, sólo podían llevar gérmenes. En realidad, no parecía que nadie se reportara aquí. El almacén parecía tan organizado y metódico, el ambiente tan clínico, que no podía imaginarme al propio Appeljan de visita. La existencia de estos animales se dispuso de tal manera que uno había llegado al punto en que ya no era posible tolerar no sólo la muerte, sino también la vida de estos animales. Los animales no eran presentables. Tenían un aspecto espantoso.

No eran las jaulas, en realidad parecían más grandes que las de Alemania. Las jaulas también estaban limpias, a Appeljan le seguía gustando su hidrolimpiadora y si volvía a venir aquí rociaría sus jaulas y los animales. No había señales de sarna, ni de parásitos intestinales.

No había colas roídas ni vértebras sangrantes, ni animales persiguiendo sus colas o mordiendo los costados. Para evitar este tipo de miseria, todos llevaban una especie de pantalla de lámpara alrededor del cuello. Un collar de plástico se mantenía en posición vertical, de modo que no podían girar la cabeza ni hacer nada.

Al igual que el escritor Franz Kafka se paró una vez delante de un acuario, Appie Appeljan se paró delante de las jaulas de su padre. Sólo cuando se hizo vegetariano y dejó de comer pescado, Kafka pudo mirar el pescado con la conciencia tranquila. Incluso se puso a hablar con ellos y no se preguntó si podían oírle. No le interesaba lo que pasaba por sus cabecitas. El ojo de un pez dorado le hizo enfrentarse a sí mismo, a sus propios defectos y a la vergüenza que había experimentado como devorador de pescado y de la que aún quería responsabilizarse. Con un movimiento ceremonial similar, vi a Appie acercarse a una jaula. Lo vi pensar.

Pensó: esto es un crimen. Convertir a los animales en un manojito de sufrimiento y silencio con premeditación y sofisticación científica es un crimen. Su padre era un criminal, aunque no lo fuera a los ojos de la ley. A diferencia del escritor, no vi ningún reflejo de Appie u otras acrobacias humanas para disfrazar su impotencia con hermosas palabras y libros. En las ondas alrededor de los orificios para los ojos de su pasamontañas, sólo vi impotencia, nada más. Yo también me sentí impotente, porque mi compasión por esos animales amordazados se centraba en mí, no en la causa, pero él, él simplemente era impotente.

Las larvas de la nuez se habían convertido en crisálidas, sus nidos ya les habían sido arrebatados, y desde unas hileras más allá llegaban sonidos entre gruñidos y maullidos, con los que las crías intentaban incesantemente establecer contacto con su madre. Las ráfagas de

ladridos fuertes y apagados nos atrajeron, y cuando los encontramos quedamos instantáneamente encantados por estos jóvenes animalitos de color marrón rojizo, rojo brillante y plateado. Estaban vivos y todavía completamente intactos. Orejas puntiagudas y erguidas. Zorras blancas como la nieve. En sus mejillas, aquí y allá, una lágrima oscura. Señales de belleza. Yo quería ver a través de los ojos de Appie. ¿Qué veía él? ¿Recordaba los *días* de juventud?

Durante los primeros meses después de mi partida, a veces lloraba en mi habitación de estudiante pensando en lo que les había pasado a todos esos animales de nuestra granja. También me pregunté qué había hecho yo, cómo había contribuido durante muchos años a la explotación y el asesinato en masa, pero después de ayudar a los primeros animales a cruzar la cerca de asbesto, parecía haber un espacio entre mí y mi dolor, mis patrones de pensamiento. Cuantos más animales liberaba, menos pensaba, y cuanto más actuaba, más flexible era mi cabeza. Al menos eso es lo que me dije a mí mismo. Pensé que era más libre en mis acciones de lo que jamás había imaginado. Me pareció que podía mirar a esos zorros con compasión, sin que me lastimaran personalmente. No les serviría de nada, me dije, si proyectaba mi dolor en ellos. Yo no era esa miseria. No fueron las cosas en sí mismas las que alguna vez me confundieron tanto, sino mis ideas sobre ellas.

Debido a la ruidosa e inquieta vida en el cobertizo, lo que ocurría fuera era inaudible. Afuera, algo pasó como un relámpago, miré hacia atrás, pensé que era un carro que venía por nuestra calle. Me giré y me topé con él.

«Una vez», dijo.

«¿Qué?».

«Ya he estado aquí una vez. Era muy joven y a veces me atrevía a

preguntarle algo. Le pregunté por qué los zorritos no podían tener más espacio. Un prado para todos ellos o algo así, con todos sus hermanos y hermanas y sobrinos y sobrinas, para que pudieran correr rico. Me llevé una mano a la boca, asustado de mí mismo, quizá la pregunta había sido demasiado estúpida, grosera o absurda. No me atreví a mirarlo y me preparé para una bofetada. Pensé que tal vez se sentía atacado por mí, que me refería al hecho de que de niño también tuve que sobrevivir sin hermanos o hermanas. Pero aquella vez, su desesperación hizo que no recibiera una bofetada. No se burló de mí, me habló. Dijo que se morderían el uno al otro. Los animales prefieren comerse unos a otros que respetar los derechos de los demás. Los animales no tienen sentido del deber, como los granjeros, y por tanto no tienen derechos. Sin deberes, no hay derechos».

Y de nuevo había lágrimas en sus ojos.

«Estoy tan avergonzado», dijo en voz baja.

Hizo una mueca torcida, quise agarrarlo y abrazarlo, pero cuando lo toqué, se puso tieso.

«¿Y los niños?», pregunté. «Ellos tampoco tienen sentido de la responsabilidad».

Quise darle la razón, consolarlo, pero me puse a reflexionar.

«¿Y los discapacitados mentales?», continué. «Tampoco ellos, ¿verdad? Tampoco reclaman sus derechos. Quién sabe qué tipo de derechos tendrán los animales, pero nosotros se los damos. Tienen derecho a una vida en libertad, tienen derecho a organizársela solitos, incluso si es mordiendo su propia cola».

Pero no sirvió de nada. Appie estaba a punto de sucumbir y sentí que tenía que hacer algo. Tenía que actuar. Empecé a tantear la cerradura de una tapa, pero la cerradura era un sistema ingenioso que nunca

había visto. Agité las jaulas para causar pánico entre los habitantes, pero Appeljan las tenía firmemente ancladas. No podíamos hacer nada aquí. Retrocedí unos pasos y miré desesperado a mi alrededor. Vi un montacargas de una marca cara. Me subí y busqué las llaves, salí con ellas y las hice desaparecer en la noche lanzándolas en forma de arco. Calculé su respuesta, que no llegó, y continué mi búsqueda. Y luego las vi, más grandes que las de mi padre, pero por lo demás debían funcionar igual: cajas de gas. Le hice un gesto y le mostré la larga fila de cilindros de gas, luego señalé las puertas corredizas, con las que se podía cerrar herméticamente ese cobertizo.

Me miró como si me hubiera vuelto loco.

No dijo ya nada.

Su mirada me decía: ¿por qué?

¿Por qué, wey?

«Para —tartamudeé— para rescatarlos del sufrimiento».

Continuó mirándome, con una mirada entre la incomprensión y la decepción.

«Para —balbuceé— liberarlos».

Su ceño se profundizó, al igual que el silencio que permitió que continuara.

«Para acabar con su miseria», continué hasta que no se me ocurrió nada más que decir. Mis mandíbulas se sentían duras y estaban temblando.

Sabía exactamente lo que estaba diciendo, y podía llorar por ello, pero igual lo haría. Lo había hecho muchas veces antes y, si él lo quería, estaba dispuesto a hacerlo de nuevo. Para no tener que esperar su reacción, le tendí los brazos.

Se apartó de mí arqueado y tuvo que agarrarse a una pared. Tenía

los ojos muy abiertos en medio del pasamontañas. Dio pasos lentos hacia atrás, alejándose de mí con desconcierto, como si yo fuera un monstruo. Antes de que se diera la vuelta, alejándose de mí, sonó su reacción, sonó como si estuviera asqueado de mí, de todo lo que defendía, como si yo fuera tan malo como ellos. Estaba dispuesto a matar animales sanos.

«Tú. Tú eres mi hermano. ¿Cómo puedes imaginar algo así?».

Frío de miedo, lo seguí hasta el lado de la calle del cobertizo, donde salió al aire libre sin esperarme. Era como si volviera a hacer esto por primera vez, aún no como miembro de un tándem establecido, sino rígido como un principiante. Manteniéndose en las sombras de los cobertizos lo más posible, y fuera de los sensores de los focos que podían arrojar un mar de luz en cualquier momento, cruzamos el campo hasta la cerca que separaba el campo del pasto que rodeaba la villa. En los límites de los terrenos de los Appeljan no había más que el tapiz resistente de la tierra que crecía. Nos sentamos a ambos lados de la ventana para poder acercarnos lo más posible sin dejar de estar a oscuras. Era como estar frente a un terrario de zoológico. No sabía dónde mirar.

Por debajo o por encima del visillo con los motivos tejidos.

Seguramente, durante el día, el visillo creaba una atmósfera espacial. En ese entonces, los Appeljan mantenían mucha luz en la habitación y podían ver el exterior. Sólo después de la puesta de sol no se podía ver mucho. Entonces quedaron expuestos, enmarcados. Toda su vida reducida a esta sala de estar, una sala ordenada, donde todo tenía claramente su lugar. Él en el sillón, ella con las piernas acurrucadas en el sofá. Las piernas de Appeljan estaban muy abiertas como vigas en el suelo. Para ver toda la habitación, di unos pasos hacia el jardín. Estaban viendo un programa de espectáculos. Un presentador alto

sudaba profusamente, su camisa de esmoquin estaba mojada. En el centro del mantel de la mesita del café había una copa de oporto tinto y también una pequeña tabla con diferentes quesos y algunas uvas. También había un vaso de este tipo en la mesa junto a su sillón, con un estante separado con las mismas golosinas en un lado.

Como siempre que estaba cerca de ese hombre, endurecí mi espalda.

En su muñeca lampiña había un Rolex de oro, con eslabones gruesos.

Aunque estaba en la oscuridad y casi seguro de que era invisible, tenía la incómoda sensación de estar en la habitación con esas personas. Era como si estuvieran montando una obra de teatro moderna, especialmente para un público reducido, en el que se nos permitía participar si queríamos.

Oí decir a Appie: «Me da mucha vergüenza esta gente».

Podía escuchar cómo sucumbía. Miré su figura junto a la ventana. Había al menos tres metros de candilejas entre nosotros, ponerse de acuerdo sobre lo que íbamos a hacer era imposible. Lo miraba para averiguar por qué estábamos aquí, le dije que si no sabíamos nada mejor debíamos irnos, pero en ese momento giró la cabeza hacia la ventana. Nuestras miradas se atascaron y me quedé inmóvil, bloqueado en el lugar por la cuenca de sus ojos. No pude apartarme, agacharme, hasta que ella se apartó de la ventana y empezó a hablar con él. No pude escuchar lo que decía. Parecía sospechosa, incluso enojada, pero siempre tenía ese aspecto.

La miré sin comprender, demasiado impresionado para esconderme y volver a las sombras. Me había visto. No podía moverme, pero me había traicionado a mí mismo y era insoportable estar aquí. Mis sienes palpitaban cuando noté que otro coche bajaba por la carretera, pasando por el pasto en el que estábamos parados, tan lentamente que

parecía que estaba a punto de girar hacia la entrada. Sus luces rozaron mi espalda, y una sombra de luz entró por la ventana.

Cuando volví a mirar, estaban viendo la televisión de nuevo. Pero donde estaba Appie se produjo un movimiento repentino. Había sacado su bolsa y la abrió, y sacó dos máscaras de goma, eran máscaras de mono. Las conocía por sus visitas a domicilio al infierno de los monos en el oeste del país, donde no siempre podía acompañarlo. Se puso la cabeza del chimpancé encima del pasamontañas y luego, con una reverencia, me lanzó la segunda máscara.

«Vamos», susurré a través de la hendidura para mi boca.

«Cállate wey».

Seguía enojado conmigo.

«¿Qué quieres hacer entonces?», pregunté con toda la calma que pude.

Pero sabía perfectamente lo que iba a hacer, lo mismo de siempre cuando íbamos de visita. Simplemente rociaría la fachada de la casa con lemas sobre los torturadores de animales que vivían en ese lugar, y luego se pararía delante de la ventana y golpearía con fuerza para asustar a los torturadores.

Fur is torture, fur is death, free the animals.

Se paró frente a la ventana, golpeando con el puño el vidrio con tanta fuerza que parecía abollarlo profundamente. Rebotó y golpeó más fuerte. No rugió, no gritó. Apretó un puño y tamborileó, como si no fueran ellos los que estaban encerrados en una habitación, sino él, y él quería salir.

Desde donde estaba, pude ver su reacción y también salí a la luz. La pareja se sentó como si estuviera hechizada, con una figura melancólica, con las mejillas sonrosadas en una casa de hongos en el

bosque de cuento de hadas del Efteling.¹ Los golpes que penetraron en su sueño autogestionado les sobresaltaron, como si se despertaran de un largo y profundo sueño, pero no parecían alterados. Ni siquiera miraron la ventana. En cambio, ella miró fijamente a su marido, como si ya supiera lo que iba a hacer. Era como si se pusiera en marcha un procedimiento silencioso. Lentamente, se levantó de su silla, caminó en línea recta hacia el teléfono que había sobre el escritorio de la secretaria y marcó un número. Habló brevemente y volvió a colgar el teléfono. Una red telefónica, pensé, creada para ayudarse mutuamente. Pronto se oiría en la calle el rugido de los tractores de los compañeros.

Volvió al sillón bajo la ventana, pero en lugar de sentarse, se encontró de repente justo delante de nosotros. Su cuerpo era ineludiblemente grande, lento e inflexible. Cuando se presentó ante nosotros, me dejé sin aliento. El cuello de su camisa sobresalía sofocante por encima del jersey ajustado, bajo el cual brillaban unos pechos en forma de pera y una pequeña barriga. Su enorme mandíbula inferior sobresalía hacia delante y se movía de izquierda a derecha y hacia atrás, como si estuviera frente a un estante de melones similares en una tienda y no pudiera elegir. Con una mano en la cabeza, miró a través del cristal y buscó directamente nuestros ojos a través de nuestras máscaras. Me controló con sus ojos sombríos e inmóviles.

Y simplemente nos quedamos ahí. No teníamos ningún plan, pero tampoco podíamos volver atrás. Casi desesperados, apretamos nuestras máscaras contra el cristal y gritamos que era un torturador de animales. Su cara estaba justo delante de nosotros, mientras su frente carnosa

¹ Nombre de un parque de atracciones en Holanda. [N. del T.]

brillaba bajo las luces del techo, y lo vi mover la boca. Dejamos de hacer ruido y se escuchó una voz distorsionada.

Guardó silencio por un momento, para dejar que sus palabras se consumieran a través de la ventana. Miró de una manera sombría pero enfática a los ojos de su hijo.

Volvió a abrir su boca. «Pedazo de mierda».

Retrocedí un paso, no tanto por el hecho abrumador de que reconociera a su hijo, ni por el hecho de que un padre pudiera mirar a su hijo de esa manera, sino por el hecho de que en algún lugar un padre y un hijo pudieran ver algo de forma tan diferente. Di otro paso atrás y me di cuenta de que él había alcanzado algo bajo el alféizar de la ventana y lo había sacado. En su mano sostenía ahora, sin apretar, una escopeta de caza de dos cañones.

Abrió el arma, buscó a tientas en una caja de cartuchos y empezó a cargarla. Traté de arrastrar a Appie, pero se liberó. Gritó que eran torturadores de animales, torturadores de animales, torturadores de animales, y siguió golpeando el vidrio hasta que sus gritos se convirtieron lentamente en susurros. Los susurros se convirtieron en murmullos. Mientras yo vigilaba atentamente al coloso que tenía delante, Appie se agachó. Se agachó en medio del macizo. Palpó el suelo rastrillado y la vegetación baja, pensé que buscaba una roca, algo pesado para sujetar, pero no parecía que fuera a encontrarla. Luego buscó en su bolsa, encontró su pala militar plegable y la desdobló. Dio unos pasos más hacia atrás y, con un gemido, le lanzó la herramienta a su padre. La punta de la pala rompió el cristal y, con un ruido tremendo, el cristal se hizo añicos. Las astillas volaron por todas partes, el ruido de los cristales rotos parecía incesante. Asustado, Appeljan dejó caer el arma de sus manos, agitó los brazos como un molino de viento y tropezó

hacia atrás. En el fondo, se veía cómo ella se encogió. Se protegió la cara y cuando él cayó contra ella y el sofá en el que estaba sentada se inclinó hacia atrás, la pala aterrizó en la mesa frente a ellos, cubierta por el visillo. Me quedé mirando el enorme agujero de luz y calor.

Los fragmentos estaban esparcidos como galletitas² por toda la habitación. No registré nada durante un tiempo. A mi alrededor sólo había el negro del cosmos. El enorme vacío ante mí contenía mi respiración. Un monstruo enorme y presente rotundamente silencioso. Se oyó un silbido, parecía un eco. La reverberación de un golpe distante, a miles de años luz de distancia, mientras el espacio se llenaba lentamente con los primeros sonidos humanos y otros sonidos se unían a ellos. ¿Sirenas? ¿El sonido de los tractores? Escuché risas. Música de *big band*. ¿El programa de televisión que acababa de emitirse?

Lo último que recuerdo antes de correr fue la imagen del cabezón. Sorprendido, se asomó por detrás del asiento del sofá. Appie seguía de pie frente al agujero y lo miraba, lleno de odio por su padre, que ni siquiera se molestó en odiar a su hijo.

«Me das mucha vergüenza», dijo Appie.

*Traducción del holandés:
Caroline van Kooten*

² Los *pepernoten* son galletas típicas de Holanda que se pueden comprar en otoño para celebrar la Fiesta de San Nicolás. [N. del T.].



La vida animal, ¿otra existencia?

El animal, en una medida variable según la integración de su comportamiento, es en efecto otra existencia.

Maurice Merleau-Ponty

1. LA PARTICIÓN ENTRE VIDA Y EXISTENCIA

La noción de existencia animal suena, al menos al oído del filósofo contemporáneo, como un oxímoron. De hecho, ¿no se acepta incluso en los libros de texto y en las obras educativas que sólo el hombre existe —ek-siste— mientras que el animal es sólo un «mero ser vivo», del mismo modo, por lo tanto, que los vegetales? Se podría definir lo «meramente vivo» como aquello que lleva una vida pobre en autodeterminación, cuya totalidad de determinaciones proviene de algo distinto a sí mismo. Si hay animales cuyo modo de vida es similar al de los vegetales, no podemos utilizar esto como pretexto para ignorar la multitud de formas de vida animal sobre las que es absurdo evocar tal indeterminación. La mención sistemática de las

esponjas o las amebas por parte de los defensores de la mera vida animal, ¿no es un síntoma de la voluntad de invalidar otras expresiones vitales, aquellas en las que se despliega claramente un *comportamiento*, en el sentido incomparablemente elaborado con el que Merleau-Ponty carga este concepto? Del mismo modo, según la tesis expuesta por Husserl en la *Quinta meditación cartesiana*, ¿el comportamiento atestigua algo más que una «mera vida»? Estos cuerpos vivos que encuentro, tienen miembros comparables a los míos, ojos para ver, oídos para oír, de modo que de este conjunto surge una capa común fundamental, en cuanto al vivir, similar a la que descubro en el otro hombre. Esta analogía procede de la operación por la que asimilo un cuerpo de carne extraña a la carne que me es familiar gracias a la evidencia de la presencia de órganos perceptivos y prácticos que dan al animal, de una manera que yo conozco, un entorno perceptivo que es un «campo unitario de cosas idénticas»,¹ unidad e identidad sin las cuales no podría actuar de manera coherente y orientada. Esta capa de significado del cuerpo que actúa de manera orientada no se me entrega por separado: inmediatamente asocio una vida psíquica con él, y ésta es visible en los comportamientos, especialmente los que se refieren a disposiciones afectivas como el miedo o la alegría. Así, Husserl escribe que «el cuerpo vivo ajeno al objeto de experiencia se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan sólo en su cambiante, pero siempre acorde, “comportamiento”», y añade este punto esencial: «Este comportamiento tiene su lado físico, que es índice apreativo de lo psíquico».² El comportamiento, al presentar la vida

¹ Edmund Husserl, «Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes», p. 199.

² E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, § 52, p. 178, énfasis añadido.

de la conciencia, constituye una de las bases sobre las que se asienta nuestra investigación sobre la propuesta de la existencia animal.

En cualquier caso, cuando Merleau-Ponty escribió en 1942 en *La estructura del comportamiento* —por consiguiente, en plena era existencialista (*El ser y la nada* apareció en 1943)— que «el animal es en efecto *otra existencia*», iba a contracorriente, en la dirección de una reformulación de la ontología del ser vivo dotado de comportamiento. Vale la pena citar el pasaje completo:

Pues bien, soy consciente de que percibo el mundo y, tomados dentro de él, los comportamientos que se dirigen al mismo mundo numéricamente uno, es decir, que en la experiencia de los comportamientos, supero efectivamente la alternativa del para-sí y del en-sí. [...] Negar a los animales la conciencia en el sentido de conciencia pura, *cogitatio*, no es convertirlos en autómatas sin interior. El animal, en una medida variable según la integración de su comportamiento, es en efecto *otra existencia*, esta existencia es percibida por todos, la hemos descrito, es un fenómeno independiente de cualquier teoría nocional sobre el alma de los animales.³

Lo esencial de la cuestión de la vida de la conciencia manifestada por comportamientos intencionales se desplaza así con respecto a dos grandes tradiciones —la del intelectualismo (todo está en la conciencia) y la del realismo (todo está en las cosas)— en favor del objetivo propio del comportamiento tal como lo revela la fenomenología. El protagonismo otorgado al comportamiento en la tesis de la existencia

³ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 137.

frente a la de la «mera vida» se mide desde el principio: esta última logra efectivamente la superación de las alternativas (cuerpo/conciencia, intelectualismo/realismo, individuo/medio, etc.).

Frederik Buytendijk toma a su vez el contrapunto de las filosofías de la existencia:

El organismo animal y humano no sólo vive, sino que existe, es decir, crea una relación con el medio ambiente [...] el medio ambiente existe con el animal o el ser humano, para ellos y a través de ellos como estructura significativa; *este término de existencia designa para nosotros una situación manifestada por un comportamiento.*⁴

La existencia es vista aquí como una modalidad de la vida, y de una vida individuada, compuesta por seres vivos que se comportan de manera coherente y orientada. Insistamos en ello con Renaud Barbaras: «Vivir no es mantenerse vivo, satisfacer las propias necesidades o responder a las exigencias del entorno: es existir de una manera determinada».⁵ Si la existencia es una modalidad de la vida, ¿no cabe preguntarse uno si el divorcio que siente el existente entre él y el mundo no encuentra al origen del desarraigo propio de la vida animal? A diferencia de los vegetales, los animales, seres de comportamiento, están de hecho condenados a recorrer una exterioridad que les es ajena. Origen común no significa, por supuesto, identidad de la experiencia vivida por los individuos en cuestión. Las nociones de cuerpo propio, de carne, de subjetividad orgánica o incluso de existencia corpórea, forjadas en el seno de los

⁴ Frederik Buytendijk, *L'homme et l'animal. Essai de psychologie comparée*, pp. 22 y 46. Énfasis añadido.

⁵ Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 123.

planteamientos fenomenológicos, subrayan, por su parte, la dimensión a la vez encarnada y trascendental de la vida. El comportamiento, tal y como lo replantea Merleau-Ponty a la luz de la noción de estructura, está en la base de estas nociones.

Algunos elementos relativos a este último punto. En primer lugar, la noción de forma o de estructura, heredada de la teoría de la Gestalt, desempeña un papel central en Goldstein, y luego en Merleau-Ponty, en la elucidación del enigma de la corporeidad viviente y en la comprensión del organismo que, más que la sede (porque entonces renovaríamos un dualismo de lo expresante y lo expresado), es la materia misma del comportamiento. El comportamiento es *en sí mismo* una estructura o forma así entendida. Las principales características de esta última son que el todo representa más que la suma de sus partes; que, tomadas de forma independiente, las partes no tienen realidad; que es la interdependencia de las partes la que da a la estructura su carácter propio. El valor de un elemento depende de su lugar y su función en un conjunto; esto implica que el desplazamiento de un elemento modifica el conjunto, pero que, a la inversa, la sustitución de los elementos iniciales por otros no afecta a la forma, *siempre que se conserve el sistema de relaciones*. En segundo lugar, si una especie no se comporta de ninguna manera en particular, los comportamientos que muestran los individuos que engloba no responden a un patrón mecánico que se repetiría sea cual sea el entorno en el que viven. Las normas de comportamiento no forman parte del orden fijo del en-sí. Por lo tanto, es necesario afrontar juntos y sin contradicciones el hecho de que existe una norma comportamental específica, que el comportamiento es fundamentalmente de naturaleza dialéctica, y que esta última característica aumenta con la complejización de la organización específica.

La sospecha de la partición entre vida y existencia, tal como aparece en las filosofías de la existencia, no consiste, por supuesto, en desplazar ingenuamente a los animales al lado de una existencia hecha a la medida del hombre. Si hay pocas dudas de que uno se equivoca al pensar en la vida no humana a partir de las estructuras existenciales que se aplican a un sujeto humano, en gran parte desencarnado, no es menos dudoso que el establecimiento de una categoría única para los animales y los vegetales es aún más rechazable porque bloquea la reflexión. ¿Es absolutamente necesario que la vida animal sea dichosa e inmanente a la naturaleza para que el hombre sea un éxtasis inquieto? Se trata de no haber querido perturbarse por la ruptura inédita que Hegel había operado en el seno de la tradición filosófica al evocar «el sentimiento del animal, el cual es algo *inseguro, angustiado y desgraciado*», a causa del desarraigo que los enfrenta a una exterioridad «que contiene casi únicamente cosas extrañas» y los hace enfrentar una amenaza constante de peligro.⁶ Se podría ilustrar largamente la indigencia por la que la vida (una vida de la que el hombre parece estar excluido) es vista por las filosofías de la existencia; pero esta revisión no sería otra cosa que la repetida afirmación de que no hay nada que pensar en la vida, la mera vida. La partición entre lo existente humano y lo meramente vivo constituye a la vez el marco del pensamiento y el obstáculo a superar para cuestionar las condiciones de posibilidad de la existencia. Es evidente que el cuestionamiento de la validez de esta partición sólo tiene sentido si la propia definición de la existencia, forjada a la medida del hombre, se reelabora parcialmente en favor de una exploración del

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 425. Para una presentación de la filosofía hegeliana del organismo animal, me permito referir a Florence Burgat, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, pp. 187-205.

arraigo de la existencia en las propias estructuras vitales. La cuestión de la existencia animal no puede plantearse nunca, evidentemente, si la existencia está reservada de antemano y sin discusión al hombre.

Esta partición se hace al precio de varias reducciones o simplificaciones que afectan tanto a la vida como a la existencia. La primera simplificación se refiere a la vida misma. La vida está devaluada, en su esencia, podría decirse. En consecuencia, esta definición empobrecida de la vida recae sobre los seres vivos, declarados «meros seres vivos». La particularización de la vida en individuos encarnados es entonces sólo formal: un mero ser vivo es equivalente a otro mero ser vivo, un espécimen intercambiable si, por ello, se trata de marcar una distancia que no puede reabsorberse —por ser cualitativa, por no decir metafísica— con los existentes. Por su parte, la afirmación de una existencia exclusivamente reservada al hombre se hace al precio de una desencarnación a veces radical del hombre. Por último, podemos preguntarnos, con Claude Lévi-Strauss, si la existencia así aprehendida no es al mismo tiempo muy estrecha y muy anticuada. En efecto, ¿puede su definición reivindicar realmente la universalidad a la que aspira? Lévi-Strauss es extremadamente severo con respecto a esta filosofía, que se inclina complacientemente sobre el yo —«pobre tesoro»—⁷ y se convierte en una «empresa de autoadmiración» en la que «el hombre contemporáneo se encierra cara a cara consigo mismo y cae en éxtasis ante sí mismo» y en la que la condición humana se reduce al tamaño de una única sociedad y sus «problemas de interés local».⁸

⁷ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques 4. L'Homme nu*, p. 614.

⁸ *Ibid.*, p. 572.

Sin embargo, no se trata para nosotros de negar la grandeza de los pensamientos de esta existencia que se resiste a la conceptualidad y escapa de las manos que intentan apoderarse de ella, sino de rechazar la facilidad que consiste en no conceder a los animales más que una vida vegetativa, con el fin aparente de reservar mejor la existencia al hombre. ¿Necesitan los grandes pensamientos de la existencia una tesis tan aberrante para dar toda la medida del abandono humano o del sentimiento del absurdo? Se puede suponer, escribe Renaud Barbaras, que:

Es por una concepción demasiado restrictiva o superficial de la vida que la tradición metafísica tiende a entender la esencia del hombre como un exceso de la misma. [...] La plena pertenencia de la humanidad a la vida no equivale a la abolición de su especificidad, ya que la vida ha recuperado a un nivel de profundidad suficiente [lejos, por lo tanto] que la existencia se distingue de la vida superándola [...]; al contrario, *la existencia sólo existe como modalidad de la vida.*⁹

Este nivel de profundidad debe incluir y envolver todas las formas de diferenciarse de la vida (estar vivo y relacionarse con algo distinto a uno mismo), pero *en la vida*, todavía se especifica. Es este nivel de profundidad el que se le niega a la vida cuando se la considera en el contexto filosófico de esta partición, y más aún cuando es mecanizada por una biología que toma su referencia de las ciencias físicas. Es de esta deriva epistemológica que el paciente trabajo de Georges Canguilhem

⁹ Renaud Barbaras, *op. cit.*, respectivamente pp. 129-130 y 20.

habrá intentado hacer justicia. La luz arrojada sobre el conocimiento de la vida, a partir de una crítica de la anexión de la biología a las ciencias físicas y de los métodos que toma prestados de éstas para aplicarlos a un objeto que aniquilan al mismo tiempo, reconfigura la cuestión de lo vivo por completo en la pluma de Canguilhem. El prejuicio de la indigencia ontológica de lo vivo debe ser abandonado en primer lugar para hacer posible un enfoque en el que «el pensamiento de lo vivo [mantiene] desde lo vivo la idea de lo vivo»,¹⁰ mientras que la consideración del entorno permite comprender, en palabras de Canguilhem, «la experiencia y la existencia de los seres vivos».¹¹

Por último, no se puede pasar por alto en esta crítica de la partición entre vida y existencia el cambio de enfoque que Hans Jonas lleva a cabo desde el examen del metabolismo más elemental. Deplorando la focalización exclusiva del existencialismo contemporáneo en el hombre, propone explícitamente en *El principio vida* una «interpretación “existencial” de los fenómenos biológicos»; según él, esta focalización ha llevado a atribuir al hombre como privilegio y situación únicas unas características que, en realidad, tienen su origen en la «existencia orgánica como tal».¹² Jonas desarrolla y aclara su reflexión sobre este punto en un conjunto de textos posteriores,¹³ así como en su correspondencia con Lore Jonas,¹⁴ al menos en lo que respecta a los escritos disponibles en francés.

¹⁰ Georges Canguilhem, «La pensée et le vivant», en id., *La connaissance de la vie*, p. 13.

¹¹ G. Canguilhem, «Le vivant et son milieu», en *ibid.*, p. 129.

¹² Hans Jonas, *El principio vida*, p. 9.

¹³ Estos textos fueron reunidos bajo el título *Evolution et liberté*.

¹⁴ Esta correspondencia se incluye en H. Jonas, *Souvenirs*.

2. LA EXISTENCIA Y LA VIVENCIA DE LA EXPERIENCIA

Una de dos opciones: o bien la revelación de la disposición afectiva propia de la existencia no es asunto del intelecto puro, sino de la experiencia vivida, en cuyo caso es *todo su campo* el que debe ser examinado; o bien es un asunto del intelecto y es una cuestión de meditación sobre experiencias, y es al mismo tiempo el fondo mismo de estas experiencias el que queda relegado a un segundo plano, al menos visto a través de un prisma reductor. La cuestión que está en juego en estas dos opciones por las que se puede entender la existencia es la de la partición entre lo existente y lo «meramente vivo». Ahora bien, la comprensión de la existencia parece apegada a la sola condición pensante del sujeto, aunque el patetismo de la filosofía de la existencia quiera romper con el intelectualismo de la filosofía reflexiva, por un exceso de la vida psíquica que no puede ser absorbida en las operaciones del intelecto, o por la experiencia de una cierta inadecuación de la cosa y del entendimiento, de un divorcio entre el hombre y el mundo. La existencia es apprehendida en un contexto dualista, psicofísico, que da primacía a una conciencia desencarnada o, en todo caso, que no toma la medida completa de su encarnación. Los rasgos que supuestamente caracterizan la existencia no están arraigados en la experiencia vivida como tal. Esta última se mantiene al margen de todo lo que debe a su arraigo en las estructuras vitales. Recordemos que estamos hablando de la vida encarnada o, mejor dicho, de los seres vivos que sienten y se mueven (Erwin Straus), y no de una trascendencia afenoménica. Está claro que ciertos organismos animales (entendiendo aquí el organismo en el sentido que le da Goldstein) son más expresivos que otros de la co-originariedad de la vida y la conciencia. Y parece más que probable que la vida vegetal,

o incluso ciertas formas de vida animales en las que la individualidad no está muy marcada (las colonias), aunque de forma diferente en uno y otro lado (la vida vegetal no es en efecto una «subvida» animal), escapen a esta esfera de existencia.

Pero, ¿cómo podemos caracterizar la conciencia animal? Hacer coincidir la conciencia con la intencionalidad ya es decir mucho sobre esta caracterización, y eso es decir lo esencial, a saber, que los animales participan en la constitución del mundo, como lo atestigua su comportamiento coherente y siempre orientado, para recordar los dos rasgos con los que Husserl califica el comportamiento animal. Es una conciencia que apunta a los objetos que constituye al mismo tiempo. Y lo que es apuntado por esta conciencia no es concebible sin el sí mismo de la conciencia que apunta: conciencia dicha conciencia (de) sí mismo o conciencia no tética de uno mismo. Si se quiere avanzar hacia una particularización de esta conciencia, hay que preguntarse si tiene sentido hablar de *la* conciencia animal en general, dada esta multiplicidad de formas de vida animales; corresponde entonces a la etología fenomenológica, cuyos fundamentos fueron planteados por Frederik Buytendijk con sus vías de investigación, o incluso a la etología cognitiva tomar el relevo, siempre que se centre en la observación de los animales en su entorno, según los fundamentos epistemológicos defendidos, por ejemplo, por Jane Goodall o Marc Bekoff. Pero este último aspecto (la particularización de los contenidos de la conciencia, la descripción de los mundos animales), cualquiera que sea la variedad y los grados de profundidad o claridad de las experiencias consideradas, no invalida la tesis de una conciencia intencional.

Por otra parte, la cuestión de la conciencia parece tener que distinguirse de la cuestión de si los animales son sujetos, debido a las

acepciones y usos de este último término. En efecto, lejos de limitarse a la esfera epistemológica, la noción de sujeto se fragmenta —sujeto metafísico, sujeto jurídico, sujeto moral, sujeto biológico— y designa hoy con mayor frecuencia al sujeto del humanismo metafísico: el hombre, en la medida en que sólo él ocupa, y ello *de manera inherente a su definición*, un lugar sobresaliente que excluye al mismo tiempo todo lo que considera que no cabe en la circunferencia que traza a su alrededor. Tanto Jakob von Uexküll como Frederik Buytendijk reivindican la noción de «sujeto» para los animales, a partir de una determinación de ser: hacer y actuar, ser el sujeto de su vida, vivir su vida por sí mismos (¿sujeto biológico?). Debido a este desdoblamiento semántico, nos vemos obligados en cualquier caso a precisar en qué sentido y por qué razones queremos conservar este título de «sujeto». Porque, en efecto, es un título; da derechos, abre puertas, confiere privilegios. ¿Hay que mantener esta noción o, por el contrario, avanzar hacia nuevas formulaciones, liberadas de la referencia a lo humano, y hablar, por ejemplo, de una subjetividad sin sujeto,¹⁵ lo que no significa que dicha subjetividad esté desprovista de centro o de sí mismo? En cualquier caso, hay que procurar que la formulación elegida dé cabida y destaque claramente el campo de esta experiencia consciente en primera persona, de esta conciencia, subjetiva en este sentido, y no por supuesto en el sentido de la metafísica de la subjetividad, del sujeto como *subjectum* o *hypokeimenon*, ese sujeto de la representación.

En cuanto a la cuestión de saber exactamente en qué momento, en la escala de los seres, podemos situar la cesura, de manera absoluta

¹⁵ Sobre la filosofía de Raymond Ruyer y la idea de que «la subjetividad del campo de conciencia es una subjetividad sin sujeto», cf. R. Barbaras, *op. cit.*, pp. 157-181 (p. 161 para la cita).

e indubitable, con la ayuda de lo que creemos que podemos tener firmemente en nuestras manos, es decir, un criterio positivo —asible, verificable, casi palpable— entre las especies animales habitadas por esta vida de conciencia y las que no lo están, nos parece en parte ociosa. En efecto, ¿no habría que admitir que la subjetividad, como campo de la conciencia, contiene zonas de sombra, de indecidibilidad; e incluso que, bien mirado, *esta indecidibilidad está incluida en la propia definición de subjetividad*, aunque no coincida con el sujeto de la representación? Suponiendo que se tuviera ese criterio en la mano, ¿cuál es el valor de estar aislado del entorno (orgánico y extraorgánico) que condiciona su ejercicio, un ejercicio por lo tanto fluctuante y fundamentalmente ligado a condiciones de posibilidad? Además, sabemos lo difícil, y peligroso, que es determinar el criterio a partir del cual un ser humano sumido en un coma ha perdido toda conciencia. ¿No es la conciencia lo que por naturaleza escapa a una determinación positiva, siempre la excede? La búsqueda de criterios positivos para trazar líneas divisorias, para decidir, de manera fija y definitiva, entre la vida subjetiva y la vida desprovista de toda subjetividad, es poco relevante, al menos para un enfoque fenomenológico, que nos parece el más pertinente.

Insistamos una última vez, no se trata de extender *a priori* las categorías de la existencia humana a la vida en general, sino, por el contrario, de partir de la pluralidad de las formas vivas para intentar aprehender los modos específicos en que estas formas se abren a las cosas y se relacionan con ellas, pero también se relacionan consigo mismas. No se trata en absoluto de negar la particularidad de la capa representacional a través de la cual el sujeto vuelve conceptualmente a sí mismo o a sus experiencias, sino de delimitarla y circunscribir su ejercicio para no confundirla con la conciencia reflexiva inmediata

que acompaña a todas mis experiencias, esa conciencia (de) sí mismo que no es el «yo pienso» que acompaña a mis representaciones, y que no se puede negar a los seres que viven en primera persona. Algunas dimensiones de la existencia son, por supuesto, propiamente humanas. Es el caso de las que se relacionan con el hecho de saber de antemano que uno está destinado a algo («el hombre es un ser-para-la-muerte»); este saber produce efectos de vuelta en la disposición afectiva, pero esta ausencia de saber también produce efectos de vuelta. Los animales no son esbozos del ser humano, y la lógica sustractiva con la que se sigue presentando «lo animal» con tanta frecuencia, según un modelo humano al que se le ha quitado lo esencial (el alma, la razón, el lenguaje, la conciencia, etc.), emana del tropismo antropocéntrico, por definición ciego a sus presupuestos, y por lo tanto impotente para medir el carácter profundamente absurdo de su planteamiento. Los animales no son seres humanos que carezcan de tal o cual atributo o capacidad cognitiva. Si desde un punto de vista estrictamente cognitivo este enfoque es cuestionable (aunque sea muy común), ¡qué decir de su vacuidad desde un punto de vista fenomenológico! Es con un espíritu completamente diferente que la reconstrucción empático-analógica toma el camino de un antropocentrismo, o incluso de un egocentrismo, metodológicos, para acceder a subjetividades ajenas; y si esta subjetividad se me presenta, a mí que soy la norma, como carente de tal o cual cosa que yo poseo, se trata del hecho de los límites de mis posibilidades de conocer y no de una determinación en sí misma de esta subjetividad.

La cuestión se convierte entonces en la de saber si la vivencia, aquella en la que *vivo mi vida*, es propia del hombre. Esto es lo que supone el humanismo existencialista. Sin embargo, ¿no implica todo dolor un

sujeto doloroso, toda alegría un sujeto alegre, donde el término «sujeto» designa el centro integrador de todas las experiencias, las experiencias que son *las mías*, las que un individuo vive *en primera persona*? ¿Se puede abaratar tanto este inmenso campo experiencial como para declararlo «meramente vivo», *continuum* desprovisto de todo relieve e interioridad? Si sólo a través del movimiento reflexivo, posterior a y separado de la experiencia, es posible *representarse* una vida, su vida, ¿sólo existe el hombre para *vivir* feliz o tristemente su vida? El pensamiento es sólo un modo de vida, que no es el más profundo ni probablemente el más importante, al menos en lo que respecta a la cuestión que nos ocupa; no es el pensamiento el que abre a la vida, es decir, al campo experiencial. Y aquí se puede reconocer la mayor aportación de la fenomenología: la vida, por su absoluta inmanencia al sí mismo, es lo que me da acceso a todo lo demás. Pero remitir la existencia al campo experiencial nos obliga a preguntarnos en qué condiciones podemos hablar de experiencia. La referencia a la experiencia se hace eco directamente de la fenomenología, que ve en la vida no el sí mismo, sino la condición misma de posibilidad de toda experiencia, hasta el punto de hablar de «vida trascendental» (Husserl). Esta calificación indica que la fenomenalización, la constitución, podría ser inherente a la vida, a su «esencia». La vida de la conciencia no comienza con la operación de volverse sobre sí mismo y conocerse como tal, sino con la intencionalidad; en otras palabras, no hay que confundir el *ego* puro con el *ego* psíquico, pero especialmente la fenomenología de Husserl ve en la carne, según la traducción más común de *Leib* (el cuerpo habitado por un *ego* psíquico que excede en consecuencia al cuerpo físico, *Körper*), y no en el sujeto pensante, «la instancia matriz de la constitución»:

«La carne es el principio del mundo».¹⁶ Es en esta apertura donde tiene lugar la constitución del mundo y sus objetos. Los animales presentan un comportamiento, que es el propio de un ego psíquico encarnado en un «cuerpo de carne» (*Leib*). En definitiva, se pueden explorar fenomenológicamente ciertos rasgos propios de la experiencia vivida específica sin pretender, ni siquiera querer o desear, entrar en la caja negra de la mente, como intenta hacer, con una tozudez sólo igualada por la estupidez de las preguntas que hace a los animales, la psicología o la etología cognitiva de laboratorio. Se trata incluso de dos enfoques (fenomenológico, por un lado, y cognitivo-experimental, por el otro) que, lejos de ser complementarios, se excluyen mutuamente, cada uno de ellos anclado en concepciones radicalmente divergentes del organismo, del comportamiento y de la vida de la conciencia.

Las condiciones de posibilidad de un pensamiento de la existencia desligado del *a priori* humanista aparecen ahora claramente: la primera consiste en no entender la vida en un sentido limitado, que algunos calificarían de «meramente biológico», en no concebirla como la parte física de un ser eventualmente dotado de una parte psíquica, en no concebirla dentro de una ontología dualista; la segunda consiste en dejar abierta la posibilidad de extender la existencia a otras vidas distintas de la humana, en admitir, en definitiva, que una noción que inicialmente se preocupaba por adaptarse a un objeto debe ponerse a prueba con otros objetos. En este punto del análisis, la cuestión de la existencia puede aclararse como sigue. ¿Cuáles son los seres vivos de los que se puede decir que viven *su* vida, en una presencia para sí mismos que

¹⁶ Eliane Escoubas, prólogo a E. Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, p. 14.

es la de la experiencia? ¿Es posible determinar la tonalidad general de esta experiencia? La tarea filosófica que se abre entonces consiste en una doble determinación: una, etofenomenológica, que concierne al contenido de esta vivencia, y otra, más estrictamente filosófica, que concierne a la tonalidad global de esta vivencia. En cuanto al fondo de esta vida, proponemos centrarnos en el «fenómeno de la angustia», en términos de Goldstein, o, más ampliamente, en la experiencia de la angustia.

3. LA EXPERIENCIA DE LA ANGUSTIA

La exploración de las raíces vitales de la existencia es emprendida por los autores de nuestro corpus en diferentes niveles de la esfera vital, incluso en el nivel más profundo y original de lo viviente: el metabolismo, por Hans Jonas; la «vesícula indiferenciada de sustancia estimulable», por Freud, en la meditación especulativa de la que fue pionero en *Más allá del principio de placer*; el organismo, por Kurt Goldstein; la individuación perpetuada del ser vivo, por Gilbert Simondon. Hay un «fenómeno», para Goldstein en cuanto clínico suyo, o una experiencia del ser vivo humano y animal, que es objeto de atención particular: la angustia. Y si hay un rasgo que caracteriza sistemáticamente la existencia entre los filósofos, es en efecto la angustia. Su origen se busca y se encuentra en las estructuras más íntimas, incluso arcaicas, del organismo o, más profundamente aún, en el propio movimiento de la individuación.

Proponemos partir de la siguiente definición: la angustia es la experiencia (invasiva) de lo ápeiron en sí mismo. La radicalidad del enfoque simondoniano, que aquí se reconoce, nos parece que puede dar cuenta de todas las caracterizaciones y explicaciones de las que

ha sido o puede ser objeto la angustia. Nos basaremos en los análisis de Gilbert Simondon, por un lado, y de Kurt Goldstein, por el otro, por la profundidad y la originalidad de sus hipótesis sobre el origen de la angustia; proceso de la individuación del ser vivo psíquico, por un lado, y estructuras del organismo, por el otro. En ambas perspectivas, el origen propuesto arroja luz sobre un fenómeno que excede la esfera de la experiencia humana.

Es en el corazón de un retorno explícito a la cuestión griega del ser y el devenir donde Simondon construye su teoría de la individuación. Recordemos muy rápidamente los elementos de esta teoría. Al privilegiar la ontología del ser y del individuo que ha llegado a ser en detrimento del devenir y de la dimensión preindividual del ser, la filosofía primera ha ido, según Simondon, en la dirección equivocada. Es sobre lo real anterior a la individuación, que Simondon llama el ser metaestable, que debe poder entenderse de manera adecuada el proceso de la operación que produce individuos. La metaestabilidad permite pensar un monismo que incluye un pluralismo de fases; en definitiva, un devenir en el corazón del ser. El ser que produce individuos no es ni la autoidentidad pura del ser parmenidiano ni el *pantha rei* heracliteano. En el estado monofásico, preindividual, el ser ya es más que *uno*, y la unidad que manifiesta sólo proviene del hecho de que está indescomponible. Posee en su interior lo suficiente para superar este estado sólo aparentemente estable. El ser es «más rico que la coherencia consigo mismo»¹⁷ que parece mostrar.

Pero, ¿cómo aprehender una realidad del ser de la que sólo conocemos lo que ha devenido? Un camino es el indicado por las características

¹⁷ Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 326.

reveladas por las ciencias físico-químicas, como la metaestabilidad o el cambio de fase, cuya ignorancia no impidió a los Antiguos tener la intuición de la potencia activa del devenir en el corazón del ser. Estas características llevan a contemplar el devenir en el corazón del ser incluso sin la intervención de ningún principio externo. La *physis* de los presocráticos le parece a Simondon que constituye un concepto adecuado a esta realidad preindividual que el individuo lleva en su interior. Esta última sigue siendo calificada de ápeiron, en el sentido que le da Anaximandro. Aquí, la individuación no es simplemente lo que da cuenta del carácter individuado del individuo, sino lo que está en juego «antes y durante la génesis del individuo separado».¹⁸ La individuación es una operación que se produce en una «realidad más rica que el individuo que resulta de ella».¹⁹ Hay una tensión propia de la génesis, que se puede captar en el estado metaestable del ser en proceso de individuación, cuyo proceso excede al individuo constituido *pero del que éste guarda la pista*. Entendida desde un punto de vista metafísico, esta pista es la de lo ápeiron. Ahora bien, es en la experiencia de la angustia donde la realidad anterior a la individuación se revela con más fuerza. Apenas es necesario precisar que sólo un individuo dotado de vida psíquica puede experimentar la angustia. Añadamos a esto que el «sujeto» es para Simondon «el conjunto formado por el individuo individuado y lo ápeiron que lleva dentro».²⁰

Además de la angustia, lo ápeiron se manifiesta en el campo afectivo. Simondon plantea la hipótesis de que una comunicación entre los individuos es más antigua que la formación de los propios individuos.

¹⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹⁹ *Id.*

²⁰ *Ibid.*, p. 307.

Los campos conjuntos de la afectividad y la emoción desempeñan en el ser vivo el papel de intermediario entre la conciencia clara y lo que Simondon llama la subconsciencia afectiva-emotiva, que habita en las capas más antiguas del sistema nervioso. En su opinión, la emoción que experimenta un individuo no puede explicarse únicamente por el contenido y la estructura del ser individuado. Parte de la emoción, por supuesto, procede de la adaptación que un largo condicionamiento filogenético ha inscrito en la ontogénesis, pero estos aspectos no agotan todo el campo de la emoción. La emoción, lejos de explicarse por alguna ventaja adaptativa, suele manifestar por el contrario su potencia de inadaptación. La dificultad de la psicología para comprender las emociones se debe a su origen: forman parte de una historia que excede al individuo por el que pasan; representan en él «la pervivencia de lo preindividual».²¹ La presencia de la emoción es también un signo de que el individuo se ha convertido en sujeto. Simondon menciona la noción de «comunidad de yugo», forjada por los griegos para explicar el agotamiento del buey que sobrevive a la muerte de su compañero de arada, que ha sido señalado muchas veces, por la «relación tan sólida y a la vez silenciosa de la simpatía vivida»²² que une a dos bueyes de arada.

La prueba de la angustia constituye una experiencia ontológica que no puede describirse en términos psicológicos. Lleva al sujeto al corazón inasible del temblor del ser que busca individuarse, lo sumerge en la dimensión preindividual del ser, haciéndolo retroceder a través de la ontogénesis que lo constituyó. En la angustia, el sujeto se pone a prueba por la disolución de su individuación; por lo *ápeiron*.

²¹ *Ibid.*, p. 314.

²² *Ibid.*, p. 249.

Desaparece como ser individuado y se ve privado de todo recurso a la relación transindividual, que al mismo tiempo lo funda y lo supera. El individuo sumido en la angustia tendría que ser capaz de individuarse de nuevo para seguir siendo. Pero cuando se somete a la prueba de la angustia, el sujeto pierde su anclaje (que está ante todo en el hecho de estar aquí y ahora), es «como una noche» en la que lo ápeiron —ese océano de lo preindividual, ese infinito que no tiene asidero— lo invade. La angustia es «resonancia del ser en sí mismo»,²³ porque lo que le falta es la individuación de lo colectivo que podría restituirle su lugar: «El sujeto se convierte en objeto y asiste a su propio despliegue según dimensiones que no puede asumir».²⁴ Es la entrada de lo preindividual en el ser. Al mismo tiempo, el sujeto así dilatado tiene el sentimiento de la individuación: ahogado en lo preindividual, aspira a una nueva individuación que ponga fin a este ápeiron, caos dentro del cual busca en vano los medios para «concentrarse en sí mismo»,²⁵ para encontrar su límite y su forma, para poner fin a su dilatación. En este punto de la caracterización, digamos que cada individuo vive esta experiencia y trata de liberarse de ella según el grado de su organización psíquica y su lugar en lo colectivo.

Pasemos ahora a la visión que proporciona un examen del organismo. Otorgar, como hace Goldstein, el mismo valor al lado somático y al psíquico de cualquier fenómeno vivido por y en el organismo es también válido para la angustia; el lado psíquico no ocupa el lugar central. Esta afirmación de Goldstein, en contra de la lectura común, no deriva de una disolución de la angustia en el miedo: se tiene miedo

²³ *Ibid.*, p. 255.

²⁴ *Id.*

²⁵ *Id.*

de algo, mientras que se está angustiado por nada. La angustia pondría al sujeto en relación con la nada, por lo que cualquier intervención externa que pretenda tranquilizar queda en vano. El estudio clínico confirma la diferencia entre el miedo y la angustia.²⁶ La angustia provoca un estremecimiento que alcanza el nivel más profundo de la existencia; el individuo «es» angustia, dice, en lugar de «tener» angustia. Ésta nos lleva de alguna manera «a nuestras espaldas», rompiendo la posibilidad de relacionarnos con el mundo. Al menos en este aspecto, Goldstein se inscribe en la tradición del enfoque filosófico de la angustia, que no desconoce.

Pero, desde el punto de vista del organismo, ¿qué ocurre exactamente? «La angustia surge cuando la realización de una tarea correspondiente a la esencia del organismo se ha vuelto imposible. Tal es el peligro que amenaza en la angustia».²⁷ Puesto que nada preciso está comprometido en esta tarea, puesto que ningún objeto corresponde a la angustia, ¿de qué se trata? Si la ausencia de objeto caracteriza el sentimiento que siente el sujeto angustiado, el organismo, por su parte, se enfrenta a una realidad determinada que debe afrontar. Vista desde la totalidad psicósomática, la angustia revelaría efectivamente un objeto. En efecto, el sentimiento de imposibilidad de cualquier relación que siente el angustiado tiene su origen en una imposibilidad real del organismo colocado en un entorno que lo pone en peligro. Éste es el primer elemento de la tesis de Goldstein. Por lo tanto, debido a una

²⁶ El propio Kurt Goldstein, neuropsiquiatra, estuvo a cargo del hospital para heridos cerebrales de la Primera Guerra Mundial en Fráncfort del Meno. La tesis de la unidad psicósomática del organismo se basa en gran medida en sus observaciones clínicas.

²⁷ Kurt Goldstein, *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*, p. 251.

visión superficial, que sólo tiene en cuenta el sentimiento de angustia (lado psíquico), la angustia se define como un estado sin objeto. Así, se daría demasiada importancia a los fenómenos psíquicos en la caracterización de la angustia, debido a la idea ampliamente aceptada de que los fenómenos corporales ligados a ella son una consecuencia del estado psíquico. Ahora bien, «también aquí lo psíquico no es más que un aspecto, como lo físico, de este fenómeno vital que se suele considerar como angustia cuando se considera desde el lado psíquico».²⁸ Consideramos erróneamente las manifestaciones corporales como epifenómenos, y este error de visión procede de la forma dualista de considerar el organismo. El segundo elemento de la tesis de Goldstein es el resultado de un examen de vuelta del miedo, que comúnmente se acepta como miedo a algo. El miedo es el sentimiento que experimenta el sujeto que siente venir la angustia; el miedo debe entenderse a partir de la angustia, y no al revés, según Goldstein. El que tiene miedo siente revivir en él el recuerdo de la angustia. El miedo, al no monopolizar la totalidad del individuo, a diferencia de la angustia, deja al sujeto una cierta autonomía que le permite, por ejemplo, recordar ciertas situaciones de angustia o analizar el estado que se apodera de él. Para no hundirse en la angustia, el individuo trata, a lo largo de su vida, de evitar o esquivar las situaciones que le generan miedo. Lo que trata de evitar es que la angustia no le acapare.

En este punto del análisis, Goldstein se detiene en la cuestión de la angustia en los bebés y en los animales, de cuya realidad no tiene «ninguna duda»; para él es evidente en sus movimientos expresivos. Si se entiende la angustia en términos del recuerdo de una situación

²⁸ *Ibid.*, p. 251.

pasada que causó miedo, resulta difícil comprender este fenómeno en un recién nacido. Goldstein descartó tanto los miedos hereditarios como los misteriosos «instintos», que han sido propuestos por algunos teóricos, y se preguntó si la naturaleza perturbadora de lo extraño no debería entenderse a la luz de la dificultad del organismo para actuar con normalidad. Además, este estremecimiento del organismo que es la angustia sería *anterior a la conciencia de objetos*. ¿No hay una forma de ápeiron aquí? Si la puesta en peligro de la existencia representa el punto álgido de la angustia, también avanza en situaciones menos extremas. Hay grados de angustia; puede ser baja y disiparse rápidamente. Pero puede decirse que, en general, «el hombre normal, en su *esfuerzo por dominar el mundo, va de un estremecimiento a otro*»,²⁹ y la mayoría de las veces consigue asegurar la continuidad de su existencia. ¿Y los animales? Goldstein no duda de que todos los observadores están de acuerdo en que «sienten angustia», como demuestran claramente ciertas situaciones, como cuando «se pone al animal en un entorno en el que es imposible que reaccione de forma ordenada», o también «cuando se pone en cautividad a un animal en libertad, cuando pasa del guardián que le es familiar a las manos de otro que le es extraño».³⁰ ¿Y qué hay del miedo en los animales? Según Goldstein, sería más raro y sus razones más oscuras, ya que, según su análisis, requiere un mundo de objetos planteados en relación con el organismo. Sin embargo, hay situaciones en las que los animales recuerdan los estados de angustia que han experimentado en ocasiones similares, por lo que el miedo se produce. No es exagerado considerar este estremecimiento, que es la

²⁹ *Ibid.*, p. 257. El hombre normal aquí es el que no tiene daño cerebral.

³⁰ *Ibid.*, p. 256.

angustia, «como propio de la esencia del hombre e incluso de todo lo orgánico, y pensar que *todas las vidas deben transcurrir en la inseguridad y en el estremecimiento*».³¹

Ciertamente, es imposible tener una idea precisa de la angustia tal y como la experimenta alguien que no es uno mismo. Esta imposibilidad es aún mayor en el caso de los animales, aunque sean domésticos o familiares, con los que convivimos o con los que somos cercanos desde el punto de vista filogenético, dos tipos de cercanía muy diferentes. Sin embargo, Goldstein cree que las formas en que cada especie e individuo intenta hacer frente a la angustia proporcionan algunas lecciones en este sentido. El hombre adulto normal dispone de diversos medios, tanto materiales como intelectuales, para reducir la inseguridad en la que siente que vive o para contrarrestar la angustia que surge. Éstos constituyen otras tantas murallas contra los estragos del miedo o la angustia. Pero, ¿qué pasa con los bebés, los animales o los heridos cerebrales examinados por Goldstein? Según él, el verdadero coraje es aquel que encontramos en el ser humano normal porque es quien dice lúcidamente que sí al temblor de la existencia, lo acepta «como una necesidad para que pueda realizarse la actualización del ser que nos es propia».³² Para asentir a la propia condición de esta manera, hay que ser capaz de ubicar intelectualmente una situación particular en un conjunto que la supera. Pero si esta capacidad llega a desaparecer, como es el caso del herido cerebral, se trata de un sujeto completamente indefenso ante la angustia.

Por último, ¿qué pasa con los animales, que sufren de angustia al estar consustancialmente privados de las herramientas intelectuales

³¹ *Ibid.*, p. 259, énfasis añadido.

³² *Ibid.*, p. 260.

para objetivar una situación o ubicarla en un marco teórico coherente que le dé sentido? Goldstein no desarrolla ningún análisis preciso sobre este punto. Sin embargo, dado que «los animales experimentan angustia», y que la angustia aparece (en situaciones de cautiverio, por ejemplo) «del mismo modo que aparece en los humanos que sufren daños cerebrales», ¿no está justificado argumentar que los animales están «bastante indefensos ante la situación de angustia»,³³ como escribe Goldstein sobre los heridos cerebrales? Por último, Goldstein explica el cuidado que puso en detallar este fenómeno: la forma en que los individuos, tanto humanos como animales, intentan hacer frente a la angustia, las estrategias que utilizan para superarla permiten al observador penetrar en la esencia de cada uno de ellos, porque, como hemos visto, la angustia sacude la totalidad psicosomática del organismo y moviliza todas las fuerzas del ser. Este fenómeno es «particularmente importante para el conocimiento de la esencia de la criatura»; pero hay algo más para el asunto que nos ocupa: este fenómeno, añade, «no sólo debe formar parte de una antropología, sino también de la biología en el sentido más amplio de la palabra».³⁴

Traducción del francés:
Alan Cruz

© Florence Burgat, «La vie animale, une autre existence?», en *Alter*, núm. 21, 2013, pp. 33-50.

³³ *Ibid.*, p. 261.

³⁴ *Id.*

BIBLIOGRAFÍA

- Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, París, Vrin, 2008.
- Florence Burgat, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, París, Kimé, 2006.
- Frederik Buytendijk, *L'homme et l'animal. Essai de psychologie comparée* (1958), trad. Rémi Laureillard, París, Gallimard, 1965.
- Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie* (1965), París, Vrin, 1998.
- Kurt Goldstein, *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine* (1934), trad. E. Burckhardt y Jean Kuntz, prefacio de P. Fédida, París, Gallimard, 1983.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817, 1827, 1830), trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2004.
- Edmund Husserl, «Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes» (1934), en *Alter. Revue de phénoménologie*, núm. 3, 1995, pp. 189-203.
- _____, *Meditaciones cartesianas* (1929), trad. José Gaos y Miguel García-Baró, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- _____, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. Eliane Escoubas, París, PUF, 1982.
- Hans Jonas, *Evolution et liberté* (1992), trad. Sabine Cornille y Philippe Ivernel, París, Payot & Rivages, 2005.
- _____, *El principio vida. Hacia una biología filosófica* (1994), trad. José Mardomingo, Madrid, Trotta, 2000.
- _____, *Souvenirs* (2003), trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, París, Rivages, 2005.
- Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques 4. L'Homme nu*, París, Plon, 1971.

Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (1942), Paris, PUF, 1977.

Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (1964), prefacio de Jacques Garelli, Grenoble, Jérôme Millon, 2005.

Las ocho inflexiones de los animalismos situados*

Había titulado esta conferencia «Régimen biopolítico, zootecnia y domesticación: una lectura animal(ista)», pensando, por supuesto, en presentar mi libro *Rebelión en la granja. Biopolítica, zootecnia y domesticación*, pero creo que es mucho más pertinente que me centre principalmente en el subtítulo de la conferencia, es decir, me gustaría presentar primero mi concepción del animalismo, lo que concibo o entiendo por animalismo y por animal en general.

Entonces, ¿cuál es el animalismo y cuál es la animalidad a los que me refiero? Aquí me gustaría que construyéramos, de forma un tanto pedagógica, dos columnas mentales: una columna en la que ubiquemos una especie de animalismo dominante, de animalismo hegemónico, y una columna en la que ubiquemos una serie de animalismos desde los cuales pretendo hablar, que podríamos llamar animalismos situados.

* En la edición y transcripción de la conferencia se intentó mantener el tono oral, aunque se hicieron algunos cambios para eliminar repeticiones y facilitar la lectura. Transcripción y edición de Sergio Ruiz. Conferencia celebrada el lunes 21 de mayo de 2018 en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México).

Por supuesto, estos animalismos situados no son lo contrario del animalismo hegemónico, o de lo que caracterizaré como animalismo hegemónico, no son simplemente un negativo, un opuesto. Son características o rasgos que también se pueden encontrar en lo que llamo animalismo hegemónico o dominante, y que en otros lugares he llamado animalismo moderno-colonial. Sin embargo, lo pondré así, en términos más o menos dicotómicos, porque es así como estamos acostumbrados a pensar, y esto a menudo facilita la comprensión... Aunque no con impunidad.

1ª INFLEXIÓN

El primer punto en el que diferirían el animalismo dominante y los animalismos situados sería lo que entienden por especismo. El animalismo suele asociarse a la lucha contra el especismo, por lo que existe una especie de definición hegemónica de lo que es el especismo en el marco del animalismo. Para el animalismo dominante, el especismo se entiende básicamente como la discriminación basada en la especie. Por ejemplo, cuando privilegiamos un perro frente a una gallina, simplemente porque es un perro, seríamos especistas en cierto sentido.

Sin embargo, el especismo que suele operar en la práctica es antropocéntrico, donde se privilegia a la especie humana y se discrimina a las demás especies. Se excluye a los individuos del resto de especies sistemáticamente, inicialmente excluidos de la consideración moral y también, por supuesto, de la consideración política. Éste es el concepto más influyente del especismo, el que más impacto ha tenido en el animalismo, y lo encontramos muy bien elaborado a nivel teórico,

pero también a nivel práctico, y lo teórico ya es práctico en muchos sentidos.

Ahora bien, ¿qué quiero decir con especismo? Por especismo entiendo básicamente un orden, que no es sólo un orden social, es también un orden biológico, es un orden físico, es un orden tecnológico; para mí, el especismo es un orden tecno-bio-físico-social que se basa en una dicotomía jerárquica, la dicotomía humano/animal, y es un orden que produce y reproduce continuamente la explotación, la subordinación y la sujeción animal, es decir, lo que yo llamo genéricamente la dominación animal. Por supuesto, se trata de una aproximación histórica al especismo. Es una aproximación material, no un análisis que se derive simplemente de una determinada filosofía moral, como en el caso del primer concepto de especismo, el del animalismo dominante.

Al igual que cuando, por ejemplo, hablamos de racismo estructural o de lo que Aníbal Quijano llama «colonialidad del poder», o cuando hablamos de patriarcado, de sistema de género, etc., no estamos aquí aludiendo, al pensar el especismo, simplemente a formas abstractas de discriminación, sino tratando de cartografiar un orden complejo que implica técnicas, dispositivos, sujetos, conocimientos, etc. Es en ese sentido que intento elaborar el concepto de especismo: como orden y como orden complejo que, repito, implicaría conocimientos, sujetos, dispositivos, técnicas, etc.

Algunos de los dispositivos que conformarían este orden especista serían, por ejemplo, los bioterios o los laboratorios de experimentación animal, las granjas tanto industriales como tradicionales, los zoológicos, entre muchos otros. En esos dispositivos, por supuesto, se producen *físicamente* animales específicos, como el animal salvaje, el animal doméstico, el animal de laboratorio, y se producen a través de una serie

de saberes específicos: el saber biológico, el saber zootécnico, el saber veterinario, saberes sobre el adiestramiento y la doma.

Se trata simplemente de decir, aunque más adelante desarrollaré esta parte, que la cuestión de la producción histórica de los animales, de su producción diferenciada, de unos en contraste con otros, o en términos raciales, forma parte de mi comprensión de lo que sería el especismo. Por otra parte, el especismo como orden —un orden material e histórico— no es una cuestión transcultural, ni es una cuestión que haya existido siempre. Por lo tanto, hay que hacer un llamado a hacer análisis finos de cómo opera el especismo: análisis contextualizados.

No podemos decir que el especismo opera de la misma manera, por ejemplo, en una comunidad indígena que vive en la selva amazónica y en una ciudad como Morelia, Ciudad de México o Bogotá. Es necesario llevar a cabo análisis extremadamente finos del funcionamiento del especismo y de las técnicas en juego, los dispositivos, los sujetos, los saberes, las relaciones de poder.

2ª INFLEXIÓN

En el animalismo dominante, existe una concepción muy biologizada de lo animal, y es también una concepción biológica de lo animal la que sirve de base para la lucha política. Básicamente, lo animal se entiende como sinónimo de «sintiencia»: el animal es un ser sintiente, a nivel biológico. En general, se asume que un ser que tiene al menos un cerebro y un sistema nervioso central, sintiencia, debería ser un sujeto de consideración moral, e incluso debería formar parte de la comunidad política. Hay en esto una concepción extremadamente biologizada de

lo animal, y es sobre esa concepción biologizada de lo animal que se pretende construir una concepción ético-política.

En la versión situada, o en los animalismos situados que intento plantear aquí, la concepción de lo animal sería, como la del especismo, una concepción más histórica y constructivista, pero no simplemente «constructivista social». En otras palabras, no se trata simplemente de que los animales sean «construcciones culturales» —aunque también lo son—: son construcciones biológicas. A lo que me refiero, en términos generales, es a la plasticidad de la biología y a una inseparabilidad, una indisociabilidad, de lo biológico y lo cultural. Los animales serían entonces biológica y culturalmente construidos, y su posición como construcciones no es una posición cualquiera de poder, es una posición, históricamente hablando, de subordinación.

No se trata simplemente de una oposición a la biologización de los animales, sino de una comprensión constructivista de la biología y de una comprensión de la biología como siempre atravesada por relaciones culturales y de poder. Ésta sería la comprensión de los animales en general, incluidos los seres humanos. También permite entender los procesos de animalización humana, de seres humanos que pierden su condición humana, o que nunca la tuvieron, y que quedan expuestos a determinados ejercicios de poder, lo que ha sido explorado, por ejemplo, por Giorgio Agamben o Judith Butler.

Por otro lado, tenemos a lo animal, la idea de lo animal, como negativo de lo humano en la historia occidental. Como tenemos una comprensión histórica de los animales, podemos referirnos a una idea dominante de lo animal, y esta idea dominante de lo animal se da como negativo del ser humano: lo que es un animal es todo lo que no es humano, o es lo humano incompleto, inacabado. Si el ser humano

es un animal racional, los animales no lo son o lo son menos. Si el ser humano se define por la cultura, los animales se definen como carentes de cultura. Si el ser humano se define como sujeto de lenguaje, los animales son pobres o carentes de lenguaje, de mundo simbólico, etc.

Ésta ha sido la concepción dominante de lo animal en Occidente, lo animal como lo opuesto a lo humano o como lo humano imperfecto, lo que aún no posee todas las características humanas. Ahora bien, sobre esa comprensión de lo animal, sobre esa comprensión occidental de lo animal, se puede emprender también una serie de acciones reiterativas-afirmativas, es decir, empezar a valorar todo lo que ha sido excluido y asociado a lo animal, históricamente hablando. Por ejemplo, si lo animal ha sido asociado a la afectividad antes que a la racionalidad, entonces uno dice, desde una posición como la que defiendo, que sería bueno empezar a valorar la afectividad y la forma en que la afectividad está ligada a la racionalidad y no simplemente es su opuesto. De ahí que no estoy haciendo simplemente una lectura animalista, sino una lectura animal.

Es posible reivindicar todas aquellas características que históricamente se han asociado a lo animal, pero que obviamente aquí no se reiteran de la misma manera. No son meras reproducciones, por el contrario, se reiteran o repiten alterándolas, de manera positiva, afirmativa, y esto implica desplazar las dicotomías humano/animal, racional/emocional o racional/afectivo, cultural/biológico, etc.

En resumen. para los animalismos situados lo animal no está meramente dado, ni es transparentemente constatable a través de los saberes de la biología. Es siempre una construcción bio-cultural, tanto que podemos jugar paródicamente con las oposiciones o dicotomías en las que la animalidad ha sido cercada onto-teológica y epistemológicamente.

3ª INFLEXIÓN

En el animalismo hegemónico encontraríamos predominantemente una ética y una política sensocéntrica, donde el sensocentrismo desempeña un papel fundamental. Desempeña un papel fundamental porque, por supuesto, define, delimita la comunidad, la comunidad política, pero también la comunidad en términos de consideración moral. Esto depende de las diferentes corrientes, pero el hecho es que se atribuye un papel central a la sensibilidad, a la capacidad de sentir placer y dolor. Y esto implica, por supuesto, que muy a menudo las luchas por la igualdad entre los seres humanos y los animales no-humanos son luchas basadas en el hecho de que somos seres sintientes. La concepción de la igualdad, de quiénes pertenecen y quiénes no, de quiénes son iguales y quiénes desiguales, está ligada a quiénes sienten y quiénes no.

Así que en los animalismos situados, como intento plantear aquí, ¿cómo se definirían la ética y la política, que en definitiva es también la importante cuestión de la comunidad? En el fondo, prefiero aludir a una serie de arreglos contingentes, también evidentemente muy situados: arreglos contingentes, cambiantes, que son compuestos técnicos, biológicos, físicos y sociales, son mundos entrelazados en los que no hay ningún criterio que acomune *a priori*. Si en el animalismo dominante el criterio que acomuna, que define la comunidad, es la sintiencia, en los animalismos situados no hay ningún criterio *a priori*, no hay nada que delimite *a priori* la comunidad.

Los diferentes mundos animales se despliegan y han existido siempre. En primer lugar, tenemos que rastrear, tenemos que cartografiar, lo que ya se despliega y lo que ya existe, esos mundos técnicos, biológicos, sociales y físicos entrelazados que ya operan, que ya se desenvuelven,

y cómo hay una multiplicidad de arreglos contingentes que a menudo entran en tensión con el especismo como orden.

Aquí, por supuesto, lo que está en juego no es la protección o la inclusión de otros seres sintientes, sino la constitución de ensamblajes específicos que intenten potenciar las singularidades que componen esos ensamblajes, esos mundos que son mundos interespecie, pero que también son mundos compuestos por máquinas, seres humanos y no-humanos en general que se co-constituyen continuamente, que se modifican o co-modifican continuamente. Se trata pues de la diferencia entre una comunidad de seres sintientes y mundos entrelazados, que son mundos complejos sin ningún elemento que acomune *a priori*.

4ª INFLEXIÓN

El cuarto punto sería la distinción que se suele hacer en el animalismo dominante y hegemónico entre animalismos abolicionistas y animalismos bienestaristas. Por supuesto, el objetivo del o los animalismos abolicionistas es esencialmente abolir el especismo, pero si partimos de una concepción del especismo como una mera discriminación en función de la especie, entonces el abolicionismo es algo muy sencillo: el abolicionismo consistiría básicamente en abolir todo tipo de usos de los animales. El abolicionismo consistiría en no utilizar a los animales para vestirse, para el entretenimiento o para cualquier actividad imaginable.

Ésa sería, a grandes rasgos, la perspectiva abolicionista dominante, y muchas veces lo que hace esta perspectiva o este tipo de corriente es entrar en pujas políticas o político-jurídicas para que se garanticen ciertos derechos básicos a los animales: que no puedan ser consumidos, que no puedan ser utilizados para el entretenimiento o para la experi-

mentación en laboratorios, etc. Ésta es la concepción que me parece predominante en la línea abolicionista del animalismo.

En respuesta a esto, se han propuesto una serie de políticas más bien bienestaristas, que moderarían, no abolirían, el especismo. Moderar el especismo, por ejemplo, en el ámbito de la experimentación con animales, hacerla de tal manera que ciertos animales no sufran tanto. Pero si hay que sacrificarlos en nuestro beneficio, digamos para encontrar la cura de alguna enfermedad que sea extremadamente grave y que merezca la pena, hay que hacerlo, pero hay que hacerlo de forma que los animales tengan un cierto grado de «bienestar». O, por ejemplo, respecto a la tauromaquia o a las corridas de toros, en una perspectiva bienestarista, no se propondría la abolición de la tauromaquia, sino que el toro no sufriera tanto, que no se le matara, por ejemplo.

Ahora bien, en lo que estoy tratando de proponer, también habría una distinción entre abolicionismo y bienestatismo, pero sería una distinción diferente en la medida en que hay una comprensión diferente de lo que es el especismo. Si parto de la premisa de que el especismo es un orden, un orden tecno-bio-físico-social que produce y reproduce continuamente la subordinación, la explotación y la sujeción de los animales, y que debe ser analizado de manera fina y situada, entonces, por supuesto, la práctica política o la dimensión ético-política no puede ser tan sencilla como dejar de consumir productos de origen animal, o dejar de consumir productos para los cuales se han realizado experimentos en animales no-humanos. En otras palabras, no podríamos plantear la dimensión ético-política de forma tan sencilla si partimos de una comprensión compleja de lo que es el especismo.

Entonces, ¿qué sería o cómo operaría la distinción aquí? Básicamente, sí, habría abolicionismo, pero el abolicionismo no implicaría

algo tan evidente como dejar de consumir ciertos productos o prohibir ciertas prácticas de forma rotunda. Tendría que ser algo mucho más localizado, e incluso comprendería diversas prácticas que no suelen llamarse animalistas o abolicionistas, pero que en algunos contextos entran en tensión con el especismo como orden existente.

5ª INFLEXIÓN

A partir de esta comprensión diferenciada de lo que sería el abolicionismo y el bienestarismo, también habría una comprensión diferenciada de lo que sería el veganismo. El veganismo en el animalismo dominante se entiende, en primer lugar, cada vez más como una identidad: «soy vegano», «me asumo como vegano». Se entiende como una identidad que, por supuesto, como todas las identidades, debe diferenciarse con claridad de la de las personas que no son veganas. En segundo lugar, es una identidad que se asocia al no-consumo de productos de origen animal. A menudo, es incluso la reducción a una dieta cien por ciento vegetariana lo que da lugar a una identidad: en la medida en que tengo una dieta cien por ciento vegetariana, soy vegano y me diferencio de quienes consumen algún tipo de producto animal.

Ésta es la concepción dominante que acaba delimitando esencialmente un estilo de vida, un estilo de vida para el que se abren líneas de mercado, líneas de productos veganos. A veces es casi una apelación a la pureza, a quienes son veganos y a quienes no lo son, a quienes consumen ciertos productos y a quienes se abstienen de ciertos productos, y por tanto a quienes pueden comprar ciertos productos y tienen acceso a ciertos productos y a quienes supuestamente no tienen conocimientos o dinero para acceder a los productos veganos.

En la versión de los animalismos situados que intento plantear, el veganismo no sería una identidad, no sería un estilo de vida mercantilizable, no sería la simple abstención de consumir determinados productos. Vuelvo en parte a la idea original del veganismo, porque el veganismo se propuso inicialmente como una forma de vida alternativa y antagónica a lo que entonces se llamaba esclavitud animal, y así se propuso, como la posibilidad de constituir una forma de vida.

Para mí el veganismo, en primer lugar, no es uno, son muchos, porque si el especismo es un orden tecno-bio-físico-social complejo que debe ser analizado de manera situada, entonces los veganismos también deben ser analizados de esa manera: los veganismos serían muchos, no sólo uno. Los veganismos serían también una serie de prácticas, no de identidades: los veganismos se definen sobre todo por lo que se hace, no por lo que se es, son una serie de prácticas multisituadas y dispersas que se orientan a la configuración, a la composición de formas de vida alternativas y antagónicas al especismo como orden tecno-bio-físico-social. Por supuesto, estas formas de vida no son meros estilos de vida, son formas de vida entendidas como compuestos entre humanos y no-humanos que se co-modifican continuamente y se actualizan de manera diferente en diferentes espacios y contextos.

Y aquí es donde entra lo que he mencionado hace un momento. Por un lado, podemos entender como veganas una serie de prácticas que no necesariamente se denominan o se autodenominan veganas. Por el otro, no se trata de si soy vegano o no, sino de que uno ponga en práctica una serie de acciones, pero estas acciones no se cierran o totalizan en una persona. Esto significa que, estrictamente hablando, no hay nadie vegano, no hay nadie absolutamente vegano, la pureza vegana es imposible. Hay prácticas veganas, y las prácticas pueden

coincidir en un ser humano, por así decirlo, pero no lo totalizan, no lo llenan, no lo pueblan por completo. Y no se asocian sólo a los seres humanos, por lo que no es una mera identidad.

6ª INFLEXIÓN

En el animalismo dominante se suele hacer una distinción o separación muy fuerte entre lo que sería el momento de la ciencia (la descripción, la constatación y el conocimiento) y los momentos ético y político. Estos tres momentos suelen distinguirse con mayor o menor claridad en el animalismo dominante. ¿Qué se suele decir? La ciencia nos proporciona datos importantes sobre qué es un animal o cómo funciona su cuerpo (la fisiología animal). Ésa es la base biológica que les comentaba hace un momento, que nos proporciona la ciencia. Sobre esa base biológica se procede a las elaboraciones éticas, que producen pautas normativas, para después emprender acciones políticas. Así que se suelen distinguir estos tres momentos: el momento científico, el momento ético y el momento político. Y la base es una base biológica y moral, de la que se desprenden las acciones políticas. Aquí se suele apelar a la objetividad, porque cuanto más completo sea nuestro conocimiento de los animales, más objetivo será.

Así que la apelación a la etología es a menudo recurrente. No digo que la etología no sea importante, sino que a menudo se apela a ella como un saber objetivo. Se apela a menudo al conocimiento biológico, en particular etológico (no voy a suponer que todo el mundo sabe qué es la etología: se entiende básicamente como la ciencia del comportamiento animal, que da lugar a disciplinas como la sociobiología), como base para la ética y luego para la acción política, alegando que hay

una cierta objetividad en ello. Esta objetividad, como saber universal o descorporizado, se pretende válida para todo el globo, para todo tipo de configuraciones culturales, para todo tipo de temporalidades, etc.

En los animalismos situados que intento plantear aquí, la propia ciencia comenzaría a ser problematizada o a ser problemática. Podríamos decir que la ciencia ya tiene dimensiones ético-políticas: la ciencia no es neutral, la ciencia siempre está atravesada por relaciones de poder, por apuestas culturales, por lo que desde este primer momento la lucha animalista estaría siendo librada. Eso es lo que intento, en gran medida, por ejemplo, en el libro *Rebelión en la granja*, donde trato de cuestionar y evaluar críticamente la zootecnia, que es básicamente una disciplina científica (o la biología aplicada, como dicen los zootecnistas).

Hay países donde la zootecnia no existe, aunque la zootecnia forma parte en cierto sentido de la medicina veterinaria. En Colombia hay una distinción entre medicina veterinaria y zootecnia, y supongo que en México también la habrá. También supongo que habrá medicina veterinaria y zootecnia juntas como carreras profesionales. En todo caso, la propia medicina veterinaria tiene necesariamente un componente zootécnico, y la mayoría de los médicos veterinarios tienen un amplio campo profesional en la ganadería. Pues bien, la cuestión es que, según la propuesta que intento hacer aquí, ya habría una dimensión ético-política en las prácticas científicas, y es ahí donde empezaría la lucha animalista.

En consecuencia, no habría distinción entre los tres momentos—el momento científico, el momento ético y el momento político—, sino que el momento científico ya tendría dimensiones ético-políticas muy fuertes. De esto, por supuesto, se desprende la diferencia en el siguiente punto.

7ª INFLEXIÓN

La cuestión del universalismo es importante: en el animalismo dominante se apela al universalismo. Uno encuentra animalistas, veganos, que quieren convertir al veganismo a cualquier persona en cualquier lugar del mundo, y muchos de ellos de hecho viajan por el mundo casi llevando el mensaje vegano, que es un mensaje en gran medida de pureza y que se basa en la supuesta objetividad de la ciencia que, como digo, tiene su derivación moral y su aplicación a través de la acción política.

Desde los animalismos que intento plantear, no se apelaría al universalismo, sino a la situacionalidad. Es imposible hacer llegar un mensaje vegano a todo el mundo, es imposible «veganizar al mundo», como se dice a veces en los movimientos animalistas. En los animalismos situados, habría más bien una necesidad cartográfica, una necesidad de mirar cómo funciona cada contexto, cómo se sitúa uno en cada contexto y cómo se emprenden determinadas acciones políticas de forma muy singular.

8ª INFLEXIÓN

El último punto sería la concepción de la historia. En el animalismo dominante hay una concepción progresista de la historia, una tendencia a apelar a que ha habido una serie de luchas históricas que han ganado una serie de derechos o una serie de mejoras de las que, de una u otra forma, los animalistas deben aprender ahora. Al igual que se ha luchado contra el racismo o el sexismo, ahora debemos emprender luchas contra el especismo porque es el siguiente paso en el marco del

progreso humano: es la siguiente etapa civilizatoria. Y en ese marco progresista o civilizatorio, quienes siguen teniendo prácticas especistas son bárbaros, incivilizados, están un paso atrás en la marcha del progreso humano (o incluso de la razón humana).

Desde el punto de vista de los animalismos situados, no se apela a la historia como progreso, no se apela a las prácticas civilizatorias, ni a la marcha de la razón que deja atrás a los irracionales, ni a los bárbaros, a quienes no entienden o no quieren entrar en razón, sino que se apela a las temporalidades superpuestas. Temporalidades superpuestas que hablan de formas de vida superpuestas.

Por superposición de temporalidades y formas de vida me refiero a la coexistencia actual, por ejemplo, de comunidades afro, indígenas, campesinas, etc. Las llamo afro, indígenas, campesinas, etc., para que se entienda fácilmente, pero a lo que me refiero es a comunidades compuestas por humanos y no-humanos. Es problemático cuando uno habla de comunidades indígenas o afro, porque hay una centralidad de lo humano: uno define la comunidad por el referente humano, en este caso por un referente con connotaciones raciales o étnicas. Por eso uso estas etiquetas para que nos entendamos. Pero el hecho es que habría esas temporalidades superpuestas: los indígenas no serían vestigios del pasado en el presente.

Acabo de visitar el Museo Nacional de Antropología en la Ciudad de México, donde hay una sala que muestra a los indígenas contemporáneos. En sus videos, por ejemplo, los muestran como algo profundamente cosificado, algo del pasado que pervive en el presente. Desde la perspectiva de los animalismos situados, esta comprensión no tiene sentido. Los pueblos y las comunidades indígenas —y con ello me refiero a una serie de técnicas, prácticas, compuestos humanos y

no-humanos— son completamente actuales, no son pervivencias del pasado en la actualidad.

Son una serie de técnicas, de prácticas, de formas de vida, que tienen mucho que enseñar a la hora de enfrentarse al especismo, al especismo como orden tecno-bio-físico-social. Así que no hay distinción entre bárbaro y civilizado, entre el que está atrás en la marcha de la razón y el que está en la vanguardia, sino que hay temporalidades, comunidades, formas de vida superpuestas y entrelazadas. También hay órdenes entrelazados, formas de dominación entrelazadas: el racismo estructural o la colonialidad del poder se entrelazan con el especismo como orden tecno-bio-físico-social, pero también con el sistema de género, el patriarcado o como queramos llamarlo.

A este nivel, tampoco estaríamos hablando de una superación acabada del racismo, como suelen hacer muchos animalistas. Muchos animalistas suelen decir que ya no somos racistas o que somos menos racistas, que éramos machistas, que ahora somos menos machistas: puesto que estamos progresando, ahora debemos dejar de ser especistas.

Desde el punto de vista de los animalismos situados, lo que se dice es que hoy seguimos siendo racistas, hoy seguimos siendo sexistas, y tenemos que mirar cómo se han reconfigurado esos órdenes raciales y sexuales, y cómo funcionan en coordinación con el orden u órdenes especistas. Ésta sería la apuesta.

Vulnerabilidad de la vida animal en la filosofía de Derrida

Leer y comprender el problema de la vulnerabilidad en Derrida es una tarea difícil debido a la complejidad de los escritos del filósofo sobre la cuestión animal. Varias tradiciones intelectuales influyen en el pensamiento sobre la animalidad derridiana, así como sobre la vulnerabilidad. Aunque Derrida dedicó muy pocos escritos a la vulnerabilidad (de hecho, sólo unas pocas páginas), lo cierto es que siempre se enfrentó indirectamente a esta cuestión, ya sea a través de la cuestión del sufrimiento animal, que le ocupaba mucho, o a través de la confrontación con los grandes pensadores de la cuestión animal (desde Aristóteles hasta Heidegger, pasando por Descartes, entre muchos otros). De ahí la dificultad de la tarea de identificar un pensamiento de la vulnerabilidad en lo que debe llamarse una filosofía animal, sin reducirla a una serie de tesis. Nuestra lectura sólo puede ser indirecta y nos llevará a pensar en esta vulnerabilidad derridiana a través de un recurso que puede sorprendernos: el tacto

animal. Nuestra principal hipótesis de lectura consiste en poder establecer un estrecho vínculo entre el pensamiento del tacto y el de la vulnerabilidad en Derrida.

1ª PARTE: VULNERABILIDAD ANIMAL Y TACTO

Uno de los rasgos originales de la filosofía animal de Derrida es pensar el problema de la vulnerabilidad en estrecha relación con el del tacto. ¿Por qué es tan importante el tacto en relación con la cuestión de la vulnerabilidad? ¿Es el tacto un sentido como cualquier otro en la vida animal? ¿No deberíamos pensar más bien en él como la condición de existencia de todos los demás sentidos? O, más fundamentalmente, ¿no es el sentido de la necesidad vital y, por tanto, de la vida de los vivos y, como tal, no juega un papel clave en la vulnerabilidad de lo animal tal y como lo piensa Derrida?

La tesis algo radical y poco común que defenderemos aquí, basada en la filosofía animal derridiana, es que el tacto no es un sentido en sentido estricto, o más precisamente, constituye el sentido de los sentidos y como tal juega un papel fundamental en la cuestión de la vulnerabilidad de la vida animal en Derrida. Pocos filósofos han concedido el derecho al tacto a lo animal y, en consecuencia, han reflexionado verdaderamente sobre la compleja y fundamental cuestión de la vulnerabilidad, especialmente en la tradición filosófica continental, que hace posible el problema del sufrimiento animal, objeto de toda ética animal digna de ese nombre. Entre ellos se encuentra Aristóteles, cuyo interés por dicha cuestión permitirá comprender mejor la aportación derridiana a la inmensa cuestión de los vínculos entre tacto y vulnerabilidad en la vida animal.

Si la filosofía aristotélica de la vida no es en absoluto una ética animal y si no puede entenderse fuera de un naturalismo biológico que reduce básicamente el tacto en el animal a una función fisiológica primordial, es importante, sin embargo, subrayar que hace que el tacto desempeñe un papel central en el animal porque es, según él, el único sentido indispensable para la existencia del ser vivo animal como tal. No lo convierte en un principio ético, sólo en una observación científica que Derrida se tomará muy en serio para convertirlo en algo distinto a un fenómeno empírico. Aristóteles escribe en su libro *Sobre el alma* (435b4-7): «El sentido del tacto es necesariamente el único cuya privación conduce a la muerte de los animales. En efecto, no es posible que un ser posea este sentido si no es un animal, ni es necesario ser un animal para poseer otro sentido que éste». La tesis de Aristóteles es muy radical, ya que hace del tacto el único sentido indispensable para la existencia del ser vivo animal. El ser que es un animal vivo sólo puede ser pensado, nos dice Aristóteles, si tenemos en cuenta la existencia de este sentido como condición de la existencia misma del animal. El tacto es, por tanto, una necesidad vital para el animal, sin la cual su propia vida estaría en entredicho.

De ahí el estrecho vínculo entre no sólo el tacto y su vida, sino el tacto y la muerte del animal desde el momento en que, si el tacto es efectivamente lo que hace la vida del ser vivo, si es que hay, como indica Derrida retomando una idea clave de Aristóteles, una «coextensividad» de la vida y el tacto, el mayor descubrimiento de Aristóteles es haber puesto el tacto a la «prueba de la muerte», o más exactamente haber hecho de este sentido nada menos que una cuestión de vida y muerte. He aquí cómo Derrida define el problema a su manera y lo integra en una reflexión sobre la vulnerabilidad:

Aristóteles mide esta coextensividad esencial de la vida animal y el tacto. También la explica en términos de la prueba de la muerte. Privado de la vista, el oído o el gusto, el animal no muere necesariamente. Pero muere sin demora si carece de tacto. A la inversa (pero es la otra cara del mismo fenómeno), el animal también muere cuando la intensividad excesiva del tacto le toca. La «hipérbole» de lo sensible viene entonces a destruir el órgano de este tacto «por el que hemos definido la vida». Esta medida, esta moderación del tacto, ¿no podemos decir que permanece al servicio de la vida sólo en la medida en que alguna reserva la aleja del borde de la exageración?¹

Por lo tanto, no podemos entender esta importancia del tacto en la obra de Derrida independientemente de la aporía a la que está permanentemente sometido, ya que si cualquier vida animal está bajo la necesaria dependencia del tacto, en el mismo tiempo y en el mismo lugar, la propia muerte puede venir del tacto cuando éste se vuelve dominante, es decir, violento, en forma de una «intensidad excesiva», lo que significa que esta «hipérbole» de lo sensible puede tomar la forma de un proceso autoinmune que se vuelve contra el propio animal. No hay que dudar en hablar de suicidio para evocar esta vida que se destruye a sí misma. Por eso podemos decir que el tacto obedece, como ningún otro sentido, a una lógica compleja puesta de relieve por Derrida, cuya lógica responde al *pharmakon*, «remedio» y «veneno», concepto central en la filosofía animal de Derrida. En efecto, este sentido singular que es el tacto, en la vida del animal, es por tanto el que instituye en su seno lo que Derrida habrá llamado siempre «la vida-la muerte» y que

¹ Jacques Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, p. 44.

es inseparable de una ética de la vulnerabilidad basada en el concepto de «reserva» a través de la cual encuentra su recurso, pero no a partir de reglas formales y normativas que le serían exteriores, sino del cuerpo mismo del animal pensado en su complejidad como ser vivo, entendido así a la luz de una interpretación farmacológica de la vida.

El tacto aparece así como el sentido del encuentro entre los seres vivos, tanto humanos como no-humanos, en la medida en que permite a cada uno de ellos, sin excepción, inscribirse en un espacio en el que se elaboran las fronteras entre el «sí mismo» y el «no-sí mismo», a partir de las cuales se hacen posibles el contacto y, por tanto, el encuentro como acontecimiento:

Supongamos, según Aristóteles y más allá de él, que lo háptico, a diferencia de los otros sentidos, es coextensivo con el cuerpo vivo. Supongamos también que comer, como vuelve a decir Aristóteles, es una cuestión de tacto. ¿En qué se convierte entonces y qué significa la incorporación según el duelo? Sigue siendo un momento de la vida, por supuesto, ¿cómo podría ser de otra manera? La muerte debe seguir estando incluida en la vida. ¿Este momento vivo de la vida sería una interiorización o una expulsión? ¿Un hacerse tangible de lo intocable o, por el contrario, una idealización, una espiritualización, una animación que produce un hacerse intangible del cuerpo táctil, del tocante y del tocado? ¿De qué manera esta matriz de preguntas daría lugar a la cuestión del mundo? ¿Y a la cuestión de la finitud? Pues si lo háptico no es un sentido entre otros, si en cierto modo, como volveremos, no es un sentido propiamente dicho, es porque recuerda a toda la existencia finita lo que le llega: para presentarle lo que sea, cualquier ente que sea, pero marcando, por el don de esta

presentación, el límite en el que o a partir del cual una presentación se anuncia.²

Si, por tanto, esta coextensividad del tacto al cuerpo vivo del animal tiene una dimensión tanto ética como etológica, siempre inseparable en Derrida, obliga a cambiar la mirada sobre lo animal hacia un reconocimiento de lo que podría llamarse una comunidad háptica entre humanos y animales, cuya comunidad háptica es un indicio hacia la cuestión de la vulnerabilidad tal y como la piensa Derrida. Es precisamente esta preocupación ética la que lleva a Derrida a dar a este concepto aristotélico de «coextensividad» su sentido más radical. En efecto, mientras que Aristóteles separaba la vida y la muerte como los dos polos de toda existencia viviente, Derrida busca en este concepto hacer del ser vivo animal un ser que, a través del tacto, está permanentemente ligado a la vida así como a la muerte. En otras palabras, el animal es ese ser que, a través del tacto, instituye permanentemente los límites de su relación con la vida-la muerte, relación que puede interpretarse según un doble movimiento de interiorización y expulsión que merece ser explicado en la medida en que puede introducirnos en el problema de la vulnerabilidad en Derrida.

¿Qué se entiende por interiorización a través del tacto? Por interiorización se entiende el hecho de que el tacto se convierte en un «tocarse» en todos los seres vivos: tocar es ante todo un tocarse a sí mismo. Es, pues, algo así como la vida que se toca en el ser vivo animal a través del fenómeno de la interiorización. Para todo ser vivo, el vivir es un tocarse a sí mismo que lo hace existir como tal a través de esta

² *Ibid.*, p. 67.

operación de transitividad del ser vivo con respecto a sí mismo. Toda existencia se revela imposible y cae en la nada, es decir, en la muerte, sin esta necesidad vital de «tocarse a sí mismo» que al mismo tiempo toma una forma aporética ya que este «tocarse a sí mismo» sólo puede ser al mismo tiempo un «tocar al otro». De ahí, como consecuencia, esta apertura del tacto hacia lo que Derrida llama una «expulsión».

¿Qué se entiende por «expulsión» de ese momento esencial de la vida que es el tacto? Por esta «expulsión» hay que entender la necesidad que tiene el animal de exteriorizar su tacto para seguir existiendo, pero al mismo tiempo de protegerse de los riesgos inherentes a esta operación de salida de sí mismo que da lugar a este «hacerse tangible». Este «hacerse tangible» apunta así al problema al que se enfrenta la filosofía animal de Derrida: la cuestión de lo intocable y, por tanto, la de la vulnerabilidad. Es por tanto este término, «intocable», el que designa la aporía a la que está sometida profundamente la cuestión del tacto. He aquí esta aporía en toda su complejidad: si cualquier vida animal sólo existe a través y en el tacto, ya sea un «tocarse a sí mismo» y/o un «tocar al otro», entonces entendemos que esta apertura al otro, al tocante que siempre es otro, constituye una amenaza permanente, un riesgo intrínseco a la propia existencia del ser vivo, una amenaza y un riesgo que está en el corazón mismo del tacto como sentido que transmite la vulnerabilidad del animal. Pero es precisamente este riesgo la condición de lo que Derrida llama, en un término muy fuerte, la «espiritualización» de la vida animal capaz de producir «un hacerse intangible del cuerpo táctil» entre el tocante y el tocado. En otras palabras, es efectivamente a través del tacto que el animal crea su propio cuerpo, cuya vida está siempre amenazada por el tacto del otro, a saber, el otro del tacto: de ahí la

cuestión de la vulnerabilidad que Derrida sitúa en el centro de su filosofía animal del tacto.

Es esta aporía constitutiva del tacto la que hay que pensar y que hace del animal un ser vivo que sólo puede tocarse a sí mismo para existir, pero que al mismo tiempo crea un límite entre un adentro y un afuera, un límite que podría llamarse «espiritual», frente al cual el animal se enfrenta a su propia existencia finita, frente a su propia finitud así como frente a la del otro. Esto equivale a decir, de forma aún más radical y analítica, que la existencia finita del animal le llega a través del tacto, al igual que la del otro. Es, pues, esta finitud táctil la que hace que el otro sea siempre otro sólo en relación consigo mismo. Todos los encuentros tienen lugar en el modo del tacto como creador de límites dentro del ser vivo animal, pero también dentro de la relación entre el ser vivo humano y el no-humano. En otras palabras, es el tacto el que traza la frontera entre el yo y el otro, ya sea este yo llamado animal o humano, perdiendo estas distinciones toda relevancia conceptual y valor ontológico en esta filosofía animal. Sin autoafección, la vida del animal se pone en cuestión y esta misma autoafección permite a cualquier ser vivo acoger al otro en sí mismo. De ahí la vulnerabilidad.

LÍMITE DE Y POR EL TACTO

Este límite es la posibilidad del espaciamiento dentro del propio tacto, que se disemina en relación con los otros sentidos y en relación con todo lo que pueda venir a espaciar o extender a éste. En el fondo, el límite instituido por el tacto sólo vive por y para este espaciamiento y es capaz de abrir y abrirse a todo lo que venga a ampliarlo, pero siempre bajo esta ley de coextensividad que es uno de los elementos

centrales de la filosofía animal de Derrida cuando toma la forma de un pensamiento de la vulnerabilidad:

Pero este límite hace que el tacto y los otros sentidos se toquen, confirmando así el privilegio cuasitrascendental del tacto, en verdad del espaciamento. Y del espaciamento como lo que da lugar a la *tekné* y al sustituto protético.³

El espaciamento es el otro nombre abstracto de este sentido atípico del tacto como instigador del límite a partir del cual se produce un acontecimiento en la vida del ser vivo. El tacto entre el hombre y el animal es, en efecto, la condición de su encuentro sin que tenga que transformarse en fusión o identificación, que traducen la ilusión de la inmediatez, denominada por Derrida «contigüidad inmediata». Se tratará, pues, de disociar el tacto de la inmediatez: ésta es la consigna deconstructiva que anima esta filosofía animal al obligarnos a romper tanto con el sentido común como con cierto sentido filosófico que domina en la historia del pensamiento animal para comprender la importancia del tacto y su relación con la cuestión de la vulnerabilidad, que adquiere su pleno sentido en Derrida a partir del tacto.

El sentido común y el sentido filosófico dominante son dos formas principales de lo que Derrida denomina haptocentrismo como el privilegio otorgado a la mano humana en el tacto en detrimento de la existencia de un tacto animal complejo o, más precisamente, de un tacto propio de todos los seres vivos. En efecto, existen estrechas relaciones entre el haptocentrismo y el antropocentrismo, incluida la creencia

³ *Ibid.*, p. 137.

de que el tacto es una mera manifestación empírica de la sensibilidad inmediata. Éste es el punto crucial de la pregunta de Derrida sobre la vulnerabilidad: a saber, que no puede haber inmediatez en la sensibilidad háptica porque no hay nada en la vida del ser vivo animal que pueda reducirse y someterse al concepto de sensibilidad táctil. Dicho de forma aún más explícita, el tacto como fenómeno fundamental de la vida animal no puede ser verdaderamente circunscrito por la observación empírica. En efecto, si el veto derridiano a la inmediatez desempeña un papel tan importante, es porque sólo existe para evitar los riesgos que harían del tacto un sentido como cualquier otro. Por lo tanto, debemos intentar acceder a lo que llamaremos la ley del tacto para superar las distinciones que hasta ahora han impedido fundar una filosofía del tacto animal en relación con la vulnerabilidad, distinciones que se basan en el dualismo naturaleza-cultura. Este dualismo fundador del pensamiento animal occidental se basa en la separación de la realidad en dos mundos herméticos, uno de los cuales está sujeto a un determinismo natural que encierra al animal en la naturaleza, y el otro a una libertad que se supone es cosa del hombre. Encontraremos otros dualismos que deconstruir a lo largo de este estudio.

LA LEY DEL TACTO ANIMAL

La deconstrucción derridiana estaba obsesionada con el deseo de superar la distinción entre animalidad y humanidad, que todavía sustenta la mayor parte de nuestras reflexiones sobre la cuestión animal. Dicha superación se realiza a través de la existencia de una ley del tacto. En efecto, si existe efectivamente una ley del tacto que interrumpe el contacto entre los seres vivos, sin poder renunciar a él por completo,

esta ley existe antes de la separación metafísica entre el hombre y el animal. En efecto, la inmediatez que todavía rige con demasiada frecuencia nuestra relación con la cuestión del tacto animal lleva a hacer del tacto un acto que implica a un cuerpo «natural» que estaría sujeto a leyes que regulan su funcionamiento fisiológico y zoológico. El tacto, en otras palabras, tendría que ver fundamentalmente con el cuerpo físico del animal. Pero el tacto no es una cuestión de fisiología, que podría satisfacerse con algunas observaciones científicas. El tacto no puede pertenecer a la etología, ni siquiera a la más científica. De hecho, si el tacto se redujera al fenómeno natural que da la ilusión de ser, el conocimiento científico objetivo llegaría a su fin. Pero este conocimiento es imposible porque está atrapado en la incapacidad de tener en cuenta lo que en el tacto no es reducible al tacto, lo que en el tacto escapa a su simple manifestación física, a saber, el «hecho» de que el tacto sólo existe porque hay un no-tacto, algo que es intocable en el corazón mismo del tacto. Se confirma así que el tacto es, en efecto, el sentido de la paradoja en la medida en que se abre y se cierra constantemente al otro. Es el sentido que vive sólo de la posibilidad de no tocar al otro. En otras palabras, es la autoafección como ley fundamental del tacto la que rige su propia vida y la convierte, en contra del sentido común empírico y filosófico, en un sentido que nunca puede reducirse a una naturaleza objetiva. Más fundamentalmente, la ley que anima el tacto del animal es la de no someterse nunca a lo que en Occidente se llama naturaleza, o incluso emanciparse de ella si entendemos la naturaleza como el reino de la vida biológica.

Si, por tanto, ninguna naturaleza de orden biológico dicta su ley al tacto animal en la medida en que es precisamente a través del tacto como el animal se emancipa de la naturaleza, entendida aquí como

determinismo, la anterioridad del tacto pone también en cuestión las categorías de «sujeto» y «objeto» o de «paciente» y «agente», es decir, las del «quién» y el «qué» en una continuidad a la vez tangible e intangible. Esto equivale a decir que el animal es al mismo tiempo sujeto y objeto, quién y qué. Dicho de otro modo, en la experiencia del tacto, lo tocante y lo tocado ya no son separables porque el quién y el qué ya no son relevantes: el que toca se convierte en tan tocante como tocado, ya sea hombre o animal. Esto tiene como consecuencia última la deconstrucción del tacto como categoría de pensamiento reservada a lo humano, deconstrucción que lleva a cabo la propia animalidad. Expliquemos este importante punto para entender mejor la vulnerabilidad en Derrida:

Ahora bien, a este respecto, ya no es posible plantear la cuestión del tacto en general antes de determinar el quién o el qué, el tocante o el tocado, que no nos apresuraremos a llamar sujeto u objeto de un acto. No hay primero el tacto, y luego modificaciones secundarias para completar el verbo con un sujeto o un complemento (qué toca qué o a quién, quién toca a quién o qué).⁴

Decir que no hay «tacto» implica considerar que en el corazón de este fenómeno sólo está la singularidad, un fenómeno o acontecimiento que tiene el poder de desestabilizar la vida que llevan los animales. La importancia de la cuestión del tacto en relación con el problema de la vulnerabilidad radica en que este acontecimiento, que es el tacto, corre el riesgo de poner permanentemente a la vida animal en la posición

⁴ *Ibid.*, p. 84.

de objeto y «qué» y al ser humano vivo en la posición de «sujeto», ejerciendo así su soberanía sobre la vida animal. Por eso debemos preguntarnos ahora si la vulnerabilidad animal no encuentra su fuente primaria precisamente en esta dependencia radical de la vida animal respecto al tacto.

2ª PARTE: LA VULNERABILIDAD ANIMAL COMO IMPODER

Fue para permitir que la filosofía animal emergiera de una tradición dominante que Derrida trató de pensar la cuestión de la vulnerabilidad. Esta tradición dominante es la que consiste en tratar la cuestión de lo animal bajo el yugo del poder instituyendo al hombre en la cumbre de este poder. Este antropocentrismo que define la mayor parte de la tradición filosófica occidental, así como toda la cultura, está probablemente en el origen de la imposibilidad para esta misma tradición y esta misma cultura de reconocer y tomar en serio la cuestión de la vulnerabilidad que Derrida pondrá en el principio de su filosofía animal:

En la tradición dominante del tratamiento de lo animal por parte de la filosofía y la cultura en general, la diferencia entre el animal y el hombre siempre se ha definido según el criterio del «poder» o la «facultad», es decir, del «poder hacer» o la incapacidad de hacer esto o aquello (el hombre puede hablar, tiene este poder, el animal no tiene el poder de hablar, el hombre puede reír y morir, el animal no puede reír ni morir, no puede su muerte, dice literalmente Heidegger: no tiene el poder (*können*) de su muerte y de volverse mortal, etc.).⁵

⁵ J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*, p. 339.

DEFINICIÓN DERRIDIANA DE LA VULNERABILIDAD

Es por tanto contra esta tradición dominante que la cuestión de la vulnerabilidad emerge en el pensamiento de Derrida. Se trata de deconstruir esta tradición, que reduce violentamente la vida animal a la sola cuestión del «poder» y el «no poder», para introducir la cuestión de la vida y la vulnerabilidad que la define, es decir, la cuestión del sufrimiento animal. Aunque Derrida ha escrito poco en realidad sobre la vulnerabilidad, lo poco que tiene que decir al respecto es decisivo en su pensamiento sobre la animalidad, que se basa en la tesis fundamental de que hay que partir de la vulnerabilidad para entender qué es la animalidad, y por tanto cualquier vida animal. Más concretamente, toda su filosofía animal parte de la idea única en la filosofía continental y contemporánea de que la vida animal (y común a los animales y a los humanos) es definible por la vulnerabilidad definida como «posibilidad sin poder». ¿Qué significa esto? ¿Cuáles son los vínculos entre la vulnerabilidad, el poder y el sufrimiento? He aquí la definición de vulnerabilidad propuesta por Derrida en su último seminario dedicado precisamente a la cuestión animal y a la de los vínculos entre etología y ética:

El poder-sufrir es entonces el primer poder como no-poder, la primera posibilidad como no-poder que compartimos con lo animal, de ahí la compasión. Es desde esta compasión en la impotencia y no desde el poder que debemos partir cuando queremos pensar en el animal y su relación con el hombre.⁶

⁶ *Ibid.*, p. 339.

Derrida define así la vida animal como una vida que se caracteriza en profundidad como un «poder-sufrir», lejos de una concepción tradicional de la filosofía, como hemos dicho, que define la vida como un poder reservado al hombre y que consiste fundamentalmente en poder actuar sobre sí mismo por medio de las facultades cognitivas. Es lo que la deconstrucción derridiana ha llamado siempre «logocentrismo», que es, por tanto, la reducción de la vida al pensamiento intelectual, o más exactamente la sumisión de la vida animal a la razón y, por tanto, al *logos*. La cuestión de la vulnerabilidad interviene así también como un elemento importante en la deconstrucción de este logocentrismo, que se muestra incapaz de tener en cuenta el punto de vista animal: es este problema tan importante el que explica en las pocas páginas de su libro *El animal que luego estoy si(gui)endo*, dedicadas a la vulnerabilidad:

«¿Pueden sufrir?», se preguntaba Bentham con sencillez y profundidad. Desde su protocolo, la forma de esta pregunta lo cambia todo. La pregunta ya no concierne sólo al *logos*, a la disposición o no del *logos*, y a toda su configuración, ni tampoco, más radicalmente, a una *dynamis* o a una *exis*, a este tener o a este modo de ser, a este *habitus* que llamamos facultad o «poder», a este poder-tener o a este poder que tenemos (como en el poder de razonar, de hablar, con todo lo que se sigue).⁷

El problema de la vulnerabilidad, tal y como lo piensa Derrida, hace referencia explícita a Bentham, que fue el primero en la historia de la filosofía y la cultura en situar la cuestión del sufrimiento animal en

⁷ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 48.

el centro de sus preocupaciones. Pero a pesar de la evidente afinidad entre ambos pensadores, Derrida hace otra lectura de él, que apunta al menos a tres objetivos que definen su filosofía animal. Uno de los primeros, y no el menos importante —insistimos en él porque nos parece crucial—, consiste en ofrecerle la posibilidad de atacar frontalmente esa tradición filosófica dominante que nunca ha reconocido la posibilidad de la vulnerabilidad y, por tanto, del sufrimiento del animal. De hecho, la cuestión del «poder sufrir animal», expresión de Derrida, le permite deconstruir en profundidad la filosofía animal dominante que se apoya en el *logos* como filosofía antropocéntrica: se trata, pues, ante todo de una deconstrucción de esta filosofía animal logocéntrica que gira en torno a la cuestión de si los animales tienen el *logos*, si los animales disponen del *logos* o no.

Pero esta cuestión de la vulnerabilidad le permite ir aún más lejos en esta deconstrucción de la filosofía animal logocéntrica al deconstruir otros conceptos importantes como *dynamis* y *exis*, que pretenden pensar la cuestión animal en términos de «poder», que Derrida reformula hablando de «poder-tener» o «poder que se tiene» y que ilustrará con expresiones comunes como «poder razonar», «poder hablar» y «todo lo que se sigue». Así, Derrida invierte el cuestionamiento dominante de la animalidad, ciertamente apoyándose en Bentham, pero insistiendo en la necesaria deconstrucción de los conceptos de «*logos*» y «poder», que apuntan al problema de la facultad de la que los animales están privados y carecen, pero sobre todo introduciendo una nueva idea con importantes consecuencias para la propia cuestión animal y con apuestas teóricas fundamentales. Se trata de la cuestión del impoder animal, el nombre derridiano de la vulnerabilidad, definido de la siguiente manera:

La pregunta [de Bentham] se refiere a una cierta pasividad. Atestigua, manifiesta ya, como pregunta, la respuesta testimonial a una pasibilidad, a una pasión, a un no-poder. La palabra «poder» (*can*) cambia de significado y de signo en cuanto decimos «*can they suffer?*». La palabra «poder» se tambalea entonces. Lo que importa en el origen de tal cuestión ya no es sólo a qué se refiere una transitividad o actividad (poder hablar, poder razonar, etc.), sino lo que prevalece en esta autocontradicción, que luego conectaremos con la autobiografía. «¿Pueden sufrir?» equivale a preguntar: «¿Pueden no poder?» ¿Y qué pasa con este impoder? ¿Con la vulnerabilidad que se siente por este impoder? ¿Qué es este no-poder en el corazón del poder? ¿Cuál es la cualidad o modalidad de este impoder? ¿Qué hay que tener en cuenta? ¿Qué derecho hay que concederle? ¿Qué nos importa a nosotros?⁸

Comencemos por plantearnos algunas cuestiones semánticas, para aclarar la importancia del concepto derridiano de impoder, que atañe a los términos utilizados por Derrida para elaborar su concepción de la vulnerabilidad, preguntándonos sobre las palabras «pasividad», «pasibilidad» y «pasión» en la frase: «La pregunta se refiere a una cierta pasividad. Atestigua, manifiesta ya, como pregunta, la respuesta testimonial a una pasibilidad, a una pasión, a un no-poder». ¿Qué significa todo esto? Significa que la cuestión de Bentham es analizada en primer lugar por Derrida como un problema perteneciente a un pensamiento del testimonio ya que Derrida habla de «respuesta testimonial», expresión que indica que la vulnerabilidad, lejos de ser un

⁸ *Ibid.*, p. 49.

concepto teórico y abstracto, lejos de pertenecer a un pensamiento intelectual de la animalidad, apunta directamente a un dato empírico en primera instancia y que es tanto más observable cuanto que Derrida repite aquí varias veces la misma idea con cuatro términos sinónimos pero nunca idénticos: «pasividad», «pasibilidad», «pasión» e «impoder».

Cada uno de estos términos dice algo singular sobre la vulnerabilidad, pero lo que Derrida insiste, a través de esta supuesta repetición, es que la vulnerabilidad es ante todo una cuestión de testimonio en la medida en que es la propia existencia de esta vulnerabilidad animal la que depende de este testimonio, cuya dependencia subraya aún más esta vulnerabilidad que define la vida animal en profundidad. En este sentido, esta vulnerabilidad no puede ser simplemente una cuestión empírica, porque ver el fenómeno no es suficiente para describirlo o analizarlo, y mucho menos para entenderlo. En otras palabras, lo que se puede ver y, por lo tanto, atestiguar después, si y sólo si utilizamos estos cuatro conceptos, que son cercanos pero nunca idénticos, es la posibilidad en la que viven los animales, que consiste no sólo en sufrir (un hecho más o menos empírico y observable) sino más esencialmente en no poder no sufrir (un hecho no empírico y no observable).

Es su propia vida la que está marcada por esta imposibilidad de no poder evitar el sufrimiento en las relaciones que mantienen con los humanos, como si éstos les hubieran quitado el poder y lo hubieran sustituido por el no-poder como pasividad y, por tanto, como receptividad al sufrimiento. La vulnerabilidad sería, pues, ese estado de impoder en el que el ser humano ha colocado a los animales, que no sólo produce sufrimiento, sino también la imposibilidad de reconocerlo como tal. De ahí la importancia de la noción de testimonio. Sin el testimonio, la

vulnerabilidad sería invisible y el trabajo derridiano sobre las palabras que permiten este testimonio no es un lujo conceptual o intelectual, sino una necesidad vital para ver esta vulnerabilidad e impoder de otra manera, ya que son nociones abstractas que sólo el trabajo sobre las palabras nos permitirá salir de la abstracción cegadora.

El otro elemento nuevo que hay que subrayar en el pensamiento de Derrida sobre la vulnerabilidad se basa en una inversión radical de la palabra poder para resemantizarla con el fin de pensar mejor la cuestión de la vulnerabilidad animal. En efecto, dice Derrida, «la palabra “poder” (*can*) cambia de significado y de signo en cuanto decimos “*can they suffer?*”». La palabra «poder» analizada aquí por Derrida ya no tiene que ver sólo con la cuestión de lo que él llama aquí «transitividad» o «actividad», términos que han inventado hasta ahora los marcos intelectuales y teóricos para entender la cuestión animal en Occidente, del lado de lo que podríamos llamar, aunque Derrida no utilice el concepto, «agencia» o «agentividad». Más precisamente, en nuestra opinión, se trata de que Derrida deja atrás una falsa oposición entre pasividad y actividad, paciente y agente, para dar cabida a lo que él llama una «autocontradicción» que puede analizarse como la existencia en el corazón de toda vida animal singular de una oposición. Esta oposición es probablemente constitutiva de toda singularidad animal, entre dos fuerzas opuestas pero inseparables que se denominan «poder» y «no poder» y de las que no se puede pensar una sin tener en cuenta la existencia de la otra, mucho más allá del dualismo entre pasividad y agentividad. La tesis derridiana en su radicalidad ética y etológica consiste en decir que existe en cualquier vida animal un no-poder en el corazón del poder propio de cada singularidad. Por lo tanto, no es que el no-poder prevalezca sobre el poder, sino que hay

un no-poder en el corazón mismo del poder del animal sobre sí mismo. La cuestión del tacto vista en la primera parte permite entender este difícil punto: el tacto es un poder sobre sí mismo del animal, un poder que es fundamental para su existencia, pero que puede ser negado hasta el punto de convertirlo en un no-poder a partir del cual se hace posible el sufrimiento del animal.

Se trata fundamentalmente en el pensamiento derridiano de la vulnerabilidad de no reducir nunca la vida del ser vivo animal a uno de sus dos polos opuestos a los que siempre se habrá reducido: o bien la agentividad llamada por Derrida «actividad», que siempre se piensa que debe medirse con la agentividad humana, planteada como norma absoluta; o bien la pasividad, que siempre se habrá pensado como figura negativa de la vida del ser vivo no humano, la norma absoluta siendo siempre la del ser vivo humano.

La pregunta de si los animales sufren es también la pregunta de si sus relaciones con los humanos pueden producir algo más que sufrimiento, y si pueden estar libres de sufrimiento mientras los humanos sean los únicos que determinen la vida de los animales. Otra cuestión relacionada que surge de la reformulación derridiana del problema de la vulnerabilidad es si esta vulnerabilidad de los animales no está en parte causada por la violencia de la domesticación. En otras palabras, la cuestión que plantea Derrida es si es posible otro tipo de relación no violenta entre humanos y animales, que no produzca vulnerabilidad. Esto lleva a un giro político de la cuestión, ya que se trataría de saber cómo introducir poder en este impoder animal si nos situamos desde su punto de vista. Sea cual sea la cuestión de saber cómo salir de la vulnerabilidad animal, no hay duda para Derrida de que este impoder en el corazón de toda vida animal obliga a pensar

la cuestión animal primero como una cuestión de sensibilidad para poder extenderla a otras cuestiones más políticas, sin que ninguna separación ontológica separe realmente lo sensible de lo político, según la perspectiva derridiana: «¿Y qué hay de este impoder? ¿De la vulnerabilidad que se siente por este impoder?». ¿Por qué dice Derrida que la vulnerabilidad se siente desde este impoder? Si partimos de la idea de que la vulnerabilidad es causada por el poder del hombre sobre los animales, entonces esta vulnerabilidad, como introducción del no-poder en la vida del animal, resulta ser una elección deliberada del hombre de quitarle poder al animal para apropiárselo.

UNA NUEVA COMPRESIÓN DEL SUFRIMIENTO ANIMAL

Derrida define la vulnerabilidad animal con gran rigor: «Poder sufrir ya no es un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible».⁹ Se trata de una definición importante de la vulnerabilidad porque vincula el sufrimiento y la vulnerabilidad y marca una ruptura con Bentham. En efecto, poder sufrir no es en realidad un poder, al contrario de lo que indica el verbo «poder» en la pregunta de Bentham, que en realidad no se refiere al poder del animal, sino a la posibilidad del sufrimiento animal. El sufrimiento animal es la posibilidad de la vida animal y, según la perspectiva derridiana, es precisamente lo que quita al animal cualquier poder sobre sí mismo y sobre el mundo. En otras palabras —y aquí radica la dimensión ética de la lectura que Derrida hace de Bentham— la posibilidad del sufrimiento animal es lo contrario del poder del animal sobre sí mismo. Esto significa que

⁹ *Id.*

cuando el animal sufre, ya no tiene ningún poder sobre su propia vida y su poder sobre sí mismo es inexistente. Un animal que sufre es, por tanto, un animal vulnerable en el sentido de que ha sido privado de todo poder sobre sí mismo por la violencia. Por tanto, hacer sufrir a un animal es quitarle todo poder sobre sí mismo y aumentar así su vulnerabilidad al sufrimiento.

El sufrimiento animal como posibilidad sin poder nos permite comprender mejor la oposición que estructura el pensamiento de Derrida sobre la vulnerabilidad, entre «posibilidad» y «poder». Decir que el sufrimiento animal es una posibilidad sin poder es repensar la vulnerabilidad animal. En efecto, si la vulnerabilidad, aquí expresada por el sufrimiento animal, es una posibilidad de la vida animal, no sólo es inscribir la cuestión del sufrimiento en el centro de la de la vulnerabilidad (esta inscripción es una de las características importantes de la filosofía animal derridiana), sino también, como posibilidad, es fundamentalmente subrayar el hecho de que en el fondo no es más que una de las manifestaciones posibles de la vida animal, que no puede por tanto reducirse a esta vulnerabilidad cuando toma la forma de sufrimiento. Encontramos de nuevo, pero en una configuración diferente, esta oposición entre dos fuerzas opuestas en la vida animal, oposición entre «posibilidad» y «poder». Nuestra hipótesis de interpretación es que, en relación con la cuestión de la vulnerabilidad, Derrida también quiere deconstruir esta oposición entre poder y posibilidad en la medida en que esta dualidad, también, separa arbitraria y artificialmente a los animales de los humanos, haciendo de la vida animal el único lugar de la posibilidad del sufrimiento (gran vulnerabilidad) y de la vida humana el lugar del poder sobre sí mismo (menor vulnerabilidad). Sin embargo, este dualismo

es radicalmente deconstruido por Derrida para insistir en la continuidad común a ambos, continuidad que es pensada bajo el concepto de finitud inseparable del de vulnerabilidad animal. Una finitud inseparablemente constituida por el poder y el no-poder, cuya mezcla depende fundamentalmente de las relaciones de poder y, por tanto, de domesticación entre los seres vivos humanos y los no-humanos.

CONCLUSIÓN: ÉTICA Y POLÍTICA DE LA VULNERABILIDAD ANIMAL

Si la invitación de Derrida a partir de la vulnerabilidad animal para comprender las relaciones entre humanos y animales es importante a nuestros ojos, es, como hemos tratado de mostrar, porque hay que reconocer que es raro en la filosofía occidental encontrar un pensamiento de la vulnerabilidad con apuestas etológicas, éticas y políticas tan radicales. Hay, en efecto, un pensamiento de la vulnerabilidad animal en la deconstrucción derridiana que, hay que reconocerlo, habrá interesado a muy pocos lectores de Derrida. Este pensamiento no es ciertamente el único que ofrece algo para liberar a los animales de la violencia a la que están sometidos, pero permite crear, a través del pensamiento, las condiciones éticas y políticas para nuevas relaciones con los animales.

Si la vulnerabilidad es, en efecto, una «posibilidad sin poder» del animal o un «no-poder» dentro del poder, la contribución fundamental de Derrida a la reflexión sobre la vulnerabilidad es haber introducido en su seno, para refundarla de arriba abajo en relación con Bentham, la inmensa cuestión del poder del animal, no la del poder sobre el animal, sino la del poder que el animal puede tener sobre su propia vida. Ésta es la novedad que hay que tener en cuenta para elaborar nuevos

vínculos en el marco de una domesticación deconstruida al servicio de la vida animal a partir de ahora.

Traducción del francés:
Alan Cruz

BIBLIOGRAFÍA

- Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, París, Galilée, 2006.
_____, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, París, Galilée, 2000.
_____, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*, París, Galilée, 2010.

¿Agrandar o destruir las jaulas?

El movimiento en defensa de los animales no-humanos

La defensa organizada de los animales se hizo visible en Inglaterra durante el siglo XIX y se formalizó con la fundación de la Sociedad para la Prevención de la Crueldad contra los Animales en 1824, y casi cincuenta años después en Estados Unidos con la Sociedad Estadounidense para la Prevención de la Crueldad contra los Animales. En medio siglo se crearon casi 150 asociaciones de protección de los animales en varios países de Europa. El auge de agrupaciones defensoras de los animales continuó a principios del siglo XX, oponiéndose al uso de animales vivos para experimentos científicos.¹

El activismo en favor de los animales y el interés público por el tema crecieron considerablemente, sobre todo en países de habla inglesa,

¹ Cf. Deborah Rudacille, «Activism for Animals».

durante el último cuarto del siglo XX, a raíz del libro *Liberación animal*, escrito por Peter Singer. En la presentación de la segunda edición española, Paula Casal destaca la importancia de este libro en la movilización a favor de los animales casi inmediatamente después de su publicación.

Partiendo del principio de la consideración moral de los animales, Singer marcó un punto de inflexión en la teoría y la práctica de lo que se ha llamado el movimiento de liberación animal. Se le reconoce no sólo por su contribución filosófica, sino también por su implicación y participación en el activismo en favor de los animales. Así, el debate teórico en la ética abrió la puerta a una renovada lucha social por la consideración de los animales.²

Los postulados de Singer definieron nuevos elementos clave del movimiento, que se ha transformado a lo largo de los años. Al principio, el objetivo era eliminar el maltrato y mejorar las condiciones generales de los animales; hoy, la tendencia dominante es reclamar la eliminación de su explotación.

Gary Francione distingue varias temporalidades de la defensa de los animales: el bienestarismo clásico, que dominó a finales del siglo XIX; el neobienestarismo, que surgió a partir de la década de 1970; y el abolicionismo, que cobró fuerza a finales del siglo XX. El punto de partida fueron las asociaciones humanitarias y las organizaciones benéficas que contaba con grandes flujos de financiación, pero ambas eran «altamente conservadoras [en el sentido de que] abogaban por la reforma de la explotación animal institucionalizada, no por la abolición». En otras palabras, las demandas han tendido a endurecerse.³

² James Jasper y Dorothy Nelkin, *The Animal Rights Crusade*, p. 90.

³ Gary L. Francione, *Rain Without Thunder*, p. 18.

Lo que llama la atención es que en la sociedad contemporánea se haya reavivado el debate sobre la relación que el ser humano ha establecido con los animales. El debate ha tenido lugar tanto en el ámbito teórico, especialmente en la filosofía y el derecho, como en el práctico, a través de la acción colectiva. Aunque en México el tema no ha tenido el mismo impacto que en otros países, diversos sectores sociales han hecho un trabajo persistente para cuestionar las prácticas habituales de explotación animal.

Así, el objetivo de las siguientes líneas es mostrar cómo los debates dominantes en torno a la defensa de los animales se reflejan en la organización del movimiento en México. Es decir, cómo discusiones teóricas aparentemente abstractas han tenido un impacto en la formación del movimiento sobre todo en la Ciudad de México.

Sin embargo, primero es necesario hacer dos aclaraciones. La primera es que la denominación «movimiento en defensa de los animales no-humanos» sirve para enunciar las premisas con las que operan los y las activistas del movimiento, ya que expresa la intención de romper los parámetros antropocéntricos desde los que se ha planteado históricamente la relación entre los humanos y otros animales. Al referirnos a la lucha como aquella por los animales no-humanos, reconocemos que los humanos también son animales, que compartimos con ellos el mismo origen, las mismas necesidades y las mismas capacidades básicas.

La segunda concierne a cómo llamar al movimiento social, ya que hay diferencias sustanciales entre los nombres que se han atribuido a este campo de conflicto: en defensa de los derechos de los animales, por la liberación animal, animalista y antiespecista... Cada una de ellas asigna una particularidad a las tácticas, los ideales y los objetivos, pero para los fines de este ensayo he minimizado las diferencias entre las

distintas corrientes presentes en la Ciudad de México para englobar deliberadamente las demandas con un mismo propósito: redefinir la relación entre el animal humano y el animal no-humano. Así, la etiqueta que utilizo es un intento de integrar críticamente las diferentes visiones de la lucha por la consideración de los animales no-humanos.

1. LA ÉTICA EN LA RELACIÓN DEL ANIMAL HUMANO CON EL ANIMAL NO-HUMANO

Al hacer un repaso general de los autores que más han influido en el cuestionamiento de la relación entre los animales humanos y los animales no-humanos, se observa que la cuestión se ha abordado principalmente desde la de la ética, campo de la filosofía que estudia la dimensión moral del comportamiento humano. En esta sección, presento los conceptos generales que sirven de marco a los activistas defensores de animales a nivel internacional y que también han dado forma al movimiento en México. Me refiero concretamente a Peter Singer y Tom Regan.

Singer es el filósofo australiano más influyente en el tema de la consideración moral de los animales. Su libro *Liberación animal* se describe como «la biblia del movimiento de liberación animal».⁴ Retoma los argumentos de la ética utilitarista, según la cual una acción es moralmente correcta si busca el mayor bien posible para el mayor número de individuos. Su enfoque es sensocéntrico, ya que se centra en los animales que tienen un sistema nervioso central que les da la capacidad de sentir dolor y placer.

⁴ Peter Singer, *Liberación animal*, p. 27.

La principal influencia de Singer es Jeremy Bentham, al que retoma para subrayar que la capacidad de sufrir o disfrutar da derecho a otros seres «sintientes» (sensibles) a una igualdad de trato. La igualdad es una norma moral, no un hecho real. Hay diferencias evidentes entre los seres humanos, pero la igualdad de trato es independiente de factores como el sexo, la raza, la inteligencia, la fuerza física, la nacionalidad, las habilidades matemáticas o de lenguaje.

Así, el principio de igualdad, o de igual consideración de intereses, no depende de la posesión de características o capacidades particulares, sino del reconocimiento de los intereses de los demás, que son capaces de sentir dolor o placer.

Si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tomar en cuenta este sufrimiento [...] el principio de igualdad exige que su sufrimiento cuente tanto como el mismo sufrimiento de cualquier otro ser [...]. El único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad (capacidad de sufrir y/o disfrutar). Establecer el límite por alguna otra característica como la inteligencia o el raciocinio sería arbitrario.⁵

Cuando se hace una distinción entre la capacidad de los animales para sufrir o disfrutar con el fin de supeditarlos a nuestro beneficio, se produce una exclusión basada en la especie llamada especismo.⁶ En

⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁶ El concepto fue aplicado por primera vez por el psicólogo Richard D. Ryder. Singer lo retoma y señala «el racista viola el principio de igualdad al dar mayor peso a los intereses de los miembros de su propia raza cuando hay un enfrentamiento entre sus intereses y los de otra raza. El sexista viola el mismo principio al favorecer los intereses de su propio sexo. De modo similar, el *especista* permite que los intereses de su propia especie predominen sobre

términos de aplicabilidad, es análogo al sexismo o al racismo, es decir, al trato negativo y diferenciado por el color de la piel o el sexo; en el caso de los animales, es una discriminación basada en su condición de no-humanos. Así pues, en aras de extender el bienestar universal, hay que evitar el sufrimiento, se trate o no de animales.

En su libro, Singer también denuncia la utilización de animales en beneficio de los seres humanos, principalmente para la producción de alimentos en granjas industriales y con fines experimentales en la ciencia. Con la ayuda de fotografías y una descripción detallada de los procesos que conlleva la utilización de animales, muestra una serie de prácticas que implican lo que considera una tortura innecesaria. Así, el enfoque de los activistas y las agencias, tradicionalmente centrado en los animales de compañía, se ha ampliado para incluir otros animales que no son tradicionalmente de interés humano.

Singer evita el debate sobre la atribución de derechos a los animales que sería relevante años después. Su argumento central se construye sobre la premisa de ampliar la valoración moral a los seres que poseen intereses derivados de su capacidad de experimentar placer o sufrimiento, independientemente de su capacidad de raciocinio o lenguaje. En otras palabras, para él, lo relevante es considerar el bienestar de los animales como un deber moral.

Tom Regan es un filósofo estadounidense cuya principal obra es *En defensa de los derechos de los animales*, de la que se deriva el concepto de derechos animales. El autor parte de la idea de que los animales humanos y no-humanos tienen derechos morales básicos, iguales para

los mayores intereses esenciales de los miembros de otras especies. El modelo es idéntico en cada caso». *Ibid.*, p. 45.

todos, el más fundamental de los cuales es el derecho a ser tratado con respeto. Los animales también tienen intereses, pero sobre todo tienen vida mental, es decir, tienen memoria, son conscientes del mundo y de su entorno.

Así, tanto los humanos como los animales tienen un valor inherente como «sujetos de una vida» con derechos morales básicos, independientemente de sus capacidades o utilidad. Este valor inherente es la base de la concepción de que los animales tienen derechos. Los animales tienen múltiples intereses cognitivos, lo que implica que no deben ser utilizados como medios para un fin, por lo que se opone a la explotación institucionalizada de los animales, por ejemplo, la ganadería, la vivisección, la industria de la moda y el entretenimiento. Estas industrias dan prioridad al beneficio humano mientras violan los intereses y los derechos morales básicos de los animales.

Respetar estos derechos no sólo significa reducir la cantidad de carne que comemos [...]. Significa acabar con la agricultura comercial de animales, ya sea intensiva o al aire libre. No respetamos los derechos de las vacas y los cerdos, los pollos y los gansos, los atunes y las truchas, si acabamos con sus vidas prematuramente, aunque utilicemos métodos humanitarios. Estos animales tienen tanto derecho a la vida como nosotros.⁷

Regan distingue entre agentes morales y pacientes morales. Los primeros tienen derechos y obligaciones, los segundos sólo derechos. Los agentes morales tienen obligaciones con los agentes morales y los

⁷ Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, p. 122.

pacientes morales. Estos últimos no tienen obligaciones, como los bebés y los animales. También distingue entre derechos morales y derechos legales. Aunque no exista ninguna institución que avale los derechos legales, existen los derechos morales, que exigen que los animales sean tratados como fines en sí mismos. Por lo tanto, para él, distinguir entre animales humanos y no-humanos sería un sesgo especista.

En definitiva, Singer ofreció una propuesta basada en la ética utilitarista para ampliar la concepción del bienestar animal. Asimismo, señaló que los individuos tienen el mismo valor inherente atribuible tanto a los pacientes morales como a los agentes morales, por lo que los pacientes morales deben ser tratados con respeto como sujetos de derechos morales.

2. DE LOS POSTULADOS A LA PRÁCTICA

En esta sección, primero discuto el cambio de hábitos individuales y su vínculo con las reflexiones filosóficas sobre la condición de los animales; en segundo lugar, destaco algunos de los argumentos críticos de Gary Francione y Steven Best a la defensa de los animales respecto a la centralidad del veganismo como estrategia; y en tercer lugar, discuto las diferencias en las tácticas de acción, que están fuertemente vinculadas a los enfoques teóricos.

Las reflexiones de ambos filósofos conducen a caminos diferentes. Singer es partidario de la consideración moral de los animales; Regan añade la necesidad del reconocimiento de los derechos. Sin embargo, a pesar de las diferencias teóricas, ambos coinciden en que el cambio de hábitos es una solución práctica para el bien de los animales.

El vegetarianismo, entendido como una dieta que evita el consumo de carne, es considerado por Singer como una forma de boicot que

fortalece el movimiento de liberación animal. La estrategia que propone es sustituir la carne por plantas, reducir o evitar el consumo de huevos y productos lácteos, y así dar un golpe al especismo mediante un cambio radical de hábitos. Considera que es una obligación para quienes se asocian a la lucha por los animales, porque el proceso de producción industrializada siempre implica su sufrimiento.

Por otro lado, Regan sienta las bases para defender el vegetarianismo estricto, también conocido como veganismo,⁸ que consiste en no consumir ningún producto directo o indirecto de un animal. El vegetarianismo y el veganismo son asumidos por sus defensores como una posibilidad de intervenir en la realidad de los animales, asumiéndolo como un estilo de vida y una posición ética, y no sólo como un régimen alimenticio.

El debate ético se traduce en la práctica. Por un lado, si se adopta la perspectiva del nuevo bienestarismo, representada por los postulados de Singer, se puede justificar el uso de animales para ciertos fines humanos. Por otro lado, si uno se adhiere a la propuesta de derechos animales, tal y como la defiende Regan, entonces se rechaza la idea de que son propiedad y, por tanto, no deben ser utilizados para fines humanos.

Gary Francione añade una diferencia de estrategia a las perspectivas anteriores, por lo menos en el caso de Estados Unidos. El nuevo bienestarismo tiende a apoyar reformas que, en su opinión, no cambian el estatus de propiedad de los animales, sino que pueden perpetuarlo bajo el argumento de que el cambio será gradual. Para este autor, seguir una estrategia de promover primero el bienestar para lograr la abolición es

⁸ Los veganos no consumen carne, productos lácteos o sus derivados, huevos, miel o glicetina; rechazan el uso de ropa o calzado de cuero y productos experimentados en animales (cosméticos, productos de higiene personal).

de hecho un nuevo bienestarismo. En el discurso, uno puede abogar por la liberación, pero en la práctica, está perpetuando el bienestar.⁹

Al estudiar el movimiento por los derechos animales en Estados Unidos desde la década de 1970 hasta principios del siglo XXI, Francione demuestra que las leyes y reformas sobre el bienestar animal no han cambiado la situación de los animales. Por ello, propone el veganismo ético como una solución al problema de la explotación animal: es la manera más eficaz y directa de incidir.

Steven Best, un filósofo estadounidense, ha criticado el enfoque de Francione. En su «Manifiesto for Radical Abolitionism», cuestiona la falta de visión política de la propuesta del movimiento vegano abolicionista, ya que simplifica el problema al asumir que esa postura ética es la clave del cambio social. Para Best, la propuesta de Francione sólo refuerza el estereotipo del activista defensor de los animales como figura elitista, clasista y racista, que se aísla en el veganismo y separa la lucha por los derechos animales de otros movimientos sociales.¹⁰

El enfoque de los Estudios Críticos Animalistas que propone Best es anticapitalista y se opone a la lógica individualista (implícita en Francione) de que el fin del especismo será una consecuencia lógica del poder del consumidor. Propone estrategias que van desde la educación hasta la resistencia pacífica y el sabotaje, es decir, medios legales e ilegales. Además, es imprescindible el cruce con otras luchas,

⁹ Existe una distinción entre el bienestarismo clásico y el nuevo. Los bienestaristas clásicos «ven a los animales como un medio para fines humanos y sin ningún derecho que les proteja por completo de formas particulares de explotación». El nuevo bienestarismo «añade el reconocimiento de un estatus moral a los animales, pero considera que el medio para conseguir la meta a largo plazo de reconocimiento de los derechos animales es la reforma bienestarista». Cf. G. L. Francione, *op. cit.*, pp. 12-30.

¹⁰ Steven Best, «Manifiesto for Radical Abolitionism».

porque no hay liberación animal sin liberación humana, por lo que es necesario crear puentes y concordancias entre las luchas contra el capitalismo.

Teniendo en cuenta lo anterior, el movimiento internacional de liberación animal puede clasificarse según sus objetivos en bienestarismo, neobienestarismo, abolicionismo y estudios críticos animalistas. Sin embargo, esos cuatro enfoques pueden simplificarse en dos estrategias de acción: bienestaristas y abolicionistas.¹¹ El dilema es el mismo que para otros movimientos sociales: reformar o subvertir los códigos dominantes.

Por un lado, los términos «bienestaristas», «en defensa de los derechos animales» o «protección animal» se derivan del concepto de bienestar animal, que no se refiere a una atribución determinada, sino al estado de tranquilidad del animal visible en su comportamiento. En otras palabras, se trata de generar un medio útil para planificar y transformar las condiciones favorables para los animales, incluida su muerte, eliminando la crueldad innecesaria (algunos llaman a esto «trato humanitario»). No obstante, se mantiene una perspectiva antropocéntrica en la relación entre los animales y los humanos, dando prioridad a las acciones institucionalizadas para la resolución de sus demandas.¹²

Por otro lado, los abolicionistas pretenden eliminar todas las prácticas humanas que impliquen la explotación animal. Desde esta perspectiva, se sostiene que los animales son esclavos de la humanidad, al servicio de sus fines, tratándolos como una propiedad o mercancías. El objetivo

¹¹ Cf. Estela Díaz Carmona, «Perfil del vegano/a activista de liberación animal en España».

¹² Cf. Agustín Blasco, *Ética y bienestar animal*.

es, pues, cambiar esta situación, crear un entorno en el que cohabiten animales y humanos para eliminar definitivamente la relación de dominación imperante.¹³

La diferencia entre ambas corrientes puede simplificarse: mientras los bienestaristas exigen jaulas más grandes, los abolicionistas reivindican la destrucción de todas las jaulas. En cuanto a las tácticas para lograr sus objetivos, por un lado, los bienestaristas nunca abogarán por el sabotaje o el ataque a la propiedad privada y, por otro lado, los abolicionistas optarán por no promover reformas institucionales. Los bienestaristas utilizan diversos medios, principalmente legales, y los abolicionistas recurren a repertorios pacíficos, pero también incluyen la acción directa.¹⁴

La acción directa en el movimiento en defensa de los animales se vincula al Frente de Liberación Animal (ALF por sus siglas en inglés) y al Frente de Liberación de la Tierra (ELF), estos últimos considerados como grupos ecoterroristas en Estados Unidos por las pérdidas millonarias que han causado con sus ataques.¹⁵ Ambos grupos actúan de la misma manera: operan en diferentes países sin conocerse ni acordar

¹³ El nombre «abolicionista» está cargado de simbolismo, ya que fue el nombre del movimiento de liberación de los esclavos que se inició en Francia e Inglaterra, pero fue en Estados Unidos, a principios del siglo XIX, donde adquirió mayor relevancia al ser una de las causas de la Guerra de Secesión.

¹⁴ La acción directa se refiere a una estrategia de lucha penada por el orden legal, como bloqueos, acampadas, ocupaciones, vigilias, violencia contra gente o propiedad. La acción violenta «puede no ejercer la violencia física hacia los cuerpos y las cosas de los otros —huelga de hambre o inmolación por ejemplo— o por el contrario estar basada en su ejercicio —atentados por ejemplo—, pero necesariamente siempre violenta la relación atravesada por el conflicto y la normatividad dominante». Cf. Julián Rebón y Verónica Pérez, «Acción directa y procesos emancipatorios», p. 11.

¹⁵ Cf. Kevin Tolois, «Los ecoterroristas».

acciones conjuntas; sólo reivindican su acción con las siglas de la organización y la difunden a través de la oficina de prensa.

En lo que sí están de acuerdo bienestaristas y abolicionistas es en todas las prácticas humanas que debe ser cambiadas o eliminadas. En términos de entretenimiento: circos, delfinarios, zoológicos, acuarios, caza o pesca deportiva, fiestas regionales, carrera de caballos y galgos. En la educación e industria militar, la industria cosmética y del tabaco, la vivisección, es decir, en la experimentación con animales vivos. En la moda: el uso de pieles, lana, seda, cuero y plumas. En la industria alimenticia: su uso directo (cría y sacrificio de animales para el consumo de carne) y de derivados (cría de animales para la producción de lácteos y huevos). En los espectáculos tradicionales: la tauromaquia, los rodeos, las peleas de perros y las peleas de gallos. En los animales de compañía, la cría para la venta y la mutilación por motivos estéticos.¹⁶

De hecho, la desnormalización de esas actividades que utilizan animales no-humanos es la reivindicación mundial del movimiento. Los cambios pueden consistir en la regulación, la mejora de sus condiciones de vida o la eliminación total del uso de animales para el consumo humano. Las diferencias en las estrategias para resolver cada una de estas demandas reflejan las corrientes prácticas dentro del movimiento mundial. Y las expresiones del movimiento internacional pueden observarse en la defensa de los animales no-humanos en la Ciudad de México, como desarrollo en la siguiente sección.

¹⁶ Cf. A. Blasco, *op. cit.*

3. EL MOVIMIENTO EN DEFENSA DE LOS ANIMALES NO-HUMANOS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Treinta años después de la publicación de su libro, Peter Singer hizo un balance positivo del movimiento en defensa de los animales no-humanos en Estados Unidos y Europa. Alabó la reducción del 50 % en el uso de animales para experimentación, el desuso de la piel para la industria de la moda, la visibilización de las grandes corporaciones que transgreden las leyes de protección animal y los avances legales para mejorar las condiciones de los animales criados para la alimentación. También observó el aumento de la literatura sobre el estatus moral de los animales, antes de 1970 había 94 obras y 18 años después contó 240 más.¹⁷

En México, la visibilidad pública del movimiento es reciente, aunque las asociaciones de protección de los animales trabajan en el país desde 1950 y se centran en los animales de compañía. De hecho, la primera asociación protectora de animales en México fue fundada en el siglo XIX por veterinarios, que además editaban la *Gaceta Agrícola Veterinaria de la Sociedad Ignacio Alvarado*, utilizada como medio para concienciar a la sociedad de los deberes del hombre hacia los animales.¹⁸

Los grupos defensores de los animales comenzaron a formalizarse en la segunda mitad del siglo XX. La Asociación Humanitaria Mexicana fue la primera organización de este tipo en la ciudad. Es esencialmente un refugio para perros y gatos fundado en 1949. Al mismo tiempo, la Liga

¹⁷ P. Singer, «Animal Liberation at 30», p. 24.

¹⁸ Eduardo Téllez Reyes Retana, «Protección de los animales en México durante el siglo XIX», p. 21

Defensora de Animales A. C. comenzó su labor. Otras asociaciones con objetivos similares comenzaron a multiplicarse dentro y fuera de la ciudad con la particularidad de que ampliaron sus funciones desde la recepción de denuncias de crueldad, rescates de emergencia, campañas de esterilización, promoción de la adopción, hasta el asesoramiento jurídico o veterinario, así como servicios funerarios y de eutanasia.¹⁹

Todas esas asociaciones forman parte de una primera etapa de protección de los animales, lo que Francione llama bienestarismo y que activistas nacionales llaman mascotistas, para denostarlos. Aunque se centraron en una sola población de animales, los perros y los gatos, también trataron de intervenir en la agenda pública para que se considerara como un problema que requería la intervención del gobierno (más allá de los centros antirrábicos). La labor que realizaron con el poder legislativo fue activa y eficaz, sobre todo en la elaboración de la primera Ley de Protección a los Animales en el Distrito Federal, que data de 1981.

Estos grupos son importantes como precedentes de la defensa de los animales, pero también porque algunos activistas fueron sus colaboradores. Además, esa experiencia les permitió implicarse en el tema y aprender de los errores y aciertos del camino ya trazado. Posteriormente, esos activistas fundaron asociaciones civiles con objetivos más amplios, como la difusión, promoción y aplicación de la legislación sobre el maltrato animal en general, y no sólo centrada en los ani-

¹⁹ Algunas de ellas son la Asociación Activa para la Supresión de la Crueldad hacia los Animales A. C., fundada en la década de 1980 y dirigida por Ema Saldaña. También es conocida por su labor para la prohibición de los espectáculos taurinos. El Refugio Franciscano A. C. fundado en 1977 por Ita Osorno. Junto con el altruista Antonio Haghbenbeck, que donó el terreno para la asociación, establecieron un lugar para la protección de los animales de compañía abandonados en las calles.

males de compañía. En otras palabras, podemos enmarcarlas en el neobienestarismo.²⁰

En la actualidad, ambos grupos son desacreditados por activistas socializados en la abolición que consideran que tienen una posición incoherente, ya que centran sus preocupaciones en los animales de compañía y no se pronuncian pública y abiertamente contra la explotación animal. Sin embargo, hay que reconocer que tanto los que se han centrado exclusivamente en los animales de compañía como las asociaciones civiles han impulsado el debate público sobre la cuestión de los animales.

El movimiento tuvo sus propias raíces a través de estas asociaciones, pero había otras formas en las que estaba presente en México. Una de ellas fue a través de organizaciones que se dedicaban a la labor educativa. El trabajo de la Asociación de la Lucha para evitar la Crueldad con los Animales (ALECCA A. C.) es especialmente interesante. Esta asociación fue fundada por Peggy Porteau quien «había establecido una estrecha relación con la World Society for the Protection of Animals (WSPA), que le facilitaba material impreso el cual traducía para repartirlo en México y los países de América Central»²¹ a través de un boletín llamado *La voz de los animales*.

Porteau era una mujer de bajo perfil, y su trabajo servía de enlace entre la preocupación de los activistas nacionales por el bienestar animal y las concepciones antiespecistas formuladas en Estados Unidos y Europa. De hecho, compró los derechos del libro *Liberación animal* y

²⁰ Ejemplos de estas asociaciones son Gente en Defensa por los Animales (GEPDA) o Asociación Mexicana por los Derechos de los Animales (AMEDEA).

²¹ Aline S. de Aluja, «Algunos datos referentes a la protección y el bienestar animal en México», p. 18.

publicó la primera edición en español en 1985, encargándose también de la distribución, que fue prácticamente de mano en mano.

Las otras formas en las que la lucha por los animales no-humanos echó raíces en México son el resultado del proceso de globalización. Por un lado, la difusión a nivel mundial de campañas internacionales contra el maltrato animal, como la campaña liderada por PETA desde 2009 contra la matanza de crías de foca en Canadá, o la campaña de Greenpeace, iniciada en 2005, contra la caza comercial de ballenas en Japón. Estas grandes acciones, con amplia cobertura mediática, difundieron los parámetros de lo políticamente correcto en materia de maltrato animal.

Por otro lado, hay casos de estudiantes que han viajado a Estados Unidos o Europa y durante su estancia han conocido la literatura del movimiento o incluso las grandes organizaciones internacionales de defensa de los animales. A su regreso a casa, pudieron aprovechar las redes internacionales para promover sus propios proyectos apoyados por la agenda internacional de la defensa animal y con la experiencia de las formas más eficaces de promover sus demandas y principios.

Por último, hay una generación de activistas que ha descubierto el tema animalista a través de los medios digitales (documentales, videos, libros, folletos, páginas web de asociaciones, música, campañas, redes sociales). Para las y los activistas más jóvenes, que están cerca de las fuentes de información en Internet, ha sido mucho más fácil aprender y debatir sobre el tema. El acceso a la información en los últimos veinte años es más fácil, sobre todo si se dispone de recursos económicos y culturales. Ésta es una de las mayores diferencias entre las generaciones de activistas.

Las formas de abordar el movimiento de liberación animal que resultan de la intensificación del intercambio de información a través de los canales digitales han dinamizado la acción de grupos, asociaciones, colectivos e individuos en la lógica abolicionista. Esto se debe a que, como he mencionado, la perspectiva mundial del siglo XX se orientó hacia la demanda de eliminar toda forma de dominación sobre los animales. De hecho, esto explicaría por qué los activistas y simpatizantes de los derechos animales de las generaciones Y o Z están abrazando el veganismo en primera instancia, mientras que las generaciones anteriores empezaron con el vegetarianismo y pasaron al veganismo, como parte de un proceso gradual de años de lucha que implicaba asumir un mayor compromiso con el movimiento.

En cuanto a las acciones concretas, tanto bienestaristas como abolicionistas, que muestran la visibilidad del movimiento en los últimos años en México, cabe mencionar que el número de marchas, mítines, concentraciones y bloqueos con demandas animalistas ha sido constante: entre 2011 y 2015, las protestas pasaron de 10 a más de 60 en la Ciudad de México.²² Aunque las cifras parecen poco significativas, lo cierto es que existe un impacto mediático debido a la particularidad de sus campañas, cuyo objetivo es una alteración creativa del orden.

Los performances emulan regularmente la situación de los animales para destacar las similitudes con la humanidad en su capacidad de sentir. Los activistas se han hecho pasar por animales de circo enjaulados para protestar contra los circos; una mujer simuló ser una res para denunciar la explotación de los animales para los productos lácteos

²² La información se obtuvo a través de una solicitud de información a la Secretaría de Seguridad Pública del Distrito Federal, bajo el folio 0109000113616, el 1 de abril de 2016 y se puede acceder a ella en la plataforma del INFODF (<http://www.infodf.org.mx/>).

(en el marco del Día de la Madre); o han representado un trozo de animal en una bandeja de plástico llena de sangre para concienciar sobre el significado de comer carne.

Hay algunos performances internacionales como «Ponte en la piel de toro», que promueve la prohibición de los espectáculos taurinos. En México se lleva a cabo desde 2009, siempre en una fecha próxima al aniversario de la Plaza de Toros. El acto consiste en organizar una manifestación en lugares simbólicos de las ciudades; se convoca a los simpatizantes en las redes sociales para que se inscriban y participen; semidesnudos, se tumban en el suelo simulando ser toros muertos, con banderillas atadas a la espalda y tinta roja que aparenta ser sangre.

Otros actos performativos han usado el impacto dramático. Por ejemplo, 269Life es una organización internacional que comenzó en Israel en 2012 tras la liberación de un ternero con el número de identificación 269. Las y los activistas de este grupo realizan el mismo acto en todos los países, tatuándose o marcándose con hierro caliente ese número en un acto público, emulando la vida de los animales de granja que se utilizan para el consumo humano. El performance de 269Life en México tuvo lugar en el Tianguis Cultural del Chopo en octubre de 2013.

En México, también el Frente de Liberación Animal lleva a cabo acciones directas desde 2007. Las acciones consisten en incendios provocados, liberación de animales, sabotaje o vandalismo, siempre actuando bajo la premisa de que no haya víctimas sino sólo daños materiales.²³

²³ El conteo de las acciones se pueden seguir través la página web de Bite Back (<http://www.directaction.info/>) que se dedica al registro oficial de las operaciones atribuidas al Frente de Liberación Animal.

Además de las acciones de protesta, cabe destacar la discusión de temas relacionados con la situación de los animales no-humanos en cada una de las últimas tres legislaturas de la Asamblea Legislativa de la capital del país. En la V Legislatura (2009-2012), el tema fue los espectáculos taurinos y el Reglamento de la Ley de Protección a los Animales. En la VI Legislatura (2012-2015), el debate giró en torno a la prohibición de los circos que incluían animales en sus espectáculos. Por último, en la VII Legislatura (2015-2018), la polémica giró en torno a los zoológicos, ya que se evidenció la mala gestión, el incumplimiento de los protocolos y las malas condiciones, tras la muerte de un gorila (Bantú) por la negligencia del personal médico veterinario.

Cabe destacar la incorporación de medidas de protección animal en la Constitución de la Ciudad de México, pero sobre todo el reconocimiento de los animales como seres sintientes. En todas estas actividades legislativas participaron, en mayor o menor medida, las organizaciones de defensa de los animales. Se puede criticar que estos avances se inscriban bajo la lógica del neobienestarismo, pero son medidas importantes en un contexto nacional marcado por realidades tan adversas.

4. COLOFÓN

El proyecto de las y los defensores de los animales no-humanos se basa en el principio de la universalidad de la norma moral de igualdad, que se aplica a todos los seres capaces de sentir dolor y placer. Las demandas a través de las cuales se realiza este proyecto son las mismas en la mayoría de los países donde se ha desarrollado el movimiento. Básicamente, se propone cambiar la relación de dominación de los humanos hacia los animales en beneficio de los animales no-humanos.

El movimiento tiene un impacto parcial dependiendo del contexto. En México, las organizaciones a favor de los animales trabajan desde la segunda mitad del siglo XX. Esto no significa que los grupos y las demandas permanezcan inalterados; al contrario, han cambiado y crecido.

El proyecto animalista en la Ciudad de México se ha construido a lo largo de cincuenta años. Se ha visto fuertemente influenciado por las propuestas filosóficas de la ética y el derecho animal de origen anglosajón que han llegado por diversos medios: ciudadanos extranjeros que viven en México, ciudadanos mexicanos que regresan a México socializados con el tema mientras están en el extranjero y la facilidad de acceso a los medios digitales.

La lucha por la defensa de los animales no-humanos en México es, sobre todo, un movimiento en construcción. Los retos a los que se enfrenta son que sus demandas son de naturaleza moral. Es decir, buscan cambiar las normas sociales que se han transmitido de generación en generación, y para ello se requiere la reflexividad del animal humano. Además, los afectados no son quienes protestan por insatisfacción con su condición, y quienes protestan no son los beneficiarios directos de los derechos por los que luchan.

¿Puede tener éxito una demanda puramente moral de este tipo? [...]. La liberación animal requerirá un mayor altruismo por parte de la humanidad que cualquier otro movimiento de liberación, ya que los animales son incapaces de exigirla por sí mismos, o de protestar contra su explotación mediante votos, manifestaciones o bombas. ¿Es el ser humano capaz de ese altruismo genuino?²⁴

²⁴ P. Singer, *op. cit.*, p. 26.



En el movimiento en defensa de los animales no-humanos, existe una tensión latente entre *el deber ser* con *lo que es* y las posibilidades de *lo que puede ser*. En otras palabras, ¿luchar por el bienestar inmediato de los animales o por la liberación total a largo plazo? ¿Agrandar o destruir las jaulas?

BIBLIOGRAFÍA

- Aline S. de Aluja, «Algunos datos referentes a la protección y el bienestar animal en México», en Javier Alonso Romo Rubio et al. (eds.), *VII Cátedra Nacional de Medicina Veterinaria y Zootecnia*, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2012, pp. 13-28.
- Steven Best, «Manifiesto for Radical Abolitionism: Total Liberation by any means necessary», en *Indymedia Uk*, 14 de noviembre de 2009. Consultado el 9 de noviembre de 2020 en <https://www.indymedia.org.uk/en/2009/11/441709.html>.
- Agustín Blasco, *Ética y bienestar animal*, Madrid, Akal, 2011.
- Estela Díaz Carmona, «Perfil del vegano/a activista de liberación animal en España», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 139, 2012, pp.175-188.
- Gary L. Francione, *Rain Without Thunder. The Ideology of the Animal Rights Movement*, Filadelfia, Temple University Press, 1996.
- James Jasper y Dorothy Nelkin, *The Animal Rights Crusade: The Growth of a Moral Protest*, Nueva York, Free Press, 1992.
- Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, California, University of California Press, 2004.
- Julián Rebón y Verónica Pérez, «Acción directa y procesos emancipatorios», en *Conceptos y Fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, febrero de 2012.
- Deborah Rudacille, «Activism for Animals», en Marc Bekoff (ed.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Westport, Greenwood Press, 1998, pp. 1-3.

Peter Singer, «Animal Liberation at 30», en *The New York Review of Books*, vol. 50, núm. 8, 15 de mayo de 2003, pp. 23-26.

_____, *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999.

Eduardo Téllez Reyes Retana, «Protección de los animales en México durante el siglo XIX (una reflexión)», en *Imagen veterinaria*, vol. 4, núm. 3, 2004, pp. 18-24.

Kevin Tolois, «Los ecoterroristas», en *La Revista de El Mundo*, diciembre de 1998. Consultado el 9 de noviembre de 2020 en <https://www.elmundo.es/larevista/num167/textos/eco1.html>.

nunca pensó que al arrancar la flor
arrancó, también, nuestras raíces
y ahora andamos como flores nómadas
sin tierra, y sin tiempo
marchitos.

EL ANIMAL INSATISFECHO

Lo teníamos todo
los cuerpos bailaban al ritmo de los acordes
de la música del cosmos
eran otros tiempos, miradas desnudas poblaban el mundo
el mundo no era un mundo, había un mundo en cada rincón
un misterio en cada roca, en cada presencia
florecían signos pacíficos junto al matorral
sin mucho esfuerzo podías escuchar el canto de la tierra
el arrullo palpitante del corazón de vida
la pasión andaba suelta, brincando por el monte,
cual cabra delirante. La caricia no entendía razones
era ciega, y escapaba del corral cada que tenía hambre
el hombre no escarbaba abismos en su mente
ni escarbaba la tierra para buscar valor
para encontrar avaricia brillante, plateada, negra humeante
le bastaba con la belleza que germinaba en las cuatro direcciones
una belleza sin tiempo, eterna, interminable, inconmensurable
que se entretejía por todos lados, hasta trenzarse con su alma
desde entonces hemos caminado mucho

pero hemos recorrido poco
el hombre caminó rápido, arrastrando pesados lastres
[existenciales
dominó la tierra y enjauló su mente
encerró la cabra y oprimió al inocente
escarbó las entrañas de la tierra para exprimir el último
[suspiro de vida
y desató demonios, encontró enfermedades, despertó la avaricia
descompasó, perdió el ritmo, y pervirtió todo el baile
exterminó muchos mundos de este mundo,
solo, quedó solo en un mundo espejo, soporífero, furibundo
que se muere de no respetar.

Sobre el laberinto de la conciencia animal

ABISMO ONTOLÓGICO

Quiero escribir estas líneas mientras veo el rostro de Ares y Atenea en mi regazo. Me viene a la mente la filosofía poética de Arthur Schopenhauer y, con ella, la primera palabra del rostro como vulnerabilidad-y-resistencia ante mi querencia: no reducirás mi ipseidad diferente a tu mismidad, no alimentarás tu voraz conciencia con mi desvalida desnudez, no me convertirás en objeto de tu conocimiento. ¡No hables más de la cuestión animal!

Tendemos a preguntarnos por lo animal desde la crítica de la razón antropocéntrica, el antroespecismo y el antropocentrismo, es hora de dar un paso al lado de la mismidad de la propia existencia. Acostumbrados a pensar en la distinción entre el ser humano y los seres vivos, sí: seres, seres, ser-es; no se trata de la diferencia entre animales humanos y animales no-humanos. Ya está plagado el especismo y el

antiespecismo de esta distinción tanto en el mundo académico como en los campos de batalla —animal—, no es la diferencia el presupuesto ontológico, es la situación de abismo óptico. ¡Ser adentro/ser afuera!

FORMAS EXISTENTES

Hablemos de formas. Cuando hablamos de formas que existen, sienten, viven y son, partimos de la cuestión de la condición animal en su mismidad, de una especie de teoría basada en la otredad animal: no somos iguales, somos diferentes. Entonces ¿qué es el otro para mí, el *ser otro animal*? Un mundo posible con una historia posible, con su textura de afectos y sus propias formaciones de vida. Es cierto, un mundo posible que nos invita a través del lenguaje. Ares me observa y veo su rostro, no su cuerpo peludo y grisáceo. Su rostro me invita en singularidad con este mundo posible que es desde el momento en que me observa y trata de descifrar que quiero escribir sobre él y sobre Atenea al mismo tiempo que sobre los demás rostros —animales— que observo en las charolas de carne en las neveras del supermercado o en la sombra del animal abatido por una flecha y en lo que es llamado zapatos de piel. No veo cuerpos destazados, mutilados, desollados, desangrados y marcados. Veo la vida de seres que han existido. Aquí la singularidad del mundo se muestra a través de la rostreidad sensiblemente cognitiva por la reflexión sobre la muerte y su relación con el tiempo.

EL CONCEPTO DEL OTRO

Tenemos que entrar en el ser del adentro, pasar del pensamiento homologante a la diferencia. Todo este abismo ontológico se basa en la

distinción entre el ser del adentro y el ser del afuera como ser absoluto. A través del lenguaje, el ser acontece como lo inmediatamente indeterminable: ¡así es, Atenea y Ares! El ser es la pregunta: es el dolor, el arrepentimiento, la culpa. Una culpabilidad de sobre-viviente. Schopenhauer tenía «razón» sobre los dolores (positivos) del mundo. Pero como decía también Emmanuel Levinas, el rostro me habla y me invita así a una relación sin igual con un poder que se ejerce y, al mismo tiempo, este rostro me prohíbe su posesión y abuso, no como develación sino como re(b)velación.

LA VOLUNTAD DE EXISTIR

La compasión y la piedad a partir de nuestra propia singularidad en relación con la otredad eran la base de la moral para Schopenhauer, cuestión que iba unida al sufrimiento de todos los seres vivos existentes: «La piedad, única base de la moral, nace del sentimiento de la identidad de todos los hombres y de todos los seres y debe extenderse hacia los animales... ¡Que todos los seres vivos puedan vivir libres de dolores!».¹

En efecto, existe una voluntad compasiva que se puede tener o no, pero que se puede despertar dejando de lado la representación como plena racionalización del mundo: éste es el paso del yo a los yoés.

CONCIENCIA MEJOR/CONCIENCIA EMPÍRICA

No podemos concebir lo consciente sin su relación intrínseca con la voluntad (existir-querer) de conocer otras formas de vida. Percibimos

¹ Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo*, p. 47.

el mundo a través del tiempo, el espacio y la causalidad (sí, ¡Kant!) como condición de posibilidad en la naturaleza. El acto de ser volitivos es la atribución de la consideración moral o de ser existencia ante la otredad (el otro animal), lo que no depende de su raciocinio sino de que forma parte de la voluntad universal. El reino de la voluntad es el reino de la naturaleza. Intuición, instintos, sensaciones, emociones, adaptación y sobrevivencia son re-presentaciones de la relación entre la voluntad y conciencia.

METAFÍSICA/ESTÉTICA DEL MUNDO

La fisiología schopenhaueriana de la voluntad surge como una crítica de la razón que reside en la unión entre representación y voluntad como una verdadera filosofía explicativa de la mente, no limitada al mundo conceptual, ni al mundo material, sino a la mediación entre rostro y mundo: del hombre a la naturaleza y no de la naturaleza al hombre.

Esta naturaleza dual de rostro y mundo como representación y voluntad es observable en el magnetismo animal como mediación y esencia de nuestra conciencia como vida y deseo animal:

Tanto la acomodación de la estructura a los fines y externas relaciones de vida del animal, desde el esqueleto hasta la admirable adaptación y armonía en el instinto de su interioridad no se conciben, ni aun remotamente, por otra explicación o suposición que no sea la ya varias veces asentada verdad de que el cuerpo del animal no es más que su *voluntad misma*, considerada como representación, y por ello mostrada en el cerebro bajo las formas del espacio, del tiempo y de la causalidad, es decir de la mera sensibilización de la objetivación

de la voluntad. Bajo esta presuposición tiene que conspirar todo en ella al último fin, la de la vida del animal.²

VOLUNTAD/RE-PRESENTACIÓN

Actuamos por decisiones y motivos. Tenemos conciencia, la ejercemos como la capacidad de captar el entorno, incluso de readaptarnos al cambio según lo que sentimos, necesitamos y queremos. La inteligencia no es más que el desarrollo de los medios que garantizan la supervivencia y todos los habitantes del reino animal la tienen. Tenemos intelecto como el acercamiento y conocimiento de lo empírico, la causalidad y la frugalidad de lo compartido. Tanto en el mundo de las pasiones como en el del intelecto, los animales somos la expresión de nuestra voluntad. Como seres de re-presentación, somos seres de re-conocimiento: conocemos, sentimos y percibimos el mundo, incluso soñamos en el mundo. Basta con observar a los cánidos cuando duermen: ¿con qué sueñan los perros? Lo racional no es necesario para (sobre)vivir.

LA PRUEBA DE TURING: EL ENGAÑO

Seguimos engañándonos con la antropomorfización del pensamiento: ¿las máquinas pueden pensar? ¿Son inteligentes...? Es tan interesante como preguntarse si un submarino puede nadar, como diría un informático especialista en inteligencia artificial. Del mismo modo, los demás seres existentes piensan, se hacen entender y muestran su ingenio en muchas ocasiones, y tenemos múltiples ejemplos de ello

² A. Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, pp. 91-92.

en los documentales sobre la «vida salvaje». Se nos muestran grandes felinos, paquidermos, cebras, mus, etc. en sus propios medios de sobrevivencia. Pero lo interesante aquí es observar el engaño: nosotros, como especie humana, somos incapaces de entenderlo y, además, la antropomorfización niega que los animales no-humanos tengan sentimientos e inteligencia.

Cada animal del mundo valora su vida y quiere vivirla, y la de los que aman. Cada uno es un individuo único con su propio carácter y personalidad. Bastaría con observar a los escarabajos con su estruendosa rutina de amasar materia fecal para cortejar y construir su nido: la existencia de su propia especie.

Tener más o menos inteligencia, visto desde la perspectiva de la razón antropocéntrica, sólo postula la superioridad del ser humano sobre los demás animales. Engaño: los animales no-humanos tienen muchísimas capacidades en las que son superiores (o diferentes) y nos dan infinitas vueltas a los seres humanos. Esto es una asquerosa mentira, además de una repugnante discriminación: motivo para abusar, usar, esclavizar, torturar y asesinar a miles de millones de inocentes en esta sociedad animalopsicótica nuestra. Los demás seres existentes/animales con los que cohabitamos el mundo merecen ser respetados: no son medios, son fines en sí mismos. De ahí su mismidad. ¡Respetar sus vidas ya!

DEL SUJETO DEL CONOCER AL SUJETO DEL QUERER «EXISTIR»

Éste es el enigma de la metafísica como hermenéutica de la existencia, desde Schopenhauer hasta nuestros días: pasar de la razón (conocer) al querer (voluntad).

Nuestras formas de experiencia y conocimiento no nos proporcionan un saber absoluto, sino rituales de adaptación al mundo de la vida.

La voluntad como autoexperiencia (lo que es el mundo además de ser mi representación) es la voluntad como principio de la vida... *Aión*.

En la filosofía anterior a Schopenhauer, el rango más alto lo ocupan los conceptos. En Schopenhauer, es la intuición, la existencia misma. Uno no existe porque tiene la voluntad de existir, tiene la voluntad de existir porque existe... La realidad sueña en sus sueños.

ZOÉ/BIOS

El *otro* animal fue expulsado del *bios* y desplazado al sitio de la *zoé*. En este sentido, podemos pensar en una especie de bio-animal y bio-centrismo como la restitución del animal no-humano a la esfera de la vida como inmanencia animal a partir de la aceptación de la voluntad consciente: voluntad de querer, de amar, de conocer, de producir, de crear, de enfermar, de morir, de recordar, de desear, de sentir, de percibir, de existir.

No hace falta ser etólogo para hacerse una idea de estas cuestiones, que han estado presentes desde la Antigüedad y más aún en la actualidad. Bastaría con echar un vistazo a un documental para ver cómo operan estas cuestiones: elefantes en duelo y rituales mortuorios por la enfermedad o el fallecimiento de un familiar; perros celosos y competitivos por el cariño de sus seres humanos; hienas atemorizadas y reprendidas por romper alguna «regla» de su comunidad; leonas cazando y asegurando la supervivencia de su clan; pericos que mueren de amor ante la muerte de su (única) pareja;

madres pulpo que mueren después de dar a luz; delfines que tienen sexo por placer; lobos que labran vías de acceso y comunicación para el equilibrio del ecosistema; y hasta la efectiva polinización y oxigenación de las imparables abejas son algunos de múltiples ejemplos en el reino animal de su (deseo de) estar en el mundo. Estos caminos de la existencia como existencias desnudas son los que los seres humanos niegan en el animal y tal vez en su propia animalidad...

PARADOJA ESTÉTICA

En *Parerga y paralipómena*, Schopenhauer ya trató el tema más polémico de la cuestión animal en torno al placer y el displacer. Frente a la felicidad y la infelicidad, los animales encarnan la carga del presente incluso múltiples veces, mientras que los humanos soportan *los dolores del mundo* a través de la previsión del miedo y el infortunio. Los animales son meras existencias y nos muestran su vivencia del presente, anhelan menos y gozan más; el hombre, en lugar de vislumbrar y anhelar la «vida de perro», es el objeto de las malas pasiones atrapado en una paradoja estética como una especie de sobrevaloración del momento (animal) en forma de un placer anticipado de tenerlos en jaulas, confinados, amarrados, encerrados o, en el caso opuesto, humanizándolos exponencialmente como mascotismo. Si esto es lo que le hacen a su «mejor amigo» después de haberlo amaestrado y domesticado, qué podemos esperar de lo que hacen a los animales «salvajes» al sacarlos de sus hábitats para confinarlos de por vida en zoológicos, acuarios, reservas, aviarios y peceras: el goce del placer estético.

EL EGOÍSMO

El hombre sólo es capaz de potenciar las sensaciones de placer o displacer ante el dolor del presente. Acaso no envidiaríamos a los animales, a los cánidos, por la ausencia de preocupaciones y la tranquilidad debida al disfrute del presente. Lo sé: Ares y Atenea me observan, me piden que me detenga aquí con este tipo de aforismos provenientes de este abismo ontológico. Vayamos juntos a echarnos a los placeres del mundo: de bruces al sol y con el lomo contra el pasto... El mundo es el límite de mi re-presentación... Atenea me susurra: ¡humana, recuerda a Max Stirner y acaricia mi blanco pelaje!

INTERESPECISMO

Finalmente, observo sus rostros: Ares y Atenea se comunican, me burlan y me obligan a dejar la computadora. Un par de lamidas en mi mano y, con su mirada profunda y enigmática, no puedo dejar de pensar en la condición interespecie. Esto me lleva a pensar desde Hannah Arendt en la condición animal, la *nuestra*, como esa existencia-vivencia desnuda que el ser humano niega en sí mismo y en el *otro* animal... Rilke: «Deja que todo te suceda: la belleza y el terror», con-pasión y terror como enigmas de la existencia, todo pasa, nada es definitivo... ¿transespecismos?

Narrar, conectar, significar y respetar las diferentes formas de vivir-existir en el interespecismo como la totalidad de la experiencia de los seres para vivir la vida como voluntad de existir: un estar-en-el mundo viviendo y existiendo como condición de posibilidad animal, ¡sí, Demócrito! ¿Sabernos frágiles, expuestos, deseantes y mortales?

Me viene a la mente el video de una vaca en una camioneta de redilas llevada por el humano que la «crió» durante más de dos años. La lleva directamente al rastro, pero de repente se produce una conmoción: los vecinos atónitos observan a su pareja, un toro pinto, salir corriendo a toda velocidad en persecución de la camioneta en la que viaja su amor, embistiéndola y obligando al chofer a detenerse y bajarse. El humano se da cuenta de cómo se repega y se muestra negado a dejarla ir. Tiene que ceder y, al reconocer-se ahí, en ese momento de afectividad, decide volver y dejar que la vaca viva con su toro y el toro con su vaca... Al menos durante unos años más. Así es como se ocultan las verdades más altas y profundas. De modo que tal vez sea el amor el verdadero argumento ontológico para la existencia de algo fuera de nuestra cabeza. Y no hay otro argumento que nos garantice más ser que el amor o la sensación en general... Como diría Feuerbach, sólo existe aquello cuyo ser te da alegría y cuyo no-ser te da dolor. El amor como compensación por la muerte.

Hay que apostar más por el interespecismo que por el antiespecismo: vernos en el rostro, en el gesto, en el afecto, en la voluntad de vivir como existencia. En esos cuatro cerditos que empujan con su trompa al pez que ha saltado fuera del agua para devolverlo al líquido vital y evitar su muerte. En la mantis religiosa que adopta a su humano en una vida interespecie de convivencia —desde las labores domésticas hasta la escuela: vidas en comunión-uniión (de la desconfianza y el miedo a la curiosidad y la admiración)—, hasta que pasan tres meses y la mantis decide mostrarle su rostreidad, ese rostro bello y terrorífico en el que expresa en un gesto su hastío y tal vez el necesario retorno a la naturaleza total: su humano la ve y decide dejar ir a su reina alada mamboretá, no sin mostrar en ambos rostros la tristeza amarga e

infinita de un adiós. El gran Bosco puede haber echado de menos el caballito del diablo en *El jardín de las delicias*, reconozco que es cosa de fascinación (ambas).

De la misma manera y en el momento en que hagamos la conexión de asumirnos en la misma materia, el deseo y la energía es que logremos percibirnos entre humanos y animales restituyendo la voluntad consciente, *nuestra* voluntad consciente. Así que hablemos más de los mundos animales como sociedades.

El resultado posible es que los cerdos son, por su naturaleza, capaces de vivir perfectamente en el bosque. Ya es hora de que dejemos de ver a los demás como meros medios y objetos de consumo y empecemos a respetarlos como (fin) se merecen.

Ayer soñé con la rebelión de los animales: ¡*White God (doG)*! Sólo así el sueño participa en la historia como fundamento de la comprensión, pero no como explicación de la vida misma... Tumbémonos en el pasto y restreguemos los lomos contra el sol.

HÉRCULES Y EL MONO

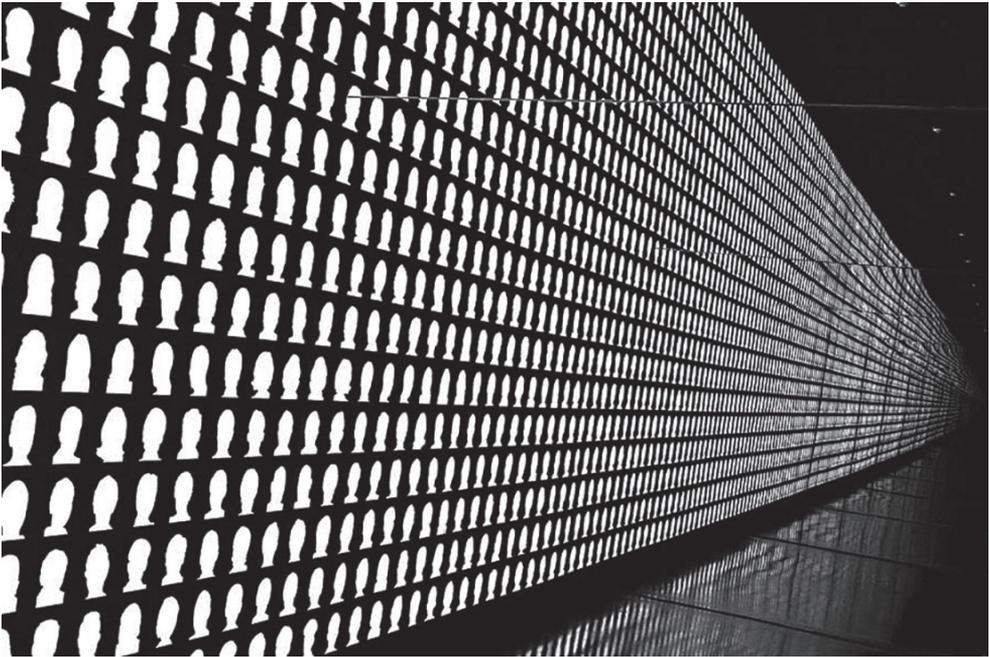
Si compartimos el 99 % del material genético con los primates, ¿qué nos divide? Dijeron Darwin y sus sucesores: la capacidad de cooperar. Pero lo hemos leído al revés: los chimpancés, los orangutanes, los simios o los monos (Césares en general) nos muestran y asombran con el enorme «trabajo» de colaboración en sus complejas sociedades: desde el acicalamiento hasta el cuidado de sí mismos, pasando por las jerarquías, la protección, la construcción, la defensa, la familiaridad, la convivencia, entre miles de otras cosas. Así que, dígame usted, ¿por qué este rasgo «evolutivo» ha sido utilizado por los animales humanos

para capturarlos, esclavizarlos, torturarlos y obligarlos a subir a enormes palmeras para obtener el preciado «aceite de palma»? Y los que quedan son arrasados, diezmados, prostituidos, vendidos o fetichizados en el exotismo del gran turismo. La Isla de Borneo nos está alcanzando: todos somos cómplices del im-pacto ambiental.

BIBLIOGRAFÍA

- Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo*, trad. Mario de Oz, Madrid, Diario Público, 2009.
- _____, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, trad. Miguel de Unamuno, Madrid, Alianza, 2003.

LA X Y LA Y



La memoria según Alfredo Jaar

Entre el relato de sí
y el relato del testigo
Acontecimiento
e irrupción memorística en Chile

CONTEXTO DE INTELIGIBILIDAD

Es un motivo de profunda satisfacción y goce recibir la invitación de la revista *Fractal* para escribir en este epítome sobre el vasto tema de la memoria en nuestra época. También es un placer encontrar en el mismo intervalo los ribetes distintivos de su brutal acometida e irrupción en Chile durante octubre de 2019. Es posible imaginar la emoción de una antropóloga profesional y exiliada de oficio, por el hecho de acudir al terruño con una pasión amorosa y resultar inmersa —como hijuela en el semillero— en el acontecimiento colectivo más abrupto y sui generis acaecido en estos pagos. Un acontecimiento dotado, evidentemente, de una intensa, masiva e irreductible pluralidad.

En un trabajo precedente, el libro *El exilio como síntoma. Literatura y fuentes*, traté de abonar a una etnografía filosófica, fenomenológica y existencial del exilio. La intención presente es obtener una síntesis de los fragmentos memorísticos de hitos teóricos, experiencias auténticas y escritura tambaleante, que trascienda la mera recapitulación. Me refiero al trayecto hecho, paulatinamente, después del golpe de Estado en Chile de 1973; la impronta tópica del sentido de la memoria ligada a la condición específica de pérdida del hogar y la salvaguardia del arraigo. Es también una consecuencia lógica de hitos familiares relacionados con los genocidios y los exilios que entre 1933 y 1989 perfilaron una curiosa y hasta extraña triangulación entre la «Hungría transilvana», Chile y México.

Me pregunto ahora: ¿cómo se puede lograr una condensación meditativa de la persistente cuestión de la memoria, traducida en un epítome que, sin pretensión concluyente o aire experto, se finque en la autenticidad de la firma? Me refiero al registro preceptivo, en forma de huella o *firma subjetal*: «no hay dos iguales».¹ Para conjurar el fantasma de la farsa, sustentaré la idea de un relato personal, con un sesgo testimonial, que trataría —con auxilio de la hermenéutica, la ética y la poética— de dilucidar un lugar de enunciación, trazar un contexto de inteligibilidad y hacer explícito un horizonte conceptual de interpretación. De este ejercicio de ensamblaje de fragmentos, siguiendo un curso conceptual, problemático y alusivo a fuentes, es posible obtener un relato oral o escrito que cumpla, *post factum*, una función «heurística», aunque sea modesta. *Heurística* viene del griego «hallar» o «encontrar», y alude a una «ciencia del descubrimiento» en la expresión de Albert Einstein. La heurística es el arte práctico de la inventiva.

¹ Henri Meschonnic, *La poética como crítica del sentido*, p. 11.

«Alguien» se permite «decir»; la motivación autobiográfica emana de un acontecimiento. En el momento álgido del testimonio, el cuerpo del sujeto convertido en testigo «le hace algo» al lenguaje; una marca que «obliga a pensar eso que se llama sujeto».² Tanto en la obra de Michel de Certeau como en la de Jacques Derrida, el acontecimiento «no es lo que se puede ver», sino «lo que se vuelve».³ Puede ser fundacional para alguien y, sin embargo, no ir «más allá de la crónica o la biografía»: «Allí estaba yo. Esto es lo que fue para mí. Hecho irrefutable pero particular».⁴ ¿Qué permite decir que un acontecimiento tiene un significado propio? ¿Cuándo se sabe que una acción memorística es el comienzo de algo? «Al ponerse de manifiesto, un acontecimiento implica y requiere una revolución teórica».⁵ El papel del investigador es elaborar y revelar esta revolución; no sólo por la vía de «hacerla», sino por la de descubrir dónde se inaugura: «sin ser todavía cuantitativamente impuesta y por eso sin ser más que una nueva posibilidad».⁶

ACONTECIMIENTO Y MEMORIA

Las teorías de Michel de Certeau y Alain Badiou habían perfilado al «acontecimiento» con relación a los principios de autenticidad⁷ y fidelidad.⁸ De Certeau se preguntaba cómo saber cuando un aconteci-

² *Ibid.*, p. 32.

³ Michel de Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 48.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

⁸ Alain Badiou, «Fidelidad, militancia y verdad», p. 3.

miento «tiene valor de principio» y Badiou cómo se deviene sujeto de un acontecimiento, volitivamente. Hoy, en Chile, el acontecimiento aporta las evidencias de su naturaleza memorística; el sentimiento encarnado y activo de la memoria «irrumpe en la ocasión» a fin de restablecer «la adormecida aptitud de deliberación plural en la *polis*». En contraste con la plaza o el ágora, la *polis* alude a la forma de organización del pueblo; o, de acuerdo con Hannah Arendt, a un «espacio de aparición» o «de las hazañas libres»⁹ y «posibilidad suprema del ser humano».¹⁰

La óptima idea decerteana de pensar el «acontecimiento» como un fenómeno indisociable de las opciones a las cuales da lugar¹¹ corresponde al argumento de Badiou que subraya el fulgor demostrativo de lo particular como forma de la verdad. Los «fragmentos locales de un procedimiento de verdad»¹² entrañan una crítica de la pretensión discursivo-política de la representatividad, incluida la de orden teórico. Tal simbolismo inacabado, y con frecuencia extraño, nos hace pensar no sólo en la diversidad de opciones a las cuales — potencialmente— la irrupción memorística podría dar lugar en forma de «fragmentos locales», sino también en las nuevas «adherencias conceptuales»¹³ de discursos, retóricas, simbolismos y jergas. En aras de las exigencias contingentes de sus respectivas identidades, tales

⁹ Julia Kristeva, *El genio femenino*, p. 48.

¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹¹ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 29.

¹² A. Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, p. 18.

¹³ Nicolás Casullo, conferencia impartida en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, el 4 de octubre de 2006. Organizada por el Proyecto PAPIME EN306904 «Escenarios culturales: género y transdisciplina en América Latina» (2005-2008). (Responsables académicas Mária Millán, Marisa Belausteguigoitia y Rossana Cassigoli. CELA/PUEG/UNAM).

adherencias aplazan con frecuencia el posicionamiento ético como autoexigencia del sujeto que enuncia, orientado a la transparencia de las ideas.

Las mixturas simbólicas abarcan una épica narco-profética de escudos con cruces, banderas negras, cascos, rostros y torsos cubiertos con amplios fulares; el espectáculo de ciclistas multitudinarios o motorizados que regulan el tránsito vial; y, al menos, una retórica feminista cuya filosofía se debate entre los conceptos de poder y culpa. Por otro lado, la alternancia de una estética religiosa, una suerte de espécimen evangelista, que se enaltece al cubrir la plaza pública de la resistencia —ya redimida del enemigo protestatario— con enormes extensiones de tela blanca a modo de clamor por la paz. Para algunos, tal blancura parecía apaciguadora; para otros, macabra. Los sorprendentes giros expresivos han logrado, ciertamente, perturbar las clasificaciones habituales y los lugares acreditados de enunciación. En el corazón de la irrupción, el «invisible tesoro de la memoria» decerteano provocó una mutación repentina a causa de una «discrepancia inesperada».¹⁴ Hoy en día, en Chile, una disonancia arrebatada, para parafrasear a De Certeau, «alguna cosa» de la «distribución propietaria del espacio».¹⁵

Como objetivo vital, se propone aquí, en el margen secundario de la turbulencia, a resguardo de la estridencia, considerar el efecto emancipador del acontecimiento memorístico; su cualidad reflexiva y transformadora. Ello, a partir del procesamiento del fenómeno emotivo con herramientas de la hermenéutica, la ética y la heurística. La memoria es y fue, desde Sócrates hasta el Renacimiento, un sentimiento

¹⁴ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 29.

¹⁵ M. de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, p. 95.

activo. Hoy en día, tal sentimiento despliega su potencial sensible de ensoñación creativa e incursión poética en el lenguaje, que consigue dinamizar la vida diaria y transformarla de dentro hacia fuera. Lo hace, en la paráfrasis que me permito, bajo la forma y el carácter de aquella *energeia* aristotélica que Arendt denominó *praxis*.¹⁶ *Praxis*, me gustaría agregar, en el sentido «fuerte» y «poético» de la noción de historicidad: hay un pensamiento y es energía, «búsqueda de los funcionamientos y las historicidades». ¹⁷ En su concepción de la *praxis*, Arendt aglutina, a mi parecer, el sentido práctico aristotélico con una poética del acontecimiento creador. Al vaciarse de la instrumentalidad y deslindarse de la «producción» de obra o *poiesis*,¹⁸ la *praxis*, o producción de significado, deviene una poética. Para Henri Meschonnic, la implicación recíproca de los problemas de la sociedad, la literatura y el lenguaje configura una poética, es decir, la trama y la relación de la ética, la política, el poema y la historia.¹⁹

Por su parte, en la obra de De Certeau,²⁰ el «poema» surge como un gesto que es a la vez estético y ético y no se funda en el hecho, sino que transgrede la convención social que quiere que lo real sea la ley: «Le opone solamente su propia nada, atópica, revolucionaria, “poética”». ²¹ Según este principio, la verdadera revolución epistemológica y esencia legítima del lenguaje se revelarían en el poema. Y esto es primordial: el poema aparecería, parafraseando el texto de Meschonnic, cuando la transformación de la vida se manifiesta en la transformación de la

¹⁶ *Id.*

¹⁷ H. Meschonnic, *op. cit.*, p. 30.

¹⁸ J. Kristeva, *op. cit.*, p. 95.

¹⁹ H. Meschonnic, *op. cit.*, p. 11.

²⁰ M. de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, p. 116.

²¹ M. de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 232.

palabra y la transformación de la palabra se manifiesta en la transformación de la vida. En ello radica la auténtica crítica.²²

Siguiendo la *Ética nicomáquea*, Arendt subrayó la distinción valorativa entre la *poiesis* como una actividad productiva y la *praxis* como una acción significativa que tiene lugar en el espacio público. Esta *praxis* puede ser vista como la revelación de un «quién» en la *polis*, que elevado sobre un «qué» ejecuta una aparición «oracular» que hace «signo».²³ El «quién» sólo se revela en la acción y en la obra a las cuales permanece ligado; no se muestra voluntariamente como si se poseyera ese «quién» y pudiera disponerse de él.²⁴ Es un acto que produce un significado y una acción significativa que simboliza la fuente del proceso creativo humano. De naturaleza antiutilitaria, la *praxis* aristotélico-arendtiana entraña la acción humana que se orienta a la «pluralidad» siguiendo una «ley de la tierra».²⁵ Mientras el «qué» se reduce a las apariciones sociales y a los atributos biológicos, el «quién» equivale a un desgarramiento de la memoria, al *daimon* de los griegos que aparece inconfundiblemente a los demás, pero que permanece oculto a la propia persona.²⁶

En Chile, la anciana y bullente memoria histórica hormiguea y pulula²⁷ en el hacer cotidiano y práctico. Los múltiples patrimonios de la pluralidad, como formas de la verdad fragmentaria, devienen la abstracción más alta de lo político. Parece clara la intuición decerteana de aquello que el discurso histórico ha descartado y que

²² H. Meschonnic, *op. cit.*, p. 21.

²³ J. Kristeva, *op. cit.*, p. 191.

²⁴ *Id.*

²⁵ *Id.*

²⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 208.

²⁷ *Id.*

silenciosamente «bulle», registrando una «verdad del hacer».²⁸ Una «pertinencia epistemológica»,²⁹ o epistemología de la pluralidad — que, a diferencia de la diversidad, constituye una acción política volitiva—, logrará clarificar los principios soberanos fundantes de esta irrupción memorística, a fin de reconocer la personalidad viva de sus destellos en movimiento, multiplicación indefinida y carácter «proliferante».³⁰ Amplitud, valor y matiz inclusivo son los rasgos teóricos de tal hipotético momento constituyente.

Compuesta de cascajos, cualidades heterogéneas y destellos evanescentes —transfigurados, además, por la imaginación y el ensueño—, la memoria chilena ha transmutado su estado implícito y latente en una fuerza catártica y práctica; esto último, en el sentido más concreto de la interrupción colectiva de los *habitus*. En su ensayo *Dar cuenta de sí mismo*, según Butler —en el contexto de una breve crítica de Max Scheler, quien lamenta la destrucción de un *ethos* común y colectivo—, Adorno se niega a lamentar la pérdida que entraña tal interrupción, pues le preocupa que el *ethos* colectivo sea invariablemente conservador y postule una falsa unidad, que intenta eliminar la discontinuidad característica de cualquier *ethos* contemporáneo. En ese sentido, el *ethos* colectivo instrumentalizaría la violencia para mantener la apariencia de su carácter colectivo. Además, según Adorno, en la glosa de Butler, ese *ethos* sólo se convierte en violencia cuando llega a ser un anacronismo. Si bien el *ethos* colectivo se ha vuelto anacrónico, no se ha convertido en pasado: persiste en él presente como un anacronismo: «Se niega a volverse pasado; la violencia es su modo de imponerse al presente. A

²⁸ M. de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, p. 59.

²⁹ M. de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 205.

³⁰ *Id.*

decir verdad, no sólo se le impone: también procura eclipsarlo, y ése es precisamente uno de sus efectos violentos».³¹

En el caso particular de Chile, la composición mezclada de la fuerza irruptora impide que al conjunto plural se le atribuya el mismo sentido valorativo, antes que retórico. Volcada en calles, plazas, foros y pérgolas de la vieja ciudad, entre la épica del gesto político teatral y el talante guerreril de la cara tapada, la memoria catártica permanece privada aún de depuración aguda y su irrupción es incluso *infans*. Sin embargo, su eficacia emocional y ética ha causado una fragorosa «incisión en el mundo en curso» y una grieta profunda en el entramado y la estructura modal.

LUGAR DE ENUNCIACIÓN DE LA MEMORIA

Se quiere reflexionar aquí sobre la postura ética que entraña, para el pensador de la memoria, la explicitación de un «lugar de enunciación», «*locus* investigativo» o «lugar y comienzo».³² El territorio simbólico desde el cual despliega un presupuesto y una proclama —donde se encuentra implicado y co-implicado³³ en «la tensión fecunda entre lo instituido y lo vivido»—³⁴ es el de la memoria. La práctica de la clarificación de un *locus* implica principios y vicisitudes irreductibles; desde la condición particular, psíquica y emocional que atraviesa al investigador, hasta el tiempo histórico y subjetivamente determinado

³¹ Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, p. 35.

³² M. de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, p. 20.

³³ Humberto Giannini, *La reflexión cotidiana*, p. 44.

³⁴ Véase Jean-Pierre Rioux y Jean-Francois Sirinelli, *Para una historia cultural*, p. 343.

que produce su discurso. En esta «operación historiográfica»³⁵ incide el bagaje teórico, ideológico y ético que fundamentará o no, de modo explícito o subyacente, su discurso demostrativo. Lo que cuenta, siguiendo a De Certeau, es que el historiador «ponga de manifiesto su propio lugar»: «La articulación de la historia sobre un lugar es para un análisis de la sociedad su condición de posibilidad». En consecuencia, «la negación de la particularidad del lugar, por ser el principio mismo de la ideología, excluye toda teoría».³⁶

De la mano de Émile Benveniste,³⁷ la enunciación se entiende como el acto de su producción y ejecución individual en el sistema compartido de la lengua. Por medio de tales actos, los sujetos llevan a cabo sus propias innovaciones, produciendo discursos y relatos. De acuerdo con Benveniste, la enunciación se convierte en un acontecimiento nominativo, «algo que no estaba allí antes de ser hablado».³⁸ De Certeau complementaba esta perspectiva al ver que la enunciación constituye la marca de su lugar de producción; tiene que ver con el estilo o *elocutio* de la antigua retórica y se refiere «a una teoría de los afectos y su representación».³⁹ El discurso freudiano es un ejemplo para De Certeau: en lugar de sustraerse a «los mecanismos que descubre en sus objetos [...] como si ocupara la posición privilegiada de una “observación”, esclarece un funcionamiento en el cual él mismo está sometido».⁴⁰

³⁵ M. de Certeau *La escritura de la historia*, p. 18.

³⁶ M. de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, p. 20.

³⁷ Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, p. 83.

³⁸ *Id.*

³⁹ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁰ *Id.*

EL RELATO DEL TESTIGO

En este punto, se exhorta a realizar un ejercicio reflexivo: la articulación del relato propio como relato de un testigo. Tal ejercicio demanda la explicitación (no es sólo una cuestión de literalidad, aunque la literalidad extremista puede ser saludable) del lugar subjetivo de su enunciación y enunciado. O bien, del aspecto subjetivo, asignado al lugar discursivamente objetivado, en el cual se produce el marco de la enunciación y la peculiaridad irreductible del enunciado. El testigo será un declarante que testifica sobre un «hecho» que requiere ser «históricamente» reconstruido, en función de determinadas, limitadas y superpuestas posibilidades. Por lo tanto, es de interés para el propio testigo conocer el proceso de su testificación, desde la selección misma de la materia prima, por parte de una memoria que juega en los márgenes difusos del sueño, la imaginación y el deseo.

El relato del testigo, entonces, no requeriría aislarse en la frustración, el extrañamiento o el discurso; perseguiría, más bien, ejercer la práctica del testimonio. La reconstrucción del hecho que el testigo enfrenta como acción meditada será equivalente a una acción creativa, toda vez que, derivada de la responsabilidad (respuesta a la interpelación del otro), entraña una acción de autonomía y libertad: «el momento equilibrista del arte».⁴¹ Idea de una libertad que se finca en la responsabilidad de la acción o, lo que es lo mismo, libertad conquistada por medio de la acción responsable. Un célebre aforismo levinasiano, según el cual «antes de la ontología está la ética y mucho más alta que la libertad, está la responsabilidad del hombre ahí...»,⁴² puede trasladarse al terreno

⁴¹ *Id.*

⁴² Jacques Derrida, *Adiós Emmanuel Levinas*, p. 11.

específico del relato testimonial, como una práctica de construcción de la presencia del insondable «otro» al interior del sí mismo.

Propongo claves para pensar, no exactamente lo que Judith Butler llamó el «relato de sí», sino el «relato del testigo» o «testimonio». La diferencia entre dos modos de formular la cuestión puede ser ostensible: la idea de que «un reconocimiento de sí mismo por uno mismo, es incompleto», ya que «uno mismo se da a la lectura»,⁴³ coloca al «sí mismo» como un dato absoluto, a mi juicio, del relato; sin alteridad. Tomaré la deriva que me lleva a reflexionar sobre la forma plausible de poner al «sí mismo» al servicio del relato, que es siempre otro; es un otro quien me empuja a relatar, así anide en mi propia psique. Ciertamente, el relato del testigo constituye un ejercicio memorístico, ya que el testimonio está impulsado no sólo por el deseo de relatar, sino de juzgar, en el sentido de Kant (la indagación kantiana, según De Certeau, se dirigió hacia la «crítica del juicio colocado en un acto ético y poético»⁴⁴ y, a través de esto, sin quererlo, rendir una cuenta). En tal sentido, el «relato del testigo» y la autobiografía se bifurcan, más que en el cruce de los géneros, en el peso que se otorga a la conciencia ética de un *locus* de enunciación.

ANTROPOGRAFÍA DE LA MEMORIA

Una antropografía de la memoria que haga hincapié en aspectos habituales cotidianos, de carácter reminiscente y meditativo, involucrará una práctica de observación fenomenológica relativa a la imagen pri-

⁴³ J. Butler, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁴ M. de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, p. 84.

mera de aparición de las cosas. Adicionalmente, una práctica de registro visual, escritural y sensitivo —sin por ello estar desprovisto de sistematicidad— y, por último, una práctica de comprensión y articulación conceptual de un fenómeno asumido *a priori* como inaprehensible. La antropografía de la memoria trabaja con fenómenos «culturalmente inadvertidos» que, parafraseando a Humberto Giannini, pertenecen al universo de las «insignificancias».⁴⁵ Su exploración y conocimiento lleva al investigador a un lugar de implicación; cuando la reflexión se vuelve reflexión en el sentido psíquico y espiritual del término, tal pensador se encuentra «co-implicado» en aquello que explica.⁴⁶ Nos hallamos emplazados en lo que Giannini llama el «aspecto diarístico de la investigación».⁴⁷

La antropografía que intento esbozar es una variante de la etnografía. Transita a fuego lento desde la observación cualitativa hacia el registro, y de allí hacia la interpretación ulterior subjetiva de hechos presumibles, derivados de una alteridad cultural tan provisional e hipotética como puede serlo toda «cartografía hermenéutica».⁴⁸ Esta antropografía se resiste a la tentación de la interpretación cortoplacista; al basarse en la observación sensible y cualitativa, su trabajo es la inscripción de una «verdad no sabida».⁴⁹ Lo hace como enunciación, firma y transcripción, lo que obliga a considerar problemas de transmisión y fidelidad. Estos pasos precederán al acto interpretativo, que aparecerá en forma de la figuración de un *locus*. Mediante el estilo o

⁴⁵ H. Giannini, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ *Id.*

⁴⁸ George Steiner, *Errata*, p. 127.

⁴⁹ M. de Certeau, *La fábula mística*, p. 349.

marca propia —*elocutio*— la antropografía será en última instancia el ejercicio de traslación de significado y simbolismo mediante la fidelidad artística de la descripción, la sutileza digna de la narración y la poética política de la irrupción.

LA BIOGRAFÍA AUTOCRÍTICA

Al proponer la construcción del relato testimonial, a una distancia razonable del «relato de sí», deseo llamar la atención sobre la idea de una «autobiografía autocrítica».⁵⁰ La autobiografía, concebida como autocrítica, ha estado presente desde que el individuo moderno se convirtió en paradigma y escena de la subjetividad. El interés por estudiarla surge con la teoría freudiana, que propone utilizar la biografía para destruir el individualismo.⁵¹ A partir de esta noción, De Certeau sentó las bases de una crítica autobiográfica del individualismo,⁵² introduciendo el valor de «una historicidad» que provoca una inversión de los «postulados discursivos ilustrados».⁵³

Luego de haberse adherido a la crítica autobiográfica, ¿cómo puede uno permanecer a resguardo de la autobiografía concebida como *performance*? Cuando Derrida glosa y completa la obra de Paul de Man sobre la memoria como un fenómeno «alegórico», manifiesta su preocupación por el «problema de la autobiografía», y destaca tres problemas: el *género*, la *totalización* y la *función performativa*. Primero,

⁵⁰ M. de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, p. 93.

⁵¹ *Ibid.*, p. 108.

⁵² *Id.*

⁵³ *Id.*

siguiendo a Derrida, De Man intentará mostrar que la autobiografía no es un género que se eleva sobre «el nivel literario del mero reportaje, la crónica y las memorias», sino «una figura de la lectura que se presenta en todos los textos». Segundo, Derrida no sólo manifiesta (aquí surge una diferencia con Butler) que la autobiografía revela un autoconocimiento confiable —lo cual podría ser discutible si se extrapola—, sino que, adicionalmente, «demuestra de modo asombroso la imposibilidad de la clausura y la totalización». Es decir, la imposibilidad «de llegar a ser» del texto figurativo. Tercero, De Man, según Derrida, cuestiona la «función performativa» de la autobiografía: toda vez que es imposible concebir una «memoria totalizadora», cada retorno o mirada particular a la trama autobiográfica practica una alegoría del «acto de habla» individual, como *performance*.⁵⁴

Al concebir la autobiografía como *performance*, De Man quiere demostrar la «inevitable tentación de reinscribir el lenguaje figurativo del sujeto en un juego de espejos», donde una «modalidad especular de conocimiento que desplaza, sin superarla, otra especularidad».⁵⁵ Cabe preguntarse si es posible descubrir, en el ejercicio autobiográfico de carácter testimonial, una práctica que desmonte la «modalidad especular de conocimiento». En la hermenéutica de la memoria que emprende el libro de Derrida sobre De Man, la memoria constituiría una presencia alegórica recurrente relacionada con un duelo imposible. Tal memoria maniana, glosada por Derrida, no se orienta connaturalmente hacia el pasado, «del que puede creerse que nunca existió».⁵⁶ Persevera en el propósito de preservar las huellas de un pasado que nunca fue presente: «huellas que en sí mismas nunca ocupan la forma

⁵⁴ J. Derrida, *Memorias para Paul de Man*, p. 35.

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ *Id.*

de la presencia y siempre permanecen “venideras”: vienen del futuro, del *porvenir*. Hay sólo memoria, pero en rigor, el pasado no existe». ⁵⁷

Según Arendt, leyendo a Agustín, sin menoscabar la función de la memoria la vida es también «aspiración a la vida dichosa, deseo». La vida «desea la memoria». ⁵⁸ El pasado, vislumbró, se actualiza en sus consecuencias; hay un sentido de la verdad del pasado en sus resonancias presentes. La idea del pasado, según Arendt, consiste en volver a escenificar la historia del deseo; en la medida en que ese deseo pasado repite su carga de afecto en el presente. Inspirada por Agustín —precursor de una concepción de la vida como movilidad, alteración, alteridad—, Arendt unió la noción agustiniana de congregar la memoria y «el goce de la vida bienaventurada» con la vida presente y la rememoración. Arendt llamó a este fenómeno «articulación retrospectiva del deseo». ⁵⁹

MEMORIA, HERMENÉUTICA E HISTORICIDAD

Los sujetos experimentan el súbito acontecimiento de la anamnesis. Este acontecimiento se enuncia, entre otras formas creativas, en la febril catarsis gregaria. La alegoría se presenta como un acontecimiento del retorno de un olvido, la evidencia palmaria de una negación o la fatalidad de un lapsus. Pero el trabajo de la memoria no sólo consistirá en «cultivar la recordación» de esos olvidos, sino también en «habitar el pasado en la responsabilidad presente». Una anamnesis aristotélica de «pensar todo». ⁶⁰

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ J. Kristeva, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁹ *Id.*

⁶⁰ M. de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 204.

La memoria consistiría en reencontrar «lo perdido»; un reencontrar que tiene la forma de un re-conocer: existe una memoria de un algo, no articulado a un discurso, que permanece a la espera de su palabra y lenguaje inherente. La clase de conocimiento que produce la memoria pertenece a una región donde no hay discursos. De Certeau propuso trabajar en una teoría que debería aventurarse en esa zona muda donde, sin embargo, pululan prácticas ordinarias y experiencias que «aún» no hablan.

Debido a su carácter mudo, esta memoria anónima y decisiva configura la anamnesis aristotélica de «pensar todo».⁶¹ La memoria, entonces, no se limita al pasado; es praxis e «historicidad cotidiana». Asimilada a una práctica de «anamnesis», introduce una «diferencia» y un ensanchamiento en el objeto de la actividad científica. Maniobrada por la oralidad y el inconsciente, la irrupción memorística pone en jaque el funcionamiento de la palabra en nuestras sociedades discursivas; despierta la rebelión del sujeto en el lenguaje. En la obra decerteana, la historicidad alude a una práctica que transforma el carácter normativo de las representaciones, en «herramientas» que se maniobran para lograr «otros deseos».⁶²

El poderío emocional de esta memoria impone al mundo colectivo la forma de una ocupación del espacio subjetivo de la conciencia. Tal forma resulta capaz de originar, en el centro de la acción, una discordancia que no es ni teórica ni histórica, sino rememorativa a lo Pascal, como un «pensar del corazón».⁶³ Rastrear las zonas marginadas de una biografía intelectual de la memoria obligaría a rehacer la pauta de una

⁶¹ H. Arendt, *op. cit.*, pp. 35 y 102.

⁶² M. de Certeau, *op. cit.*, p. 204.

⁶³ J. Derrida, *op. cit.*, pp. 142-143.

historia emocional. Es seguro que verificaríamos el hecho antropológico de que ciertos contenidos intelectualizados y teorizados responden a la imposibilidad de zanjar embates emocionales.

Así pues, se ha delineado un trayecto pedagógico desde el valor y la función hermenéutica de la memoria, que media el esclarecimiento o el comentario del lugar de enunciación, hasta un ejercicio de praxis centrado en la interrupción crítica del relato y el discurso. La única posibilidad que parece vislumbrar, entonces, un «retorno» a la memoria de ese pasado, como lugar del deseo subjetivo y colectivo, es cuando este deseo se produce como enunciado, es decir, el retorno subjetivo a la pertenencia. No hay memoria sin pertenencia, ya sea el terruño abandonado o los universos derrumbados de la experiencia.

¿De qué manera teórica, nos preguntamos, podrían entrelazarse sólidamente las dimensiones intelectual, fenomenológica, política y emocional de la memoria, con vistas a reflexionar sobre el encauzamiento de esta emocionalidad autorrefleja y/o tematizada? Nos hacemos esta pregunta con miras a transitar desde un resentimiento frustrante hacia frutos que surjan de los gestos creativos subjetivos. Gestos que, además de ostentar un contenido terapéutico, sean capaces de introducirse como valor de pluralidad en la vida gregaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Alain Badiou, «Fidelidad, militancia y verdad. Un diálogo con Alain Badiou», en *Extremoccidente*, núm. 1, 2003, pp. 2-9.
- _____, *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1990.
- Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, vol. 1, México, Siglo XXI, 1971.
- Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*, Madrid, Amarrortu, 2009.
- Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1995.
- _____, *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- _____, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1995.
- Jacques Derrida, *Adiós Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta, 1998.
- _____, *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Humberto Giannini, *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Chile, Editorial Universitaria, 1987.
- Julia Kristeva, *El genio femenino 1. Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Henri Meschonnic, *La poética como crítica del sentido*, Buenos Aires, Mármol Izquierdo, 2007.
- Manuel Reyes Mate, Conferencia dictada en el *Primer Coloquio de Filosofía después de Auschwitz: «Justicia y violencia, la experiencia hispanoamericana»*. Seminario de Filosofía después de Auschwitz, Facultades de

Filosofía y Letras y Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, FES Acatlán y Universidad Iberoamericana. Celebrado en el Ex-Colegio de Medicina, Centro Histórico de la Ciudad de México, 24-26 de octubre de 2006.

Jean-Pierre Rioux y Jean-Francois Sirinelli, *Para una historia cultural*, México, Taurus, 1999.

George Steiner, *Errata*, Madrid, Siruela, 2000.

Urorbe Ciudad Control*

RUIDOS

Ruido de helicópteros levitando como relámpagos congelados. El sonido del viento que sopla en la medianoche de quien no tiene a dónde ir, el zumbido sostenido de 60 ciclos por segundo de los transformadores en los postes telefónicos. Ruido destituyente desencaja los bosques, ruido atmosférico derrite los glaciares, ruido aceitoso poluciona los océanos, ruido de los aerogeneradores nimba los montes. Frecuencias termodinámicas anudadas a resonancias eléctricas, colisiones de flujos electroacústicos y pulsos electrónicos, ondas electromagnéticas atravesando bramidos mecánicos, vibraciones vaporosas termoeléctricas y ruido estacionario del aire acondicionado, impacto de un avión chocando contra un rascacielos, alarmas desquiciadas, gritos que ascienden por las cuerdas vocales y consignas de modulación en la radio y en los periódicos.

* Éste es el último ensayo de la nueva edición de *La mudanza de los poderes. De la sociedad disciplinaria a la sociedad de control*, Ciudad de México, Matadero editorial, 2021.

El ruido del tercer milenio es el ruido sísmico antropogénico. Un gran ruido descentrado y sin fondo que envuelve todo. Más fuerte y violento que el choque de dos placas continentales, tan feroz y penetrante que las vibraciones de alta frecuencia producidas en la superficie generan señales sísmicas en el subsuelo, en los océanos cóncavos, en la atmósfera erosionada. Trascabos multánimes, revolvedoras de cemento y martillos neumáticos, grúas chirriantes, autos, sistemas de trenes subterráneos, oleoductos, excusados, cañerías, drenajes, fricción y conexión, el silbido del vapor a chorros, las vibraciones en la estructura de los estadios y los cantos a la nulidad, el carraspeo de miles de lámparas globulares encendiéndose, un remolino de papeles arrojados en la calle, cardúmenes de barcos, escuadras de turbinas aéreas, ruido rosa que contiene la misma cantidad de energía en cada banda de octava, explosiones y cambio, el burbujeante *crescendo* tonal del agua hirviendo. El ruido que desciende por los nueve círculos del infierno de las refinerías, de las minas, de la computadora de quien trabaja sin distancia ni horario donde el sol calla. Ruidos humanos del tráfico metabólico-mecánico-electrónico en las Urorbes interfiriendo con los sensores que monitorean volcanes y zonas sísmicas. Urorbes: urbes atravesadas por la ubicuidad y la inmediatez del orbe virtual, urbes que son orbes, con cien mil caminos —pero ninguno lleva fuera—. Ya no manchas que se rigen por la lógica de la expansión continua, sino agujeros negros que todo lo absorben y se alimentan de sus propios derrumbamientos. Urorbes que han hecho de la planificación un método de extracción, de la circulación unos circuitos de control y de la seguridad un modo de gobierno. Tonos macromecánicos, pulsos microelectrónicos. Verticales de desplazamiento, horizontales de superposición, zumbido vertical y frío, blanco, al descargar, procesar y analizar millones de terabytes de

datos, frecuencia horizontal de la licuadora, resonancia ondulante de los anuncios de la televisión, vibraciones de alta frecuencia, reverberaciones y tensión febril: no hay donde bajarse, no tienes opción, los ruidos empujan tus palancas, tiran de tus hilos. Sonidos devorados por sonidos, sonidos que sólo perviven en las fonotecas, sin curva ni vuelta, o sonidos señales-signos-órdenes. Ruido que atruena o modula, vírico, inmersivo, persecución visceral y sináptica de los ruidos y rastreo continuo, frecuencias sanadoras y música psi para ir de un escalón a otro de nuestro entorno programado, ruidos minimalistas que parten de una pauta básica que crece o decrece, se ensancha o se angosta, casi imperceptiblemente, por microrrepeticiones, subidas o bajadas de tono, intervenciones de dispositivos que se suman al murmullo continuo, a través de una variación y repetición meticulosas, formando un *ambiente* sin salida. Alarmas en todos los dispositivos para ir al parejo de la recomposición ilimitada, cambiar lo que hacemos, vivir como avatares de todos los «estilos de vida» que se nos ofrecen en el intercambiador subjetivo.

El ruido contemporáneo ya no tiene fondo ni puede adscribirse a una fuente localizada, exterior o interior, desde la cual reverbera. No se sigue discontinuamente en una escala limitada ni en un periodo finito. El ruido quiebra la dimensionalidad del espacio-tiempo moderno: no se está bajo, sobre, fuera del alcance, del ruido; el ruido es el medio. Por eso, el decibel no es una unidad de medida, sino una expresión logarítmica, adimensional y matemáticamente escalar, no lineal, de relaciones diferenciales entre cantidades de potencias diferentes, entre valores de presión sonora. Que para relacionar diversas potencias se parta como magnitud de referencia del umbral de la percepción del sonido en el ser humano, no contradice la relatividad y la irreductibi-

lidad de las relaciones, sino que muestra la creciente humanización del mundo por el ruido. El ruido se enquistaba en todo lo que percibimos, sabemos, amamos; penetra incluso lo inerte. Ruido furioso ilimitado, brama, agujera, tunde, el ruido recoge todo lo que se piensa, todo lo que se sabe, desierto sónico donde no queda sino la confesión biológica: «no logro intercalar algo entre mi cuerpo y los ruidos, ninguna interrupción». El ruido es vírico. Pero el ruido no es una excrecencia, no es un accidente ni sólo contaminación o interferencia, no es la parte maldita de la información, el ruido sísmico antropogénico se ha convertido en un flujo-sin-fisuras que crea una disyunción transfronteriza entre acontecimientos, neobjetos e imágenes, y erradica la polaridad de toda oposición. Nosotros, sí, hemos perdido la opción al silencio.

ANTROPAUSA

Un aerolito se desplaza de lo inerte, en la oscuridad de los sonidos inarticulados, a lo vivo, en la luz y el viento del mundo despierto. Para vivir requiere infectar, convertirse en un parásito obligado. Debe alcanzar una célula, apropiarse de sus herramientas y reproducirse. Desde lo inerte, la tracción vírica infecta y alcanza la vida. Nosotros no comprendemos bien esos trayectos entre lo inerte y lo vivo; consideramos a lo inerte como algo dado, estable, con movimientos encapsulados en leyes, como energías y fuerzas ciegas diluyéndose en el estanque de la entropía, como regularidades encriptadas en las mareas, en las rotaciones de los astros, en los saltos y enlaces cuánticos, como materias primas o nichos para que germine la vida. Lo inerte nos ha servido para darle un telón de fondo a los órdenes de magnitud del universo, los reinos de la naturaleza, los elementos, las escalas, para

introducir una diferencia desde la que se desplazan nuestros saberes, percepciones y afectos. Consideramos la vida que conocemos una rareza, enviamos sondas-sin-vida-entramada-por-el-carbono al cosmos buscando la huella de una célula, y situamos a lo inerte del lado de lo yerto, lo muerto.

Ningún aerolito, un virus venido de dónde. Es tal su fuerza de tracción que reduce al cincuenta por ciento el ruido sísmico del mundo, la parte humana de ese ruido. Burroughs sólo pudo soñarlo: un virus dislocando las pautas biopolíticas y las regulaciones disciplinarias del mundo pregrabado, dislocando los «cuerpos blandos» de los humanos y sus sistemas de seguridad social. La antropausa desnudó la falacia de la «sociedad abierta», pero más tajantemente, mostro qué inestables son las líneas de conducción biopolítica. Atenuación del ruido / intensificación de las regulaciones / toque de queda: cierre de centros de trabajo, de plazas y parques, escuelas, museos, centros comerciales, gimnasios, fronteras, aeropuertos, estaciones de trenes, puertos, oficinas, universidades, restaurantes. La globalización es vírica, decían atronando los sociólogos y los opinadores profesionales. Pero cuando el virus que produce la covid-19 mostró que la globalización no es esférica, que se genera en franjas de bienestar y de pobreza en un mismo país, franjas hemisféricas norte/sur, franjas que funcionan como barreras o coordenadas de atracción, que segmentarizan los accesos y verticalizan los dividendos, porosas o de grano cerrado, de hilos múltiples y pocos tensores, franjas que pueden suspenderse y plegarse hasta el encierro, entonces el ruido antropogénico se atenuó a la vez que la franja de autosuficiencia de los sistemas de seguridad se diluía. Las estaciones de monitoreo detectaron una baja de emisiones en la atmósfera, en los océanos laminados, en las profundidades desestratificadas.

Las calles de las Urorbes, vacías. Después del recuento de los contagiados y de los muertos, de las cifras crecientes de contagiados, muertos y camas disponibles, de la comparación entre países y continentes de cifras de contagiados, muertos, camas disponibles y aparatos de respiración, las televisoras nos regalan con una imagen beatífica: cabras triscando el pasto en los camellones, bandadas de gansos paseando por los centros históricos, osos trepados en los coches de los suburbios, bancos de sardinas fuera de los claustros reglamentados... Con la antropausa ha sido posible apreciar el intervalo entre las cosas: un silencio entre la persistencia sin elocuencia de la secadora del pelo y el traqueteo de la lavadora, entre las turbinas de los aviones que atraviesan el parque, una voz que entra lentamente en la gravitación de la tarde y la lluvia tamborileando en los cristales, entre el claxon estridentista del automóvil y las calles casi vacías, entre los ruidos enroscados en el cuerpo y los ruidos sin imágenes ni comparación que hacen de la conexión una obligación, entre los ruidos que creíamos circunscritos a un radio de emisión y los ruidos que encierran en medios abiertos. La antropausa nos ha revelado el potencial vírico del ruido, su flujo variable-ilimitado-continuo-intercambiable, sus cualidades inmersivas y de laminación, su potencia para generar un entorno de sustentación que envuelve nuestras vidas.

LAMINAR EL ACONTECIMIENTO

Los acontecimientos interdigitan la vida, el mundo, los signos. Entre las orillas donde las cosas se cierran y los espacios aparecen muertos, el acontecimiento empuja el día, permite desligarse de lo que únicamente acaece, transforma el advenir en activo: lo que hace venir, lo

que tiene caminos múltiples de relación. Un acontecimiento, algo que pasa, un trayecto de lo inerte a lo vivo, un poema, la estela de un reactor deshilándose en el cielo o un niño jugando, está hojaldrado, en él coexisten planos que no siguen la linealidad de una sucesión ni de una realización en un estado de cosas. Edgar Allan Poe mostró que la pauta en la cual gravitaban los acontecimientos y los objetos sostenía la representación del tiempo y del espacio, su trama. Para Poe un acontecimiento, un poema, puede producir singularidades mediante la variación: el efecto de la variación de la aplicación destituye la sucesión de acontecimientos y de objetos como signos del espacio y del tiempo, quiebra el enlace entre continuidad y variabilidad por medio de trayectos hojaldrados sin sucesión ni peldaños. El efecto de variación, según Poe, infesta la versificación, que durante siglos ha permanecido estática, creando ruidos nuevos, microvariaciones en las orillas del metro, intrusiones sonoras para dislocar la estrofa. La variación de los ruidos nuevos crea una diferencia de potencial entre las cosas del mundo para que se produzca un acontecimiento y surja la singularidad en relación con la vida. Porque los acontecimientos tienen márgenes, bordes, lagunas, hojas interdigitadas que crean una multiplicidad desdoblada en singularidades y no desde un sujeto. Campos de intervención acontecimentales.

Los acontecimientos están formados por múltiples pétalos y dimensiones: eso explica los diferenciales de potencial sin los cuales un acontecimiento sería una mera secuencia en un estado de cosas determinado. En un acontecimiento hay una coexistencia de planos, no una sucesión de «hechos», la multiplicidad es el medio en que transcurren las cosas. Una de las tareas del escritor es desgeneralizarlos, mostrar sus nudos y sus discontinuidades, observar las fuerzas que los recorren, las

estructuras de poder que los circundan, los modos de existencia que han producido y los usos de lenguaje que los impulsan. Los acontecimientos tienen un tiempo geológico, un espacio constructivo, una plataforma energética, que hay que desvelar.

Los poderes contemporáneos de control buscan conducir, programar, modular la fuerza intempestiva del acontecimiento; superponerle, por ejemplo, un juicio con sus criterios preexistentes o valores superiores, como sin el juicio y los valores todo fuera equivalente y ya no hubiera posibilidad de establecer diferenciales creadores de nuevas combinaciones. O tratan de absorberlo por medio de una asignación de subjetividad. Esos poderes buscan conducir la fuerza dislocante del acontecimiento, el advenimiento activo de la singularidad. Ahora es posible notar que la zona de coexistencia entre Jünger, Foucault, Burroughs, Virilio y Deleuze, ese horizonte fragmentado al que se alude en el prefacio de este libro, está atravesada por la atención sostenida al acontecimiento como fuente diferencial de nuevos modos de vida, modos alternos a los que, desde el control, nos modulan.

LA CONEXIÓN COMO NORMA

Jünger fue uno de los primeros en observar que la ampliación planetaria de los medios de comunicación supone la absorción de los acontecimientos. La transmisión no sólo absorbe, sino que recombina el acontecimiento y lo relativiza. Los acontecimientos son laminados para ser objeto de una transmisión, editados para generalizarlos y reducirlos a un principio o un fin, a un mero accidente en un estado de cosas dado; ser objeto de tal transmisión es su sentido. Esto es posible porque la conexión ha devenido una norma. Como vio Foucault, el

espacio normativo, el espacio donde se asienta la sociedad de control, integra todo lo que pudiera excederlo; nadie puede considerarse exterior a él ni reivindicar una alteridad. De ahí que la fusión de la técnica con el sentido instrumental del poder muestre que las mutaciones en los poderes no se circunscriben a las modificaciones técnicas. Los poderes de control aspiran, como escribió Jünger, a instaurar «una especie nueva de vida», ligada a la norma, a la conexión obligatoria, a la predecibilidad de los campos de intervención.

Para Jünger la norma produce, segrega modelos, roles, campos de imantación, es viral como el ruido contemporáneo, no solamente bloquea o prohíbe. Uno de sus mecanismos es la absorción de los acontecimientos, hacerlos predecibles. «Impredecible» se ha convertido en una mala palabra, explicaba Jünger, tanto en lo moral como en lo intelectual. Los «derechos humanos», por ejemplo, se ofrecen en la medida en que son predecibles. La mutación de la estadística, que ha pasado de la colección sabia de datos a la instrumentalización de los cuerpos, ejemplifica el poder imantador de la norma. Los procedimientos estadísticos asociados al biopoder, a los datos usados por el gobierno y los cuerpos administrativos, a los espacios de intervención demográficos y económicos, a la teoría de las probabilidades, a los análisis de frecuencias y de decisiones, a los enfoques de la información y de la computación, son dispositivos de instrumentalización que operan el espacio normativo, predecible, absorbiendo y laminando los acontecimientos. Desde el espacio normativo, la estadística llevada a sus últimas consecuencias permite probar todo y como mostró Jünger, «ahí donde todo es demostrable, todo está permitido»; la norma integra lo que pudiese excederla. Incluso, tiende una pauta predecible sobre nuestros afectos. En su bello ensayo *Sobre el dolor* (1934), Jünger

analizaba los fenómenos ligados a la anestesia, a los efectos de la medicalización extendida, al velo con que la estadística busca absorber la fuerza acontecimental del dolor: los índices de accidentes, de muertes, de analfabetos, de desnutridos o de mujeres desaparecidas se reducen a una cifra y ésta se nos presenta como suficiente, explicativa, necesaria.

LA PAUTA DEL MUNDO PREGRABADO

La absorción del acontecimiento corre simultáneamente al vaciamiento vírico de los cuerpos y su programación. Burroughs mostró que el control atrapa a sus adictos en dispositivos de previsibilidad en el mundo pregrabado de los acontecimientos editados, de los acontecimientos cuyos elementos y asociaciones han sido fijados como Uno y Único, desde una identidad permanente. El vaciamiento supone la programación viral de los movimientos físicos, los procesos mentales, perceptivos, afectivos y su entramamiento en el mundo pregrabado, esa pauta preestablecida desde la cual el control condiciona lo que vivimos con lo que esperamos vivir. El control no es ideológico, supone un entrenamiento programado, preciso y dilatado para que los consumidores se conviertan en adictos a todo aquello para lo que han sido entrenados a consumir. La norma no sólo estabiliza, no sólo vehiculiza la sujeción económica y social, es indisociable de las modulaciones que positivizan el control, que plantean exigencias y generan modelos de realización subjetiva. Por ello el control es un poder desustancializado y descentrado: lo que hay son múltiples controladores, operando tanto en los estratos masificadores como en el tejido micrológico.

Si el control no irradia desde una superestructura ideológica, tampoco busca la homogeneización *per se*; no busca el tabicamiento, ni aun

el tabicamiento móvil o desmontable que permitiría la adaptación a distintos programas o instituciones, sino integrar todas las relaciones que pudieran considerarse exteriores a él. Lo que busca es generar espacios laminares sin relaciones exteriores, sin afuera, sin la singularidad del acontecimiento.

No hemos escapado a la dialéctica de la homogeneidad/heterogeneidad, individualismo/totalitarismo. Todavía resulta teóricamente rentable confrontar un orden totalitario, homogéneo, en sus modelos de realización racionalista o primitivista, y un medio de iniciativas individuales, de vivencias encarnadas particularmente, democráticas o en búsqueda de serlo. En las visiones distópicas del futuro esta dialéctica pervive: los zombis son todos iguales, los simios sirven de espejo deformado del humanismo, las poblaciones moduladas bio-psíquicamente están encajonadas en un molde homogéneo. Con la aparición de la cibercultura esos pares opuestos fueron reformateados: la humanidad, ¿devendría una especie de súpersujeto cognoscente, colectivo, que poseería una percepción única de la totalidad de la realidad? La cibercultura, ¿supondría el fin de la autonomía de la reflexión individual en provecho de una inteligencia colectiva, presentada o no como un avatar de la ubicuidad eterna? Preguntas que traslucen el reduccionismo de esta dialéctica y una concepción, en última instancia, gratificante del poder.

El diseño de la realidad adherido al mundo pregrabado está ligado a la información pero no opera ideológicamente, no genera una mera urdimbre de engaños o una infraestructura ideológica desde los aparatos de estado. No hay una realidad «real» velada por aparatos ideológicos. Para Burroughs, el control es un poder de todo el campo y busca envolver al «universo espontáneo, impredecible, vivo» del acontecimiento, asignándonos una identidad inmutable, un cuerpo como máquina

blanda, subjetivando las singularidades e imponiendo una realidad condicionante. La información se impone al acontecimiento, lo reduce a la sincronización que va de la edición a la transmisión, como observó Virilio, y poluciona las distancias del mundo. La información designa el estado asimilado de un acontecimiento, su medio es la velocidad vírica de propagación, su objetivo es propalar consignas, palabras de orden, alarmas, generar una sincronización continua, ilimitada, una pauta de control. De ahí que la pieza clave de la arqueología de Foucault sea su inflexión para resituar los enunciados como acontecimientos de lenguaje, funcionando en un campo de intervención, y ya no como elementos de una estructura, ni como propiedad de los sujetos que los emiten, ni como índices de un significante-policía.

¡ALARMA!

Secuela del alarido de las sirenas pende en el cielo.

En las azoteas de los edificios de Anexia, la ciudad de la conducción subjetiva extrema que dibujó Burroughs, las sirenas aullaban cada quince minutos para mantener el estado de alerta permanente y la crispación entre la población. ¡Qué civilizados! Nosotros vivimos conectados a las alarmas.

Por las calles

la alarma riega su horror...

escribió Salvador Gallardo en «ALARMA!!», un poema estridentista de 1925. Cuando Varèse utilizó la sirena de los bomberos en *Ionisation* (1929), los ruidos de las calles habían dejado ya de ser «ruidos».

Del repique de las campanas de la iglesia y el silbido de fábricas y locomotoras, alarmas con que el poder disciplinario pautaba el día, a los pulsos y zumbidos del entorno de inmersión con que el control lamina el día. ¿Cómo puede haber inmersión en un medio laminado?

Alarmas enroscadas en el cuerpo, ruidos en velocidad de caída, ruidos sin imágenes, jamás escuchados, ajenos a las comparaciones, ruidos blancos fluyen sin interrupción, siseochirriante doblega curva retuerce, la cabeza ya no sigue el movimiento de los ojos, busca alejarse, frecuencias rayas tendones crispados ruidos fibras en dispersión sin promesa de órbita.

La alarma y luego los rescatistas después del terremoto. La alarma y luego las casas tronchadas después del tornado. La alarma y luego los bomberos después del incendio.

El espesamiento del agua en la orilla, el cambio de tono en la cresta de las olas, y la marea de dos anillos. El punto de rocío en la atmósfera, la condensación del vapor del combustible, y la aparición fugaz de una franja blanca. El acontecimiento y su estela llegan sin alarma y transcurren sin luego ni después.

CERROJOS INVISIBLES Y MODULACIONES

Conducir los acontecimientos, absorber el medio viviente en un marco instrumental, estructurar el posible campo de acción de los otros y generar, así, un entorno de sustentación, son las marcas del Control. Regulaciones y modulaciones. Gubernamentalidad de la seguridad, conducción y medicalización extendida. Control que individualiza y totaliza a la vez. Circulaciones discontinuas y de larga duración de las disciplinas enquistadas por circulaciones continuas y de rotación

rápida de las modulaciones. Jünger y Foucault hicieron aportaciones muy valiosas para resituar las regulaciones, esos «cerrojos invisibles» como las llamó Thoreau. Burroughs, Virilio y Deleuze iniciaron el trabajo para conceptualizar las modulaciones, pero habría que mostrar que con la aparición de los moduladores las regulaciones entran en un nuevo juego: positivizan las normas, hacen circular las leyes, pautan el territorio de las in(c)stituciones. Mostrar, por ejemplo, cómo la propia capacidad recombinante de los moduladores absorbe la discontinuidad convergente de los reguladores y cómo las modulaciones no se detienen en la «subjetividad», en el «yo» o en la «personalidad», esas ficciones regulativas, sino que generan una interdigitación entre lo individual y lo transindividual, señalan la mutación del individuo en dividual por medio del funcionamiento de todos los afectos cruzados con los acontecimientos, neobjetos y sus estados: esa dicha evanescente, el apremio ante la falta o el presentimiento de un objeto modulado, los estados de calma, satisfacción, saturación, expansión, impaciencia, sincronía, los modelos aspiracionales ligados a las imágenes y a los ruidos.

Un virus, un inerte convertido en parásito obligado, riega las alarmas sanitarias en todo el mundo. Los sistemas de salud providenciales son llevados al borde del colapso. La estricta observancia del encierro durante la pandemia de covid-19, sólo ha sido posible porque en las franjas de población ricas del mundo existían ya individuos tan provistos de recursos y de bienes que se habían encerrado en su entorno en busca de vivencias diferenciadoras desde hace mucho tiempo. En la fecunda línea de trabajo abierta por Foucault y, en otra vertiente, por Goffman, sobre los sistemas de seguridad social, la conducción subjetiva y la medicalización extendida, Donzelot, Castel, Ewald, Elias, Beck, Dubet, Estèbe han trazado investigaciones para analizar el trabajo, las

protecciones, el estatuto del individuo y de las instituciones, el ascenso de las incertidumbres. Peter Sloterdijk, en *Esferas*, señaló que ahí donde se ha impuesto el sistema asegurador del estado de beneficencia las situaciones no aseguradas se vuelven raras y, consecuentemente, se puede gozar el desajuste como excepción; una excepción normalizada que llega a la estetización de las inseguridades tal como ha aparecido durante la pandemia.

Seguridad es un mecanismo de gobierno. No se trata de una serie de políticas puestas en marcha a partir del surgimiento de una situación de inseguridad. Antes de la pandemia por covid-19 los mecanismos de seguridad ya funcionaban. No se trata tampoco de un fenómeno que exprese cierto malestar de la cultura o un deseo que corroe la «vida posmoderna», sino de una serie de mecanismos de regulación y modulación cuya función es asegurar el poder. Es por ello que muchos estados contemporáneos ofrecen «seguridad» como el misterio resuelto de la ciudadanía, la cohesión social y la legitimidad gubernamental. Los mecanismos de seguridad son marcos de integración, regulaciones a las que las implicaciones sociales y culturales, así como los estratos urbanísticos y geográficos, deben subordinarse. ¡Un simple semáforo, traduciendo las alarmas epidemiológicas, ha bastado para cerrar continentes completos!

Reglas, regulaciones, normas, modulaciones han generado una especie de sistema inmunológico de conducta que incorpora desde las respuestas del sentido del gusto, el rechazo a los alimentos que huelen mal o que están podridos, o los disparadores del asco, hasta la apreciación de las interacciones con los otros para minimizar los contagios con posibles patógenos. Ese sistema nos lleva a ajustarnos a las normas cuando se emite una alarma de enfermedad por contagio, nos condi-

ciona y vuelve obedientes porque obtenemos un supuesto beneficio. Y nos convierte en policías morales los unos de los otros: juzgamos como desleal o no solidario a quien no lleva mascarilla, preferimos atravesar la calle antes de cruzarnos con un anciano o con un joven identificados en los «grupos de riesgo», y si nos adherimos plenamente a las recomendaciones sanitarias de las autoridades no es simplemente porque la «salud» se juega en el marco de integración *seguridad*, y ya no en el ámbito estrictamente médico, sino porque se ha generado un consenso que pasa por toda la serie de controles, incitaciones y coerciones, que laminan el acontecimiento y se realiza a través de los medios de comunicación y las redes sociales hasta alcanzar una regulación instantánea, preestablecida en el sentido de que remite a su propio criterio «mayoritario», «universal», «científico». Desde esta regulación instantánea, ante una situación regularizada por sí misma, el control se perpetúa, se autogenera, se recompone continua e ilimitadamente, estructurando el posible campo de acción de los otros, como mostraron Burroughs, Foucault y Deleuze.

El encierro por la pandemia, un encierro en que se trenzan límites asignables disciplinarios y zonas de frecuencias de control, demostró que la «sociedad», si algo, es hoy un entorno de sustentación asistida. Desde aquí, es posible observar cómo funciona la intrincada red entre regulaciones y modulaciones: una regulación biopolítica como las que estudió Foucault, que totaliza a la población en su conjunto a la vez que individualiza, hace que el estado funcione como estrato de regulación, y simultáneamente, abre esa regulación no finalizada, vacía, a una modulación continua y variable en los espacios moleculares. En ese margen vacío, de incertidumbre, que dejan las regulaciones, los moduladores adquieren más potencia, y producen un control abierto,

una circulación continua y de rotación rápida controlada. La medicalización extendida es una prueba de ello. El *continuum* farmacéutico se extiende incluso sobre los parámetros científicos, y muy fácilmente, sobre las aprehensiones bioéticas; absorbe el medio viviente en una reformulación de las competencias físicas, psíquicas, sexuales, sociales, y genera pautas de asistencia dirigida, controlada.

ABRAZAR EL ACONTECIMIENTO

«No emitir» era el principio operativo de Burroughs contra la información que infecta todo, que impone su imagen del lenguaje, de los gestos y del pensamiento a partir de la laminación del acontecimiento, de la organización de las redundancias y la transmisión de consignas. El error estratégico, según Burroughs, es creer que se pueden emitir mensajes eficientes, creativos, liberados de esa red de redundancias y palabras de orden. ¿Habría que buscar el silencio, el estado catatónico, el despojamiento expresivo? Tal vez, puesto que el ruido no es una excrecencia, ni una interferencia o contaminación, sería más productivo escapar a esa oposición; no permitir que las consignas del control nos confronten en un campo determinado de antemano.

Abrazar el acontecimiento, la bella frase de Marco Aurelio, bien podría ser la divisa contra el control. Habría que desligarla de la presunción providencial de un Todo, pero muestra la extensión de los peligros que Jünger, Foucault, Burroughs, Virilio y Deleuze cartografiaron en el espacio densamente rayado de la mudanza de los poderes. En un entorno laminado no hay espacios para que surja la singularidad, el potencial diferencial que hace despuntar el acontecimiento. Por eso, inventar un uso múltiple de los espacios para atravesar los

entornos de vida programada, implica rebasar la resistencia como mera oposición o confrontación. Unos acontecimientos así potenciados forman parte del curso actual de nuestras vidas, no pasan por fuera, nos transforman, nos piden atención, son umbrales que nos ponen en movimiento. Buscar crear, entre los inertes y los vivientes que pueblan el mundo, entre nuestros desplazamientos cotidianos en la Urorbe, una posición de fuerza vital y conceptual que permite hacer crecer algo distinto, una ondulación que fortalezca el presente, una vibración nueva en la vida.

