

Cynthia Willett

# ÉTICA INTERESPECIES

Edición y prólogo  
Alexandra Navarro



Editorial Latinoamericana Especializada  
en Estudios Críticos Animales.





Este libro fue posible gracias a la generosidad de su autora, Cynthia Willett, y al desinteresado permiso otorgado por la editorial Columbia University Press para la traducción de la obra completa *Interespecies Ethics*, publicada originalmente por ellos.





**SOBRE  
LA AUTORA**

Cynthia Willett es profesora de la cátedra Samuel Candler Dobbs de Filosofía en la Universidad de Emory, y ha desarrollado investigaciones vinculadas a Estudios Animales; de Mujeres, Género y Sexualidades; Religión y, en ocasiones, Estudios Afroamericanos; demostrando así la interseccionalidad de estas perspectivas. También fue profesora asistente en la Universidad de Kansas y en *Le Moyne College* en Filosofía; profesora en Harvard en Literatura, y en la Universidad de Minnesota dictó Ciencias Políticas.

Además, es autora de diversos libros: *Maternal Ethics and Other Slave Moralities* (1995), *The Soul of Justice: Racial Hubris and Social Bonds* (2001), *Irony in the Age of Empire: Comic Perspectives on Freedom and Democracy* (2008), e *Interspecies Ethics* (2014), el libro que este año la Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales seleccionó para editar y publicar en español. En relación con otras publicaciones, su libro más reciente, *A Theory of Humor: How Feminists, Animals, and Other Subversives Talk Truth*, escrito en coautoría con Julie Willett<sup>1</sup> (historiadora y también su hermana), examina cómo evolucionó el humor a partir de rituales igualitarios en el juego social de especies animales humanas y no humanas, y es utilizado por una variedad de especies animales tanto para burlarse de los machos alfa como para crear lazos de amistad y comunidad. También ha escrito un ensayo en coautoría con un psicólogo de animales,

Malini Suchak, sobre “Socialidad” en el recién publicado *Critical Terms in Animal Studies* de Lori Gruen (*University of Chicago Press*, 2018). Finalmente, un próximo artículo, “Ética emergente”, en coautoría con su ex alumno, David Peña-Guzmán, y publicado en *Cambridge History of Philosophy*, editado por Iain Thompson, describe el auge de los movimientos de liberación animal y el desafío que estos suponen al entendimiento de la teoría moral de los filósofos. Sus proyectos actuales incluyen un futuro libro sobre una musicología interespecies de la vida cotidiana; e investigación sobre ética de desastres y extinción masiva con el físico Stefan Boettcher, quien también es su esposo, y que trabaja con ella en Emory en Atlanta, y también en Brasil.

---

<sup>1</sup> Este libro saldrá a la venta en el otoño de 2019 y estará disponible gratuitamente a través de acceso abierto para su descarga.



Editorial Latinoamericana Especializada  
en Estudios Críticos Animales.

CON EL APOYO DE



Willet, Cynthia

Ética interespecies / Cynthia Willett; editado por Alexandra Navarro; ilustrado por María Paula Filippelli; maquetado por Raccoon Diseño Gráfico; prólogo de Alexandra Navarro. - 1a ed. - Alejandro Korn: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

Traducción de: Yasmin Arbelaz... [et al.]

ISBN 978-987-46680-5-9

1. Animales. 2. Comunicación Animal. 3. Ética. I. Navarro, Alexandra, ed.  
II. Navarro, Alexandra, prolog. IV. Arbelaz, Yasmin, trad. V. Título.  
CDD 179.3

Derechos reservados

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0>

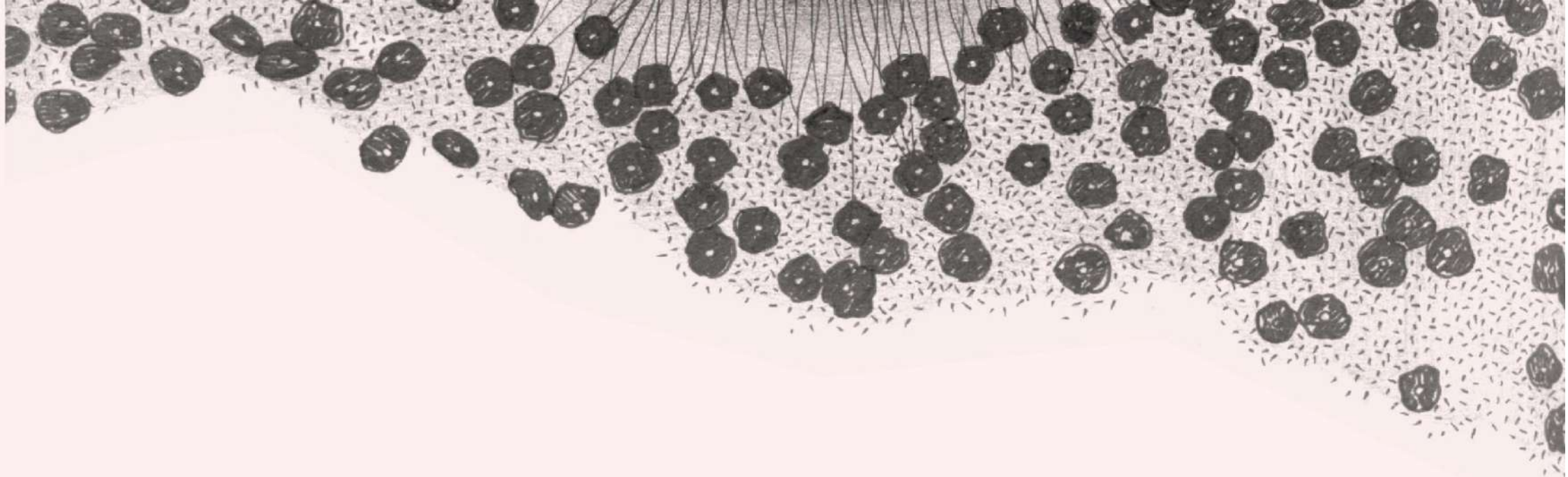
Edición digital, 2019

ISBN 978-987-46680-5-9

Queda hecho el depósito que establece la  
Ley 11.723

Alejandro Korn, Provincia de Buenos Aires  
República Argentina  
Diciembre 2018

Se permite la copia de uno o más capítulos completos de esta obra o del conjunto de la edición, en cualquier formato, mecánico o digital, siempre y cuando no se modifique el contenido de los textos, no se utilicen para uso comercial, se respete su autoría y se mantenga esta nota.



**EQUIPO  
DE TRABAJO**



## Edición y prólogo

Alexandra Navarro

[aleximca@gmail.com](mailto:aleximca@gmail.com)

Es profesora, licenciada y Doctora en Comunicación, y becaria posdoctoral por el Centro de Estudios Sociales de América Latina del CONICET. Su trabajo de tesis doctoral abordó la cuestión de las representaciones e identidades que estructuran el discurso especista en Argentina, específicamente a partir del consumo de carne de vaca y sus derivados; consumo cultural privilegiado en ese país. El trabajo, inédito en su género, fue el primero en abordar la temática de los ECA desde el campo de la Comunicación, y le fue otorgada la máxima calificación y recomendada su publicación. Representante del ICAS (Institute of Critical Animal Studies) en Latinoamérica (Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales, ILECA), Directora de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales y fundadora de la Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales, prepara su primer libro, donde vuelca toda la investigación desarrollada para su tesis, como un aporte a otras líneas de abordaje a los ECA.

Se desempeña como Profesora Adjunta Ordinaria en la Facultad de Periodismo y Comunicación de la Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina.

## Ilustración y arte de tapa

María Paula Filipelli

(Airam)

IG: <https://www.instagram.com/holaairam>

[activismoilustrado@gmail.com](mailto:activismoilustrado@gmail.com)

## Revisión global

Florencia Ghisolfo

[florencia\\_ghisolfo@hotmail.com](mailto:florencia_ghisolfo@hotmail.com)

Correctora de textos en español, graduada en el Instituto Superior de Letras Eduardo Mallea, y estudiante de la carrera de Edición en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Actualmente se desempeña como correctora en la Editorial Errepar, especializada en las ciencias jurídicas y económicas. Paralelamente, se dedica a la corrección independiente de textos académicos, periodísticos y literarios.

## Equipo de traducción

### Introducción

Yasmin Arbelaiz

[yarbelaiz@gmail.com](mailto:yarbelaiz@gmail.com)

Traductora Pública de Alemán (UBA) y traductora de inglés. Actualmente se desempeña como traductora e intérprete independiente, realiza traducciones de carácter público y privado, corrige textos en lengua española y cursa una maestría en Ciencia

y Tecnología de la Traducción en la Universidad del Sarre, Alemania. Es integrante del Comité de Traducciones de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales y activista por los derechos de los animales no humanos. También integra el equipo de traductores investigadores en el marco del Programa de Acreditación Institucional de Proyectos de Investigación en Derecho (DeCyT).

**Cap. 1 – ¿Puede Reír El Animal Subalterno?**

**María Ruiz Carreras**

[mariaruizcarreras@hotmail.com](mailto:mariaruizcarreras@hotmail.com)

Estudiante de doctorado en Comunicación en la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona), está elaborando su tesis sobre grupos de interés e industria láctea desde una visión antiespecista.

Licenciada en Publicidad y Relaciones Públicas; Máster Oficial en Comunicación, Máster en Traducción Especializada y diplomada en Diseño Gráfico, trabaja y es miembro del colectivo editor en la revista de actualidad crítica El Salto [www.elsaltodiario.com](http://www.elsaltodiario.com)

Actualmente, su activismo consiste principalmente en la redacción y traducción de artículos de divulgación. Intereses de investigación: estudios críticos animales; industria láctea; industria de explotación animal; lobbies y grupos de interés; think tanks; interseccionalidad; feminismos; autodefensa feminista.

**Cap. 2 – Ética Paleolítica.** La evolución de la ética desde el juego, la hipótesis de la selección de comunidades interespecies, y el comunitarismo anárquico

**Lorena Murillo**

[loresa2013@gmail.com](mailto:loresa2013@gmail.com)

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y traductora literaria por El Colegio de México. Tiene una muy amplia trayectoria como traductora y editora de textos académicos y literarios. Actualmente ocupa el cargo de coordinadora editorial de la Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. Es vegana, forma de vida que promueve como parte de su activismo en favor de los derechos de los animales.

**Cap. 3 – La Sintonía Afectiva - La ética del discurso a través de las especies**

**Yasmin Arbelaz**

[yarbelaz@gmail.com](mailto:yarbelaz@gmail.com)

Traductora Pública de Alemán (UBA) y traductora de inglés. Actualmente se desempeña como traductora e intérprete independiente, realiza traducciones de carácter público y privado, corrige textos en lengua española y cursa una maestría en Ciencia y Tecnología de la Traducción en la Universidad del Sarre, Alemania. Es integrante del Comité de Traducciones de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales y activista por los derechos de los animales no humanos. También integra el equipo de traductores investigadores en el marco del Programa de



Acreditación Institucional de Proyectos de Investigación en Derecho (DeCyT).

**Cap. 4** – La Maravilla del Agua y del Ala. Meditaciones sobre la paz cosmopolita

**María Marta Andreatta**

[maryandreat@gmail.com](mailto:maryandreat@gmail.com)

Licenciada en Nutrición y Doctora en Ciencias de la Salud por la Universidad Nacional de Córdoba. Investigadora Adjunta de CONICET. Integrante del Comité Editorial de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales y del ILECA. Ha realizado traducciones de artículos enmarcados en las temáticas de los Estudios Críticos Animales y de la Etnografía Performativa. Actualmente desarrolla su investigación en torno a los veg(etaria)nismos en la ciudad de Córdoba, Argentina, en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (UNC y CONICET) y en la Universidad Siglo 21.

**Cap. 5** – Reflexiones. Un modelo y una visión de la vida ética

**Iara Atkorn**

[alkorn.iara@gmail.com](mailto:alkorn.iara@gmail.com)

Traductora técnico-científica y literaria egresada del IES en Lenguas Vivas "Juan Ramón Fernández". Con una amplia trayectoria profesional, Iara se dedica a la traducción literaria,

audiovisual y de ciencias sociales. Actualmente reside en Londres, Reino Unido.

**Coda** – o la canción del Hombre Perro

**Nahid Steingress Carballar**

[nstecar@gmail.com](mailto:nstecar@gmail.com)

Posee un doble grado en Humanidades y Traducción por la Universidad a Pablo de Olavide y un Master en Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra. Actualmente trabaja en su Tesis Doctoral en el marco de los Estudios Críticos Animales desde las perspectivas de la Filosofía y la Sociología. Forma parte del Comité Editorial de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. Sus intereses de investigación pasan por el antiespecismo, los estudios de género, la teoría queer, los estudios culturales y la teoría crítica.

**Diseño y Maquetación**

**Raccoon Diseño Gráfico**

FB: <https://www.facebook.com/raccoondiseniografico/>

[inforaccoondisenio@gmail.com](mailto:inforaccoondisenio@gmail.com)



## ÍNDICE

**Prólogo** pág. 2

**Introducción** pág. 6

Nuevos ideales de pertenencia y orígenes  
africanos de la convivencia interespecies

**Capítulo I** pág. 39

¿Puede reír el animal subalterno?

**Capítulo II** pág. 74

Ética paleolítica

La evolución de la ética desde el juego, la hipótesis  
de la selección de comunidades interespecies,  
y el comunitarismo anárquico

**Capítulo III** pág. 96

La sintonía afectiva - la ética del discurso  
a través de las especies

**Capítulo IV** pág. 118

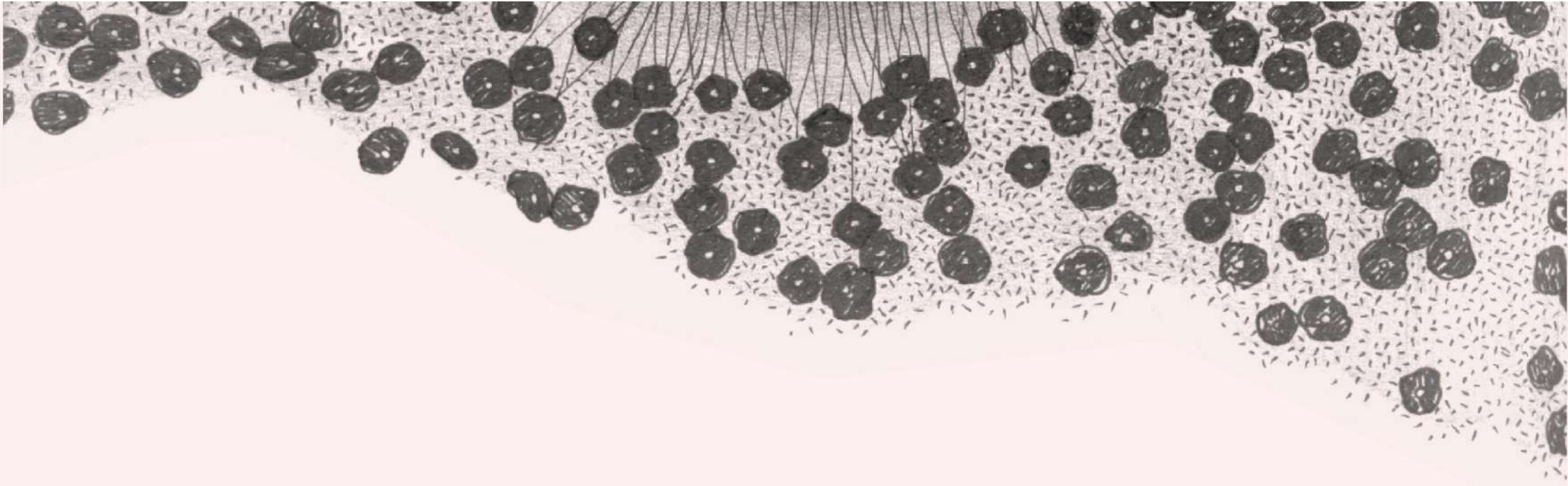
La maravilla del agua y del ala  
Meditaciones sobre la paz cosmopolita

**Capítulo V** pág. 153

Reflexiones

Un modelo y una visión de la vida ética

**Coda, o la canción del hombre perro** pág. 171



## **PRÓLOGO**

**Por Alexandra Navarro**

Traducir el libro de Cynthia Willett al español fue parte del compromiso que ha asumido nuestra Editorial para acercar al público hispanohablante obras publicadas en inglés que no deberían dejar de leerse. Muchas y muchos investigadores pierden la posibilidad de acceder al conocimiento por estar publicado en idiomas que no conocen, dejando así de lado discusiones en sus debates por esta razón, o por no haber podido comprar sus libros. Es por eso que estamos dichosos de presentar esta obra. Desde la Editorial no sólo apostamos a hacer circular conocimiento producido en la región, que contemple la especificidad latinoamericana, sino también a la posibilidad de acercar discusiones sobre los animales no humanos de autores y autoras que han desarrollado teorías específicas que pueden resultar en un aporte interesante para las investigaciones en curso. Además, se ofrecen con acceso abierto y descarga gratuita, permitiendo de esta manera que el conocimiento llegue a todas aquellas personas que deseen encontrarse con él.

A título personal, quisiera contar que a lo largo de mi trabajo en el campo de la Comunicación diversas preguntas han rondado siempre mi mente: ¿Por qué los seres humanos asumimos livianamente que otras especies carecen de lenguaje? ¿Por qué los modos de comunicación deben ser necesariamente antropocéntricos, mediados por lenguaje humano, para ser considerados lenguajes válidos? ¿Por qué nos consideramos los únicos seres capaces de comunicarse de manera compleja? ¿Por qué ignoramos que mientras la mayoría de los animales que tienen la oportunidad de convivir con nosotros aprenden nuestro

lenguaje y nos comprenden, los seres humanos (salvo contados investigadores e investigadoras que se dedican específicamente a ello) aún somos incapaces de descifrar los sonidos que ellos emiten para comunicarse entre ellos y con nosotros? ¿Por qué el lenguaje humano es considerado el único lenguaje legítimo?

Aunque no hayan sido las preguntas que finalmente orientaron mi trabajo de investigación, estos tópicos se encuentran siempre vigentes entre mis intereses. Es por ello que cuando llegó a mis manos el ensayo sobre sintonía afectiva de Cynthia Willett, no dudé en comunicarme con ella para publicarlo en la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. Sin embargo, no alcanzaba con eso. Consideré que este libro, que aborda estas temáticas, debía ser accesible a todas aquellas personas, investigadoras y/o docentes, que tuvieran también estas inquietudes. Por esta razón, conversamos sobre la idea con el equipo de la Editorial, y elegimos el libro *Ética Interespecies* para que sea el primero de nuestros libros traducido del inglés y publicado en español. Este libro tiene la riqueza de presentar un marco innovador desde el cual explorar la posibilidad de una ética no antropocéntrica entre especies, una ética que esboza la posibilidad de la compasión y comunicación, derivada de reconocer la existencia de una conexión que traspasa, que excede, que salva las barreras del lenguaje. Lo hemos traducido respetando algunas decisiones de la obra original sobre cómo presentar la bibliografía, y sólo hicimos el cambio de presentar las notas al pie, y no al final, para facilitar su lectura a medida que el lector avanza con el libro.



*Ética Interespecies* surgió de un trabajo anterior sobre la comunicación no verbal entre las madres (y/u otros adultos que asumen el rol de cuidador) y sus hijos muy pequeños (en estadio preverbal). Habiendo crecido rodeada de animales, Willet reflexionó en torno a la existencia de una capacidad muy similar para comunicar emociones (o lo que el psicólogo Daniel Stern llama "sintonía afectiva") entre las madres y sus hijos pequeños, que podría explicar la base de la comunicación en comunidades multiespecies. Durante el movimiento Occupy Wall Street en 2011, organizó un grupo de lectura para los participantes del movimiento en Atlanta. Para este grupo y para su trabajo en Estudios Críticos Animales un interés central fue el trabajo del activista y teórico evolutivo ruso Peter Kropotkin. Su reelaboración de la teoría de la evolución junto a una ética anarcocomunista en torno a la noción de ayuda mutua sentó las bases para esta obra.

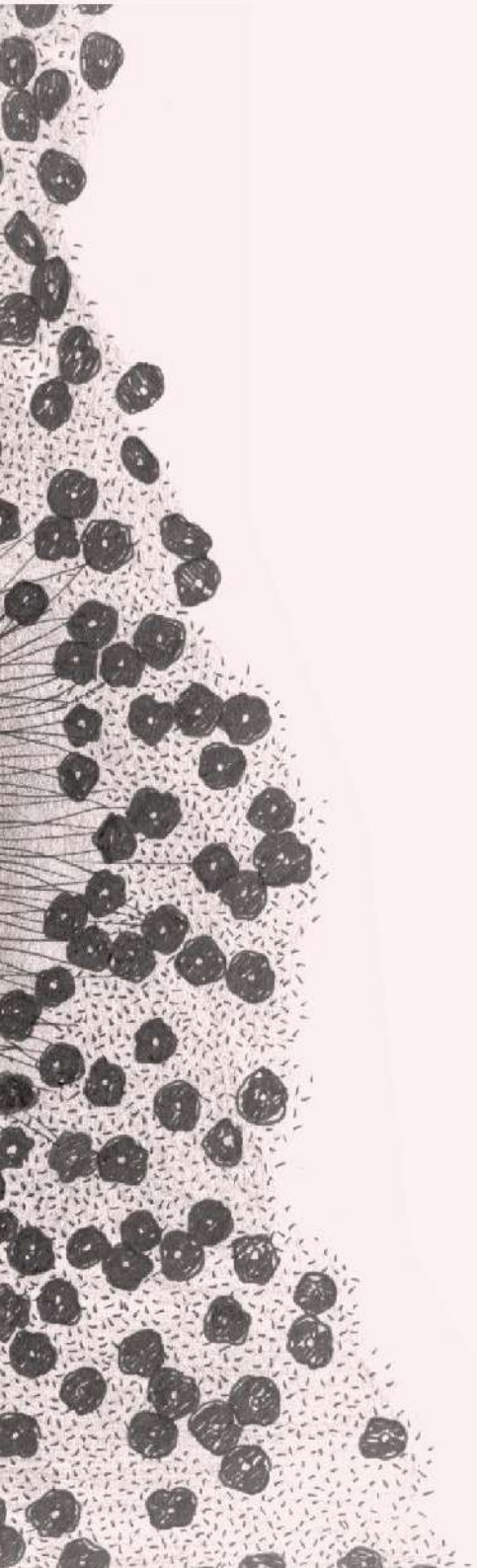
En *Ética Interespecies* el esfuerzo de Willett está centrado en encontrar una forma de comunicación y compasión interespecies que no esté necesariamente mediada por modos de comunicación antropocéntricos (lenguaje humano, pensamiento conceptual, capacidad de abstracción). A esta posibilidad ella la vincula con esa agencia comunicativa que trasciende los límites de las especies: la posibilidad del juego y la risa. Presenta para esto algunos estudios de caso, por ejemplo de carnívoros sociales que demuestran la capacidad de una actitud igualitaria a través de la suspensión de las relaciones depredador-presa para participar en el juego. Willett reconoce que esta situación no es la

regla sino la excepción; sin embargo, es durante esta suspensión que los animales no humanos afirman su agencia de compasión, y podría ser una clave para que los seres humanos puedan repensar las relaciones de poder que ejercen sobre los más vulnerables (humanos y no humanos). En este sentido, nuestra "sintonización" o conciencia emocional de afectos como la risa o el juego, no estaría condicionada por la pertenencia a una especie, y permitiría una ética de especies cruzadas que podría mantener y reforzar la convivencia pacífica.

Cuando hablamos de ética interespecie, y lo anudamos con comunicación interespecie como lo hace esta obra, debemos reconocer que muchas veces los seres humanos pretendemos interpretar a otros animales partiendo de la base de suponer que los modos de comunicación y expresión humanos son los únicos válidos de los cuales partir para entender a otros, aunque sean radicalmente diferentes, lo que conlleva a una profunda malinterpretación. Willet plantea que nuestro objetivo debe ser reconocer la agencia animal y construir solidaridades íntimas y políticas a través de las diferentes especies, animándonos a dar una respuesta afirmativa a la pregunta de si podemos comunicarnos con los animales, y teniendo en cuenta que muchos de ellos pueden expresar una compleja gama de emociones sociales más allá de la comprensión humana. "Tal vez los animales no humanos no tienen la capacidad de razonar moralmente de manera abstracta", plantea Willet, sin embargo, como nosotros, son ciudadanos y colaboradores armados con diversas capacidades éticas y tecnologías comunicativas en un

mundo que les es, por lo general, hostil. Y es en este mundo que no son mudos o “sin voz”: “son capaces de comunicar una gama significativa de afectos a partir del uso crítico de las variaciones en los modos sensoriales (vocal, expresión facial, imagen visual, gestual e, incluso, olfativo)”. Entonces, el desafío en cuestión que nos propone Willet no es “darle voz al subalterno” sino reconocerle su voz, aunque no podamos comprenderla, y en ello va aceptar la agencia del animal no humano.

La maravillosa provocación que asume la autora de ubicar a los animales no humanos en un plano distinto al que suelen ser situados desde el sentido común, y el logrado esfuerzo de vincular teorías y autores de diversos campos de saber para sustentar su propuesta, hacen de este libro una lectura obligatoria para quienes estén interesados en explorar ideas emergentes y no convencionales para reflexionar en torno a la ética interespecies no antropocéntrica.



## INTRODUCCIÓN

**Nuevos ideales de pertenencia y orígenes africanos de la convivencia interespecies**

*Es mejor ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio, o el cerdo, tienen una opinión diferente, es porque lo único que conocen es su lado de la ecuación.*

**John Stuart Mill, Utilitarismo**

*Desearía tener una cola y poder mover las orejas.*

**Mark Bekoff, La vida emocional de los animales**

“La guerra de baja intensidad ha estado violentando por décadas a África, India y partes del sudeste asiático”, reporta el escritor Charles Siebert en el *New York Times* luego de volver del parque nacional Reina Elizabeth de Uganda.<sup>2</sup> Adolescentes solos o en bandas han estado atacando asentamientos y destruyendo plantaciones en retaliación por los asesinatos de sus familiares y la destrucción de sus tierras tribales. Los bribones que han estado aterrizando los parques africanos y las junglas no son los jóvenes huérfanos del Ejército de la Resistencia del Señor, esos niños que han sido secuestrados y obligados a formar parte de los rebeldes ugandeses. Sin embargo, al igual que los niños soldados, ellos también están atrapados en un espiral de destrucción y

---

<sup>2</sup> Charles Siebert, “An Elephant Crackup?” *New York Times*, 8 de octubre de 2006. Agradezco a Kelly Oliver por llamar mi atención sobre este artículo fundamental.

auto-lesiones generados por décadas de violencia. Están entre los últimos sobrevivientes de los elefantes de Uganda. El número de elefantes disminuye rápidamente, y estas criaturas se acercan a la extinción en algunas regiones, algo que es alarmante y, aun así, no resulta sorprendente. Lo que sí causa sorpresa y escalofríos es lo mucho que las respuestas de los grupos de elefantes ante la amenaza de su fin se asemejan a las humanas.

Estas extrañas similitudes han sido documentadas por la Dra. Evelyn Lawino Abe, refugiada ugandesa y etóloga educada en Cambridge, que ha sobrevivido a la masacre que sufrió su pueblo, los Acholi, y que fue testigo directo de la destrucción de la familia y de la infraestructura comunitaria tanto para humanos como para elefantes.<sup>3</sup> La guerra de baja intensidad crónica que afecta a los elefantes es solo una pequeña parte del biopoder que se desató desde que los humanos desarrollaron grandes sociedades basadas en la agricultura y con gobiernos estatales unos cinco mil años atrás, en medio de la revolución del Neolítico.<sup>4</sup> Desde entonces, las poblaciones humanas han

---

<sup>3</sup> Dr. Evelyn Abe, 11 de junio de 2012, <http://blackstarnews.com/news/135/ARTICLE/8279/2012-06-11.html>.

<sup>4</sup> Dussel rastrea los orígenes de la ética desde la revolución neolítica. Su objetivo liberador de los comunitarismos alternativos se basa en una crítica al sistema mundial actual. Ver Enrique Dussel, *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion*, trad. Eduardo Mendieta, Camilo Pérez Bustillo, Yolanda Angulo y Nelson Maldonado-Torres (Durham: Duke University Press, 2013), especialmente la introducción, 1-52. Ver también su crítica a las estrechas interpretaciones norteamericanas del comunitarismo, 77-84.



aprendido a convivir en grupos cada vez más grandes y a vivir como tantas otras especies ultra sociales (avispa, hormiga, abeja, termita y rata topo lampiña) en las que los miembros del grupo no pueden conocerse personalmente entre sí. Actualmente, vivimos de manera aún más impersonal, separados de otras comunidades y, aun así, estamos notoriamente interconectados. En las últimas décadas, una globalización conducida por la tecnología generó la clásica pregunta filosófica; pero, dado su alcance interespecie, esta vez ha surgido con una urgencia sin precedentes y un significado nada claro: ¿Cuál será la base para una vida en común? El trabajo de etólogos como la Dra. Abe, que están recuperando conocimientos sobre comunidades interespecies de sociedades africanas de pequeña escala, se une al movimiento más grande de científicos, filósofos y activistas que buscan formas alternativas de pertenencia entre los animales humanos y no humanos. Este libro, como una aventura especulativa sobre ética social y política, elabora un entendimiento amplio tomando elementos del vasto mundo de los movimientos intelectuales y sociales en el contexto de nuestra era sin precedentes para proponer ideales transespecies de comunitarismo y paz cosmopolita.

La ética comunitaria ha sido dejada de lado por los humanos progresistas y modernos que son, primero y principal, definidos como individuos. Como tales, nosotros los humanos modernos, experimentamos nuestras vidas como predominantemente separadas de los lazos comunales y ancestrales. Peor que irrelevantes, los modismos comunitarios no

modernos de pertenencia y vida común generan sospechas de un racismo retroactivo basado en el Estado o de un nacionalismo cultural y religioso. Contra esas amenazas, la teoría moral moderna apoya al individuo autónomo, de quien se espera que se haga cargo de su propio bienestar ejercitando la capacidad de hacer elecciones racionales basadas en los principios generales de la equidad. Algunos aspectos de la autonomía racional pueden encontrarse en la filosofía clásica de la Grecia antigua y los filósofos helénicos, lo que no es sorprendente debido al surgimiento de grandes ciudades Estado e imperios en ese período. Sin embargo, el individualismo atómico modernista emergió y se intensificó en las eras capitalistas, capitalistas tardías y neoliberales. Bajo esas condiciones, la interdependencia, aunque ampliamente reconocida por la teoría moral, queda en posición secundaria como algo relacionado con lo afectivo; y los lazos sociales juegan, como mucho, un rol de apoyo para el emprendedurismo profesional, corporativo y para la vida estatal. Del complejo conjunto de normas éticas y prácticas sociales que le prestan a las comunidades su textura afectiva y sus historias biosociales –incluyendo la reciprocidad del juego, la tragedia de la hbris intergeneracional, la retribución, el perdón, el consuelo y las ceremonias festivas de reconciliación, de belleza moral y de compasión sublime– solo una forma relativamente atenuada de reciprocidad (un estilo pobre tipo “toma y daca” de intercambio) toma un lugar central en la teoría moral desde su capitalismo y hasta la reciente aplicación neoliberal. En la actualidad, las nuevas tecnologías de medios y

las redes sociales (Twitter, Facebook, Instagram, etc.) prometen recargar las redes comunales. Sin embargo, presionados por la cultura del emprendedurismo, los nuevos medios sociales podrían alejar más a los humanos del ethos comunitario que caracterizó a nuestra especie como a los elefantes y otros mamíferos por miles de años, al menos hasta el surgimiento de las sociedades de gran escala con la revolución del Neolítico.

Con la creciente atomización humana, la teoría moral relega las prácticas sociales ancestrales de una vida ética a las esferas religiosas y personales, a las dimensiones imaginarias de las artes catárticas o del entretenimiento cómico, al jubileo bíblico o a la sangha budista, y a los sueños utópicos de los anarquistas sociales y de los movimientos de liberación tercermundistas. En el contexto posterior al 9/11, las burocracias estatales y corporativas reinterpretan la confrontación política honesta como espionaje o terrorismo criminal y, alentando olas de pánico masivo y sueños difusos de consumismo, desarrollan verdaderos conglomerados aterrorizantes de poder. Aun así, la reemergencia de fuentes de sabiduría política de Uganda, y de otras regiones de África y el mundo, están desafiando la teoría moral moderna en su entendimiento de las sutilezas de la sociabilidad (nuestra y de las de otras especies). Estudios documentados atestiguan no solo las trágicas implicancias de los lazos sociales resquebrajados entre los elefantes sino también entre los animales y los trabajadores humanos explotados en nuestros laboratorios, granjas industriales y parques temáticos corporativos. Paradójicamente, los humanos modernos están

reaprendiendo acerca de los lazos comunitarios de nuestros ancestros a partir de la destrucción de estas relaciones en otras especies.

En un vívido retrato de la devastación, publicado en el artículo *Elephant Break-up* en la revista *Nature* (2005), que generó la atención nacional a partir de un artículo de Siebert en la revista de *New York Times* (2006), y que luego fue desarrollado en el libro *Elephants on the Edge* (2009), la psicóloga Gay Bradshaw nos alerta sobre el terror que destruye almas que experimentan los elefantes huérfanos.<sup>5</sup> Ella trabaja sobre este terror a partir de teorías del trauma y del apego, teorías originalmente diseñadas para explicar el comportamiento humano. Parece ser que se necesita una aldea para criar a un niño, tanto entre elefantes como entre humanos. El desarrollo de los elefantes está conducido por un deseo de pertenecer socialmente, como los teóricos del apego establecieron para los monos Rhesus y los infantes humanos décadas atrás.<sup>6</sup> Individuos que de otra manera estarían sanos sufren del trauma que les produce la disrupción de lazos particulares que los mantiene juntos en una red social. El ataque sistemático contra los mayores, como ocurre con la caza furtiva de elefantes, destruye la estructura comunal, que para estas criaturas es casi como el aire del que viven, el elemento

---

<sup>5</sup> G. A. Bradshaw, Allan N. Shore, Janine L. Brown, Joyce H. Poole y Cynthia J. Moss., "Elephant Breakdown," *Nature* 433 (2005): 807; y G. A. Bradshaw, *Elephants on the Edge: What Animals Teach Us About Humanity* (New Haven: Yale University Press, 2009).

<sup>6</sup> Sobre el desarrollo de la teoría del apego a través de experimentos con monos rhesus, ver Bradshaw, *Elephants on the Edge*, 46-47.

clave de sus vidas sociales. Cuando los elefantes huérfanos pierden a sus mayores, que son los que sostienen a los jóvenes y los educan en su cultura, reaccionan como podríamos esperar que lo haga cualquier grupo de adolescentes abandonados y traumatizados. Desorientados y desconectados, estos machos rebeldes de involucran en crímenes sociales –acosando a elefantes hembras mayores, montando y asesinando a rinocerontes y auto lesionándose– conductas hasta ahora desconocidas para la especie.<sup>7</sup>

Reflexionando sobre esta violencia desgarradora, Bradshaw explica el crimen “deliberadamente injurioso” como “algo más que un acto de agresión”.<sup>8</sup> El crimen de estos machos adolescentes no es el resultado de alguna fuerza bruta animal. Los elefantes, en un nivel elemental, no son salvajes. No están poseídos por un deseo de muerte. Es el “incumplimiento relacional” y el “rompimiento del tejido social” entre las tribus lo que desencadena la enfermedad social en sus sociedades y pone en funcionamiento un espiral ascendente de muerte emocional y social.<sup>9</sup> Tampoco se recompone el tejido social con el proceso de maduración. La maduración no es separación; es lograr la conexión con la vida en comunidad, la base de la vida ética. Nodos vivientes, sensibles y pensantes en redes encarnadas de sensibilidades superpuestas y comunicación, los elefantes son, como los humanos, “criaturas profundamente sociales. Un grupo

---

<sup>7</sup> Ibid. 86, xvi.

<sup>8</sup> Ibid., 67.

<sup>9</sup> Ibid., 67.

de elefantes es, en esencia, un masivo elefante incomprensible: un vínculo de alguna forma relacionado de manera débil y aun así intrínsecamente interconectado, un organismo tensor”<sup>10</sup>, escribe Siebert.

Las redes sociales de los elefantes establecen más que meras analogías entre las sociedades humanas y las de elefantes. Redes de sintiencia y de discursos entrelazan a las dos especies en el ethos biosocial de los ancestros comunes y de los hábitats compartidos. Bradshaw caracteriza a esta confluencia de registros que ella y otros han documentado en los parques nacionales de Uganda como una “psique transespecies” que todavía es pobremente entendida por la ciencia.<sup>11</sup> Aun así, las historias de comunidades inter-especies están plagadas de un malestar y una destrucción provocadas por la venganza auto-destructiva hedionda de lo que las artes dramáticas han descrito por mucho tiempo como un pathos trágico. Como en un drama antiguo, los ataques contra individuos reverberan en las familias y comunidades, deshaciendo redes de confianza e interacción amistosa. En los parques nacionales de Uganda, la trágica generación de pathos comunal -de sufrimiento comunal y de fuerzas autodestructivos- no es solo un dispositivo de ciencia ficción. Es real. Como se muestra en la tragedia pre clásica, la destrucción causa estragos por generaciones a través del trauma

---

<sup>10</sup> Bradshaw et al., “*Elephant Breakdown*,” 4.

<sup>11</sup> Ibid., 10.

repetido hasta que los lazos vitales han vuelto a regenerarse o son reparados.<sup>12</sup>

La filosofía moral tiene mucho que aprender de la antigua sabiduría tradicional acerca de los peligros de la ruptura relacional y del pathos que maldice a las especies interdependientes. Hasta el pasado reciente, sociedades humanas pequeñas y de elefantes pasaban sus prácticas éticas a las nuevas generaciones y esto permitía la cohabitación. Estas prácticas casi se han perdido con la modernización. Bárbara Smuts, quien vivió durante años con los babuinos salvajes y los chimpancés en África del este, sospecha que “el entendimiento mutuo... entre la gente y al menos algunos de nuestros vecinos no humanos fue común durante nuestro tiempo como cazadores y recolectores, lo que constituye el 99 % de nuestra historia como especie”.<sup>13</sup> Después de décadas de colonización, caza ilegal, caza de trofeos y guerras civiles, con los más grandes como blanco de la muerte, los humanos modernos hemos olvidado cómo vivir con otros animales. ¿Los elefantes desplazados también se están convirtiendo en modernos? En su reflexión sobre estas tragedias interespecies, Abe, Bradshaw y Smuts creen que las prácticas ancestrales podrían revelar un camino para salir de la guerra

---

<sup>12</sup> Noelle McAfee ofrece un relato psicoanalítico del impacto del trauma trágico en la esfera pública humana y una base para su reparación en *Democracy and the Political Unconscious* (New York: Columbia University Press, 2008). Su relato se basa en una noción de "trabajar a través de" que podría ampliarse para la ética entre especies.

<sup>13</sup> Véase también Bárbara Smuts, "Encuentros con animales", *Journal of Consciousness Studies* 8 (2001): 302.

crónica de la modernidad contra los otros animales, de la cual uno de sus momentos se mide estadísticamente como el “Conflicto entre humanos y elefantes”. El comunitarismo multiespecie de estas prácticas ancestrales fijan las bases para reflexionar sobre una ética posmoral y poshumanista.

### **Desafiando la excepcionalidad humana: de la sabiduría ancestral a la ciencia rebelde y los ideales poshumanistas**

En este libro exploramos la ética poshumanista y cosmopolita de agencias alternativas y de pertenencias múltiples dentro y a lo largo de la especie humana y de las no humanas.<sup>14</sup> Los capítulos concluyentes, 4 y 5, ofrecen un marco filosófico parcial y tentativo para una ética interespecie, guiada por el comunitarismo preclásico anarquista de las sociedades de pequeña escala y por modelos de redes en nodo de la biología y la neurociencia. Estos modelos exponen capas transespecies de agencia subjetiva y presubjetiva y normas comunales de reciprocidad, perdón, reconciliación y paz espiritual. Las concepciones modernas y humanistas de un yo autónomo y, en gran parte, sus revisiones actuales a partir de la idea de autonomía relacional, consignan las normas biopsicosociales de las relaciones inter e intraespecies a condiciones de fondo que

---

<sup>14</sup> Sobre el significado ético de los "ideales" en el contexto del escepticismo postestructuralista, ver Drucilla Cornell, *Defending Ideals* (New York: Routledge, 2004).



aportan a la maduración del individuo (típicamente restringido al humano) y a los procesos secundarios y estrategias para la justicia social. Estas normas sociales modernas asumen que los sujetos morales están estructurados de manera homóloga en lugar de ser fundamentalmente diferentes en sus modos de agencia de interacción, estilos bioculturales de subjetividad y grado de complejidad de sus relaciones biosociales.

Gran parte de la ciencia moderna ha reflejado las mismas ideologías de excepcionalidad humana. Las teorías que descansan en las metáforas del espejo –como en la medida de la conciencia de uno mismo a partir del test de auto-reconocimiento en un espejo y la teorización de la empatía a través de las neuronas espejo o de la similitud en sentido abstracto– refuerzan de manera inadvertida los modelos atomistas del individuo como delimitado y separado antes que armonizando con, o interrelacionado con otros en una red biosocial con sus flujos de energía más grandes (capítulos 3 y 4). Como si fuera poco, las criaturas que fracasan en sus medidas de egoísmo –medidas basadas en ideologías humanistas y legalistas– son sentenciadas a un estatus moral inferior y a condiciones de confinamiento solitario o tortura en los laboratorios de investigación y en el sistema de producción de alimentos. La dinámica opresiva de estos sistemas de investigación y producción de alimentos, que hace que los animales esclavizados estén socialmente desconectados, no tengan amigos psicológicos y sean políticamente débiles, se desvanece de la visión del consumidor. Incluso los trabajadores por los derechos humanos y de los

animales, dado su enfoque, limitado y negativo, en aliviar el sufrimiento de los animales, pueden perder de vista las complejas formas biosociales de solidaridad requeridas para una existencia significativa como participantes, si no ciudadanos, de comunidades multiespecie (Sue Donaldson y Will Kymlicka). Un enfoque poshumanista se aventura más allá de los binarios modernos y posmodernos, tal como en la solidaridad con la aceptación "freak" o nietzscheana, para involucrar a agencias simbióticas de múltiples capas y comunidades biosociales. Los animales sociales desean una conectividad significativa para poder vivir en un mundo que no les sea indiferente.

La falta de atención posmoderna a las agencias y comunidades biosociales de los animales sociales hereda sus debilidades del pensamiento europeo moderno y clásico. Cualquier reconocimiento del florecimiento de animales no humanos ha sido marginal entre los pensadores canónicos de la teoría moral europea moderna o clásica, con la excepción de Jeremy Bentham. La apelación de Bentham a la capacidad común de sufrimiento proporcionó la justificación filosófica central para los movimientos sociales contra la crueldad hacia los animales durante los últimos dos siglos.<sup>15</sup> Sin embargo, su enfoque utilitarista de la ética oscurece los modos de la agencia animal (y humana) y la vida social al reducir el enfoque de la preocupación moral hacia la sintiencia, o incluso hacia los

---

<sup>15</sup> Sobre el papel del utilitarismo en los movimientos por los derechos de los animales, ver Susan J. Pearson, *The Rights of the Defenseless: Protecting Animals and Children in Gilded Age America* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 9.

estados negativos y los rasgos pasivos de la vulnerabilidad y el sufrimiento. La suposición incuestionable de que el lenguaje y la razón caracterizan a los seres humanos como animal moral o especie superior bloquea la del tratamiento serio de la agencia animal, la inteligencia social y la vida comunitaria que los forma a ellos y a nosotros juntos.<sup>16</sup> El prejuicio contra los animales "no racionales" suena alto y claro en la réplica de John Stuart Mill: "Es mejor ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio, o el cerdo, tienen una opinión diferente, es porque lo único que conocen es su lado de la ecuación".<sup>17</sup> Irónicamente, el mismo prejuicio que otorga un estatus moral superior al humano "racional" sobre el animal no nos deja arribar a la base biosocial del florecimiento humano. Es posible que no podamos comunicarnos con nuestros conciudadanos y compañeros de trabajo con un movimiento de la cola o un movimiento de las orejas. Pero, al igual que el cerdo y el payaso, nosotros también somos la quintaesencia de los animales sociales.

Desde los años sesenta y setenta, los posestructuralistas, inspirados por Jacques Derrida y Michel Foucault, han puesto de manifiesto la incapacidad de la razón o del lenguaje para proporcionar un fundamento fiable a las reivindicaciones éticas y

<sup>16</sup> Para la respuesta de Peter Singer a Frans de Waal y, en particular, su énfasis en el papel de la razón, ver Peter Singer, "Morality, Reason, and the Rights of Animals", en *Primates and Philosophy*, ed. Stephen Macedo y Josiah Ober (Princeton: Princeton University Press, 2006), 140–160.

<sup>17</sup> John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Chicago: University of Chicago Press, 1906).

de conocimiento. Los modos abstractos de razonamiento y las categorías lingüísticas heredadas imponen con demasiada facilidad sesgos o prejuicios hacia los demás en lugar de abrirnos a escucharlos y responder a ellos. Liberados de la estrecha teoría moderna gracias a los posestructuralistas, los poshumanistas dieron el siguiente paso y comenzaron a utilizar la crítica de la razón y el lenguaje para desafiar al excepcionalismo humano. ¿Por qué una especie, la humana, debe servir como estándar para medir las capacidades o determinar el valor moral de todas las demás especies?<sup>18</sup> ¿Las especies que poseen tecnologías de comunicación diferentes o procesos cognitivos alternativos deben ser clasificadas más alto o más bajo de acuerdo a los estándares de una tradición filosófica de pensamiento moral que se ha visto favorecida? ¿No deberíamos, en cambio, reconocerlos a ellos y a nosotros mismos como contribuyentes diversos a las complejas comunidades biosociales de la vida ética?

Durante miles de años, los seres humanos se han encontrado con otras especies en las insípidas condiciones de la

<sup>18</sup> En las tradiciones postestructuralistas o fenomenológicas, ver, por ejemplo, H. Peter Steeves, *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life* (Albany: State University of New York Press, 2006), una antología que anuncia que "el animal es la primera filosofía" (ibid., 13); Ralph R. Acampora, *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body* (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2006); Peter Atherton y Matthew Calarco, eds., *Animal Philosophy* (New York: Continuum, 2004); y ver Matthew Calarco's *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida* (New York: Columbia University Press, 2008); Kelly Oliver, *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human* (New York: Columbia University Press, 2009); y los libros de Sean Meighoo y Ted Toadvine en progreso, entre muchos otros.

domesticación agrícola y, lo que es peor aún, en las condiciones brutales de la cautividad y la producción industrial de alimentos.<sup>19</sup> A medida que se produjeron los trastornos sociales de las sociedades a gran escala, entraron en escena tanto los pensadores de la Era Axial (aproximadamente entre el 800 y el 200 a.C.), como Confucio, Buda, Sócrates, Platón, Aristóteles y los profetas de Israel. Estas figuras, en paralelo con la abstracción acelerada de la existencia cotidiana, establecieron lo que aun hoy persiste como nuestros orígenes filosóficos clásicos.<sup>20</sup> Uno se pregunta qué sabiduría antigua han desplazado.

En los últimos siglos, la industrialización y el capitalismo intensificaron los efectos que la revolución agrícola tiene sobre la estratificación social de los centros urbanos. Los filósofos modernos –cada vez menos conscientes de las comunidades interespecies en comparación con sus antepasados más antiguos– no se han ocupado de las funciones e interdependencias sociales, sino de los sujetos autónomos y los principios abstractos como base exclusiva de la vida moral. Estos teóricos modernos no cuestionan el individualismo atómico y la regulación burocrática atómica característica de las sociedades a gran escala. No fue sino hasta el siglo XX –momento en que tuvo

lugar la mezcla tóxica de la política totalitaria e imperialista con tecnologías penetrantes de poder, vigilancia y dominación–, que un movimiento filosófico, el posestructuralismo, buscó alguna alternativa a la abstracción y homogeneización de la igualdad de la ley moral moderna. Los pensadores posteriores al Holocausto se preguntaban si un eros "heterónimo" o con una dirección diferente podría ser de mayor utilidad que una autonomía individual anclada en el lenguaje y la razón –o logos–, para despertar un sentido de responsabilidad hacia los demás. La "ética de la respuesta", también conocida como "ética de la alteridad", dirigió la atención filosófica, antes centrada en las leyes y en los principios examinados a través de la reflexión solitaria o del argumento racional, hacia el pathos del reclamo que hace el "otro" vulnerable –un "otro" cuya singular identidad deja expuesta la pobreza epistémica del lenguaje y los conceptos–. Como exploraremos en detalle, la ética de la respuesta ofrece una importante reacción a los sesgos racionalistas de la teoría moral moderna, pero aún no ha conseguido generar normas o pautas multifacéticas para las estructuras biosociales expansivas requeridas para una ética interespecies. La ética de la respuesta puede servir para instar a los seres humanos a responder a la alteridad de los animales y su sufrimiento. Pero responder a la alteridad no es sinónimo de convivir con esas otras criaturas. La pregunta es: ¿Cómo podemos mejorar nuestra relación ética con las criaturas no humanas con las que disfrutamos, sufrimos y encontramos significado en los modos evolutivos de copertenencia terrenal y cocreación

<sup>19</sup> Hay un vasto cuerpo de literatura que documenta nuestra injusticia hacia otras especies no sólo en la colonización y sus secuelas en África, sino también en nuestro propio patio trasero. Véase, por ejemplo, el caso Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma* (London: Penguin, 2006); Eric Schlosser, *Fast Food Nation* (New York: Harper Collins, 2005); and Jonathan Safran Foer, *Eating Animals* (New York: Little, Brown, 2010).

<sup>20</sup> Robert N. Bellah y Hans Joas, *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge, Harvard University Press, 2013).

mundana? ¿En qué se basan el comunitarismo y el cosmopolitismo transespecies?

## **Desde la respuesta ética ante el otro vulnerable hasta la llamada y respuesta de las comunidades interespecies**

Originada a partir de las pruebas morales y los trastornos políticos de la Europa del siglo XX, la ética de la respuesta (representada por Emmanuel Levinas, Jacques Derrida y Julia Kristeva, entre muchos otros) ha surgido junto con la teoría moral deontológica (Immanuel Kant) y el utilitarismo (Jeremy Bentham, John Stuart Mill) de la época moderna y la ética clásica de la virtud (Aristóteles) como una cuarta tradición importante en el canon filosófico.<sup>21</sup> Los genocidios del Holocausto y la violencia de la colonización a la que los centros intelectuales y culturales de la Europa moderna prestaron vergonzosamente su apoyo ideológico provocaron una profunda crítica de las tradiciones morales modernas. Por supuesto que podría haberse evitado que las teorías morales europeas se utilizaran para legitimar los crímenes contra los inadaptados, los fenómenos y los tipos infrahumanos que no eran reconocidos como racionales y plenamente humanos. Sin embargo, sería difícil negar que estas

---

<sup>21</sup> Para un recuento de las cuatro tradiciones, y el significado y la historia de la ética de la respuesta, véase François Raffoul, *The Origins of Responsibility* (Bloomington: Indiana University Press, 2010). Sobre la ética de la respuesta como ética del eros y el significado del trabajo de Luce Irigaray, ver Tina Chanter, *Ethics of Eros* (New York: Routledge, 1995).

teorías morales carecían de las ideas desgarradoras y de las reflexiones que podrían haber servido para curar los traumas del siglo pasado y para exponer los trágicos puntos ciegos que se repiten en las burocracias y culturas europeas racistas, etnocéntricas y normalizadoras. Después de estos fracasos, y de un profundo examen de conciencia, los posestructuralistas de la Segunda Guerra Mundial no se dedicaron a construir nuevos sistemas de moralidad, sino a despejar el terreno en aras de un enfoque orientado a ver y escuchar las afirmaciones que nos hace un otro dócil, vulnerable y, con demasiada frecuencia, trágicamente turbio. Este otro, cuya "alteridad" u otredad, en su singularidad distinta y única, necesariamente elude las abstracciones y la incomprensión de lo que los europeos han definido como "razonable" o lo "racional", aparece en la obra de Levinas a través del lenguaje figurativo de las Escrituras hebreas como "el extranjero, la viuda y el huérfano".<sup>22</sup> Esta orientación ética posmoral, como una ética del eros en contraste con la ética filosófica moderna o clásica basada en el logos, traslada la atención de la razón autorreguladora y del juicio moral al *pathos* del otro vulnerable. Una respuesta a los reclamos éticos del otro pretendía sustituir no solo a la razón autodeterminante moderna, sino también a la autodisciplina y al auto cultivo de la ética de la virtud clásica como el sitio adecuado para la ética. Para la ética

---

<sup>22</sup> Sobre Levinas, ver Bettina Bergo, *Levinas Between Ethics and Politics* (Dordrecht: Kluwer, 1999), 108; y Claire Elise Katz, "Reinhabiting the House of Ruth: Exceeding the Limits of the Feminine in Levinas," in *Feminist Interpretations of Levinas*, ed. Tina Chanter (University Park: Pennsylvania State University Press, 2001), 145–170.

de la respuesta, la fuente directa y convincente de la obligación no deviene del principio racional, de la preferencia individual o de la virtud del carácter, sino de la atracción abrumadora del otro vulnerable y, en el uso no reductivo y no sexual de este antiguo término griego, resulta erótica.

Si la autonomía, la ley moral y los derechos individuales son elementos clave de la teoría moral moderna, entonces la ética de la respuesta posmoral es una "ética de la capacidad de respuesta", como explica Kelly Oliver en *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human* (2009).<sup>23</sup> Sin embargo, mientras que la formulación original de la ética de respuesta de Levinas ofrecía un profundo desafío al sesgo racionalista de la teoría moral moderna, irónicamente, descartaba a nuestros otros animales por carecer de la suficiente alteridad para el estatus ético. Los modernistas consideraban que los animales eran demasiado diferentes de nosotros como para merecer una consideración moral completa, pero la ética de la respuesta temprana declaraba que los animales no eran lo suficientemente diferentes. Una vez más, los filósofos no habían logrado cruzar la barrera de las especies. Como Oliver analiza en su innovadora crítica, no fue hasta que Derrida puso al posestructuralismo en contra de sus persistentes prejuicios humanistas que los vientos dominantes comenzaron a cambiar y se abrieron caminos para una ética multiespecie de la capacidad de respuesta.

---

<sup>23</sup> Oliver, *Animal Lessons*, 306.

La crítica de Derrida al concepto del yo (o "sujeto") y sus capacidades puso en marcha una ética centrífuga que desenmascararía las artimañas del "carnofalocentrismo" de occidente. Su ataque deconstructivo al carnocentrismo "apunta a la imposibilidad del sujeto soberano del 'yo puedo' de la filosofía occidental. Ya sea que se trate del 'yo puedo' en cuanto al 'yo puedo entrenar a los otros/animales' o al 'yo puedo amar a los otros/animales', que equivalen a lo mismo si el amor se entiende como una cuestión de conocimiento, comprensión, soberanía, individualidad, autonomía, posesión, dominio y ley. Esos valores que son el centro del sujeto cartesiano, sin mencionar los ideales occidentales de ciudadanía, derechos, moralidad y política".<sup>24</sup> La combinación carnofalocéntrica de tradiciones que han venido a marcar a "occidente" se remonta a la clásica metafísica griega de la razón y el lenguaje, logos, como el indicador de un estatus moral superior. Al igual que los animales, las mujeres también han sido asociadas con un estatus moral inferior por la asociación falocéntrica de masculinidad y razón. Una implacable receptividad hacia los demás apunta a resistir cualquier presunción que uno pueda entender y, como consecuencia, juzgar basándose en el último análisis en razones culturales limitadas y pseudológicas. (Recordemos que en el análisis posestructuralista no existe ningún concepto o lógica para la ética o la política que no esté deformada por puntos ciegos y

---

<sup>24</sup> Ibid., 6.

distorsiones epistemológicas).<sup>25</sup> La ética de la respuesta reside en una postura no crítica de generosidad y compasión. Sin embargo, Oliver advierte que el "amor" humano por los animales ha demostrado ser tan disfuncional como la racionalidad cartesiana. Toda ética genuina requiere vigilancia, además de una respuesta abarcativa: "No podemos descansar en nuestra meta de amar o dar... La vigilancia requiere cuestionar nuestra historia, nuestros incentivos, nuestro sentido de nosotros mismos como agentes soberanos en la persecución de estos objetivos".<sup>26</sup>

Sin embargo, y a pesar de su reformulación de la ética de la respuesta –considerada con los animales–, Derrida se mantiene alejado de las declaraciones provocativas y radicales de la ciencia sobre la existencia de un continuo biológico entre el ser humano y los animales no humanos.<sup>27</sup> Miles de años de prejuicios metafísicos –después de la revolución neolítica surgió un abismo entre lo humano y lo no humano– reaparece en el proyecto

deconstructivo de Derrida.<sup>28</sup> En contraste, la sugerencia poco explorada de Maurice Merleau-Ponty, expuesta en sus últimas conferencias sobre la naturaleza, afirma "que la conciencia humana es solo un tipo, tema o estilo de comportamiento entre otros", arriesgando una "extraña continuidad" entre los animales humanos y no humanos.<sup>29</sup> Un enfoque fenomenológico, alguna vez abandonado por los posestructuralistas y su giro lingüístico, nos recuerda que la experiencia ocurre no principalmente a través de las capacidades cognoscitivas y lingüísticas que distinguen a los seres humanos de los demás animales, sino a través de la inmersión corpórea y sensorial en un mundo que parcialmente se comparte.<sup>30</sup>

Merleau-Ponty utiliza metáforas musicales para proponer una "sintonía" entre las criaturas y sus hábitats (o Umwelt, entendido como el mundo perceptivo de una especie).<sup>31</sup>

---

<sup>25</sup> Esta receptividad proporciona una base para superar los sistemas de explotación, que, según Marcuse, son los siguientes *Eros and Civilization*, desde que Platón definió la razón de tal manera que funcionaba para bloquear cualquier preocupación ética por animales o culturas supuestamente irracionales. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (Boston: Beacon, 1974), 110.

<sup>26</sup> Oliver, *Animal Lessons*, 6–7.

<sup>27</sup> Pero para una defensa de la crítica derridiana de la continuidad biosocial, ver Leonard Lawlor, *This Is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida* (New York: Columbia University Press, 2007); sobre esta cuestión, véase también Robert Vallier, "The Indiscernible Joining: Structure, Signification, and Animality in Merleau-Ponty's *La nature*," *Chaismi International* 3 (2001): 187–212.

---

<sup>28</sup> Elisabeth de Fontenay, *Without Offending Humans: A Critique of Animal Rights*, trad. Will Bishop (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012), 9.

<sup>29</sup> Oliver, *Animal Lessons*, 208. La introducción del traductor Robert Vallier a la traducción al inglés de las conferencias de *Nature* indica que las notas de *Nature* comprenden tres conferencias que fueron dadas por Merleau-Ponty en el College de France en 1956–1957, 1957–1958 y 1959–1960. Se publicaron en Francia en 1995, 1996 y 1998.

<sup>30</sup> Ver Renaud Barbaras, "Life and Perceptual Intentionality," *Research in Phenomenology* 33 (2003): 22–38; y David Abram, *Becoming Animal: An Early Cosmology* (New York: Vintage, 2011).

<sup>31</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Nature: Course Notes from the College de France*, trad. Robert Vallier (Evanston: Northwestern University Press, 2003); Ted Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature* (Evanston: Northwestern University Press, 2009), 76–97; David Abram, *The Spell of the Sensuous* (New York: Random House, 1996); David Morris, "Animals and Humans, Thinking and Nature," *Phenomenology and the Cognitive Sciences*



Ofrece una visión romántica de la "melodía de la naturaleza que se canta a sí misma" como un contrapunto seductor a la clásica representación de Aristóteles del universo como un "dios que se piensa a sí mismo".<sup>32</sup> "Ya en el animal, en la ceremonia del amor, el deseo no es un funcionamiento mecánico, sino una entrada hacia un Umwelt de otras criaturas (posible fijación en otros), la comunicación", como indican las notas de la conferencia publicada en forma abreviada.<sup>33</sup> Este mito romántico de un eros primordial (Merleau-Ponty también utiliza el término griego para referirse a un deseo abrumador) evoca las fuerzas oceánicas de un mundo simbiótico y proyecta un origen unificado en el que todas las criaturas son parte de un solo ser.

Pero este mundo de vida onírica no proporciona todas las pautas éticas necesarias para superar el desgarrador drama del conflicto y la alianza interespecies. No explora las capas de subjetividad e intersubjetividad que se encuentran en una sintonía social cómica o en el alcance trágico y político dentro y a lo largo de las comunidades animales. Tampoco pone en primer plano la agencia y la comunicación necesarias para una ética biopolítica de la solidaridad entre los seres humanos y los

animales no humanos. Cualquier romance de sintonía cósmica puede ser espiritualmente regenerativo y políticamente revolucionario (capítulos 4 y 5), pero la política agonística del áspero y agitado campo social de la vida interespecies requiere también un enfoque pragmático crítico (capítulos 1, 2 y 3).

La clave de este enfoque pragmático crítico es el papel de la sintonización –cargada de afecto pero no necesariamente irracional o no cognitiva– para los grupos o asociaciones comunales que componen una red biosocial. Las agencias inesperadas y los poderes comunicativos de las criaturas que pueden compartir hábitats, historias o estructuras comunales que se superponen con otras especies en coevolución apuntan más allá de la generosidad o la compasión hacia una dinámica más ordinaria de "llamada y respuesta". Más que la verticalidad sublime de la respuesta compasiva, la reciprocidad horizontal en este llamado antifonal articula una carga ética en los flujos y reflujos mundanos de las comunidades biosociales. Los patrones musicales y de canto antifonales –muy conocidos en el hip-hop, el blues, el jazz, el góspel y las canciones de trabajo afroamericanas–, tienen una larga historia en las culturas del África subsahariana, donde el ritmo de llamada y respuesta estructura la participación democrática en los coros musicales, la discusión cívica o los rituales religiosos. La percepción ética y política de los patrones rítmicos, tonales o gestuales de la comunicación animal puede tomar como punto de partida otra investigación bien establecida sobre la sintonía afectiva entre los

---

4 (2005): 49–72; Elizabeth Behnke, "From Merleau-Ponty's Concept of Nature to an Interspecies Practice of Peace," en *Animals Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, ed. H. Peter Steeves (New York: SUNY, 1999): 93–116; Vallier, "The Indiscernible Joining."

<sup>32</sup> La frase "la melodía cantando por sí misma" fue tomada de Jakob von Uexküll, "Un paseo por el mundo de los animales y los hombres", *Instinctive Behavior: The Development of A Modern Concept*, trad. y ed. Claire H. Schiller (New York: International Universities Press, 1957), 5–15.

<sup>33</sup> Merleau-Ponty, *Nature*, 225.

bebés y adultos humanos.<sup>34</sup> Las afirmaciones de esta investigación psicológica no pueden resolver las preocupaciones que han alejado a los posestructuralistas de las teorías de la ética y la justicia basadas en la reciprocidad, y que plantean en un enfoque exclusivo en la generosidad o la compasión por el otro o el marginado. Mi intención no es dejar de lado la ética de la alteridad, sino unir el vector vertical de esta ética profundamente cuasi-religiosa y potencialmente revolucionaria, a las prácticas ordinarias y horizontales que generan códigos sociales y expectativas de reciprocidad y justicia dentro de comunidades multiespecie.

Cualquier reubicación comunitaria de la ética de la respuesta en historias y agencias arraigadas en el intercambio comunicativo requerirá de una vigilancia crítica contra los modos de poder imperialista, depredador y neoliberal. Tal y como insisten los especialistas en la ética de la respuesta, la singularidad de otras personas o de criaturas de otras especies llama la atención sobre la necesidad de involucrar a aquellos que todavía permanecemos muy ajenos a nosotros mismos en cuanto a nuestras sensibilidades y bioculturas, y que, en un principio, nos pueden parecer conceptos no solo extraños o intrascendentes, sino también repulsivos o ridículos, e incluso

blancos fáciles de una negligencia o aniquilación mortales. Además, las jerarquías sociales y políticas que estructuran las sociedades humanas y no humanas, distorsionan inevitablemente las percepciones de equidad y desfiguran los registros de la sintonía o de las tecnologías comunicativas. Esto se refiere, sin dudas, a la ética de la respuesta rápida que recurre a la fuerza trascendente de la compasión. Solo a través de la trascendencia de la vida cotidiana se puede responder a afirmaciones éticas extrañas o extravagantes más allá de los significados ordinarios de la comunidad o del apego social.

Sin embargo, la ética ordinaria de la vida cotidiana se encuentra un poco más matizada de lo que se podría pensar. Los estudios de los intercambios de llamadas y respuestas entre adultos y niños demuestran las posibilidades de reciprocidad entre aquellos que son severamente desiguales o no tienen el mismo poder social y de agencia, y que están lejos de la proporcionalidad en cuanto a las habilidades cognitivas y lingüísticas o en cuanto a los motivos y deseos. Esta dinámica social ilustra cómo los humanos adultos pueden interactuar con una criatura infantil que carece de cognición adulta o incluso de un sentido preliminar de sí mismo y que, sin embargo, reafirma sin lugar a dudas condiciones biosociales a las que los adultos pueden o no responder adecuadamente. Estos intercambios sociales entre infantes y adultos apuntan hacia la posibilidad de que existan intercambios comunicativos a través de un rango significativo de especies no humanas.

---

<sup>34</sup> Daniel N. Stern, *The Interpersonal World of the Infant* (Mineola, NY: Basic Books, 1985). Véase también el trabajo en curso de Susan Bredlau sobre los bebés y la fenomenología como "ver con" otro en su artículo inédito "*Husserl's 'Pairing' Relation and the Initial Role of Others in Infant Perception*", presentado en el Coloquio del Departamento de Filosofía de Emory, octubre de 2012.

En particular, David Stern, influenciado por Silvan S. Tomkins, ofrece un análisis concreto del compromiso social en el desarrollo del yo y de la autoconciencia en los bebés.<sup>35</sup> Las características específicas que Stern observa en los encuentros entre adultos y niños también pueden ser vistas como aspectos estructurantes de las interacciones entre especies (capítulo 3). Stern toma prestado del discurso poético el término “correspondencia” para explicar las sintonías de las "proto-conversaciones" no verbales. El término poético resalta la resonancia (sin reflejarlo porque no lo imita) de los significados que se comunican a través de distintos modos sensoriales, como entre un sonido vocal y un gesto físico o un color y un sonido. Las proto-conversaciones pueden ocurrir en el cuerpo por debajo del nivel de conciencia y sin ninguna mediación necesaria a través de la cognición o lenguaje humano adulto. Estos patrones bien observados establecen una base para la comunicación entre especies y, por lo tanto, para la relación ética sin asumir la presencia del lenguaje humano y del pensamiento conceptual o incluso de lo que nosotros, los humanos adultos modernos, probablemente llamaríamos un yo.

La poética multimodal de la sintonía social no se basa en el reflejo, la mímica o la identidad compartida entre los interlocutores de la conversación y, por lo tanto, sirve para dar cuenta de aspectos de la comunicación interespecies y de la perspectiva compartida más allá del delgado adhesivo social de

---

<sup>35</sup> Stern, *The Interpersonal World of the Infant*, 56–7.

la empatía mimética o de la fría razón que componen la teoría moral moderna.<sup>36</sup> La fórmula moderna de la razón, con o sin empatía, contribuye, pero no basta, para mantener unidas a las sociedades complejas. Además, el binario recurrente de emoción versus razón refuerza otros binarios relacionados como, por ejemplo: sujeto versus objeto, activo versus pasivo, uno mismo versus otro, individuo versus comunidad. El capítulo 4 argumenta que la metáfora del espejo –central para las teorías modernistas de la empatía, así como para los tropos científicos y filosóficos convencionales de auto-reconocimiento– debería ser reemplazada por metáforas de sintonía y resonancia. Las metáforas de sintonía, tal como las usan los fenomenólogos, rompen con el cartesianismo que persiste en los binarios de sujeto activo/objeto pasivo y de igualdad/diferencia de la modernidad.

Cuando el niño y el adulto participan en un canto y una danza de un intercambio juguetón o de una lucha irritada, uno de los miembros de la pareja no se limita a imitar u observar al otro como un cuasi-objeto. La interacción social se abre a medida que cada uno siente su camino en la experiencia del otro y responde a través de su propio estilo singular. Los encuentros con otras personas no se experimentan ontológicamente como intrusiones abruptas y discontinuas con un niño originalmente asocial, pre

---

<sup>36</sup> Para un relato más completo de la sintonía ética, véase Cynthia Willett, *Maternal Ethics and Other Slave Moralities* (New York: Routledge, 1995). La noción de sintonía social es útil para romper con las concepciones reflejantes y narcisistas de la subjetividad humana en el psicoanálisis y la psicología empírica.

lingüístico, desorganizado o narcisista y animalista (como lo han asumido los posestructuralistas, los modernistas y los filósofos clásicos en toda la tradición occidental).<sup>37</sup> Para los animales sociales, estos encuentros sociales cotidianos no funcionan para llamar la atención ("clamar" o "interpelar" en términos posestructuralistas) al infante asocial, previamente o hipotéticamente animalista, sobre el mundo exclusivamente humano del lenguaje, la intersubjetividad y la alienación social. Los encuentros entre animales sociales, con o sin lo que los humanos llaman lenguaje, no son procesos esencialmente alienantes que introducen un abismo de alteridad o una brecha ontológica entre el ser humano y el otro. La vibración (por tomar prestada una locución de la cultura africana) de "llamada y respuesta" vive en la dinámica consonante o disonante de los intercambios comunicativos. A través de esta vibración, el animal –tal vez– no verbal, pero profundamente social, puede ser

---

<sup>37</sup> Judith Butler y Athena Athanasiou exploran un relato rico pero, quizás, problemático de la alienación ontológica en *Dispossession: The Performative in the Political* (Malden, MA: Polity, 2013). Esta desposesión parecería afectar sólo a los seres humanos y, por lo tanto, reclamar una discontinuidad radical entre la naturaleza y la cultura o entre los reinos animal y humano. La investigación sobre la sintonía afectiva y algunos deseos prosociales en niños y animales sociales generalmente sugieren que el sujeto moral o el ser humano no es necesariamente melancólico o de otra manera alienado, y que la materia corporal de la madre no es o no debería ser necesariamente considerada como abyecta. Los niños, los cuerpos y las situaciones varían. Sospecho que la tesis de la desposesión original obstaculiza los intentos de llevar a cabo el llamado de Butler y Athanasiou a nuevos modismos de la comunidad, que podrían hacer uso de las afirmaciones prosociales de las normas de la comunidad junto con las críticas de las normas autoritarias o desiguales existentes.

vulnerable (como el infante), pero es capaz, no obstante, de señalar deseos. La comunicación de afectos puede ser creativa y expresiva de sensibilidades divergentes, y establece un proceso vital para reivindicar la agencia y exigir reconocimiento y respuesta. La llamada y la respuesta (más centralizada que la autonomía autolegislada o la vulnerabilidad dependiente) deben entenderse como el trazado de la dinámica cotidiana de la ética biosocial.<sup>38</sup>

Este entendimiento, extraído de la teoría del desarrollo infantil y de estudios fenomenológicos de la sintonía afectiva, es crucial para comprender la comunicación entre especies. Si nosotros, los primates humanos, asumiéramos que la sonrisa de un mono refleja la función de la nuestra, perderíamos la oportunidad de relacionarnos con esta criatura más allá de lo

---

<sup>38</sup> En el énfasis en la corresponsabilidad de uno mismo más que en la dependencia agencial, mi objetivo es ampliar la base de la ética política más allá de las modernas concepciones liberales de la autonomía y la dependencia, incluso tan ricamente desarrolladas como en la noción de ciudadanía animal de Sue Donaldson y Will Kymlicka en *Zoopolis* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 109. Sobre esta base, no abordaría los derechos de los animales a través de concepciones liberales de la autopropiedad inviolable, sino, en términos más generales, con libertades negativas basadas en la libertad social (de modo que la reconciliación, la reciprocidad lúdica y la solidaridad decentren y recontextualizan las nociones liberales de autopropiedad y las formulaciones abstractas modernas de las obligaciones). No veo cómo evitar tratar el comportamiento depredador y parasitario como aspectos ordinarios de la vida en lugar de como condiciones de emergencia; aunque, sin duda, la agricultura industrial y la crueldad hacia los animales no son justificables. El Capítulo 1 se abre con una discusión sobre el desafío y la solidaridad multiespecífica, no la dependencia animal, para reconocer la plena agencia social de otras especies frente a la dominación y la explotación.

sentimental, reflejando proyecciones de estilos humanos y afectando a esta otra especie. El primatólogo Frans de Waal explica de manera provocativa los peligros de un "antropomorfismo" desinformado, distinto de un "antropomorfismo" informado:

Naturalmente, debemos estar siempre en guardia. Para evitar hacer interpretaciones tontas basadas en el antropomorfismo, uno siempre debe interpretar el comportamiento animal en el contexto más amplio de los hábitos y la historia natural de una especie. Sin experiencia con primates, uno podría imaginar que un mono Rhesus que nos sonríe debe estar encantado, o que un chimpancé que corre hacia otro con gruñidos fuertes debe tener un estado de ánimo agresivo. Pero los primatólogos saben, gracias a muchas horas de observación, que los monos Rhesus muestran sus dientes cuando son intimidados, y que los chimpancés a menudo gruñen cuando se encuentran y se abrazan. En otras palabras, un mono Rhesus sonriente expresa sumisión, mientras que el gruñido de un chimpancé a menudo sirve como saludo. Un observador cuidadoso puede así llegar a un antropomorfismo informado que difiere de las extrapolaciones del comportamiento humano.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Frans de Waal, "Are We in Anthropodenial?" *Discover* 18 (1997): 50–53.

Una metáfora romántica que retrata una original inmersión animal en un mundo onírico de armonía musical evoca el espectro de lo que los psicoanalistas tradicionales llamarían un narcisismo primario. En su mayor parte (aunque no necesariamente en todos los casos), este espectro puede ser más bien una proyección que algo real. Bien puede explicar los flujos de energías y las experiencias místicas (capítulo 4), pero no da rienda suelta a los deseos conflictivos y a los ritmos sincopados que regularmente hieren a las sociedades animales. Nuestro día a día no presenta ordinariamente a los seres humanos y a otras especies como iguales, sino como agencias subjetivas distintas en incómodas alianzas que tienen lugar en redes de hábitats que se superponen y terrenos en disputa. El enfoque fenomenológico de Merleau-Ponty puede carecer de perspectivas específicas sobre la ética de la política animal,<sup>40</sup> sin embargo, su atención a las metáforas musicales prepara el escenario para un comunitarismo multiespecie con anhelos cosmopolitas.

---

<sup>40</sup> Ralph Acampora argumenta que mientras que Merleau-Ponty proporciona pistas sobre cómo desarrollar una ética multiespecífica, no reconoce ni desarrolla tan plenamente como podría el hecho de que los animales no humanos pueden ser fuentes de significado por derecho propio. Ver Acampora, *Corporal Compassion*, 15. Si encontráramos fuentes de significado que se superponen a través de las especies resuena con los objetivos más profundos, aunque quizás subdesarrollados, de la fenomenología de Merleau-Ponty, entonces el tipo de enfoque que yo tomo en este libro podría decirse que es fenomenológico y está alineado con el trabajo fundamental de Acampora. Un argumento similar podría hacerse en relación con una alianza con otras tradiciones importantes, en particular el pragmatismo de John Dewey y la teoría crítica de Marcusean, así como el trabajo de anarquistas feministas contemporáneas como Donna Haraway.

El enfoque crítico y pragmático de la ética diversa sobre la vida cotidiana se nutre no solamente de enfoques fenomenológicos y posestructuralistas, pasando por extrañas relaciones de parentesco y vulnerabilidades animales (David Abram, Ralph Acampora, Matthew Calarco, Leonard Lawlor, Eduardo Mendieta, Kelly Oliver, Peter Steeves, Chloë Taylor, Ted Toadvine, Cary Wolfe), sino también del enfoque de la ética poshumana (Rosi Braidotti) inspirada en Nietzsche.

## De “devenir animal” a afectar las nubes de las redes biosociales

"Devenir animal" (título original en inglés: *Becoming Animal*) es, para los pos-nietzscheanos Gilles Deleuze y Felix Guattari y para la eticista poshumana Rosi Braidotti, el camino para salir de una limitada cultura capitalista de la vida moderna abstracta. La vida moderna, sostienen estos incitadores, está atrapada en lo que teóricos críticos freudomarxistas anteriores, como Herbert Marcuse, diagnosticaron como ciclos emocionalmente agotadores de una compulsión al trabajo impulsada por la culpa y del encanto del consumidor por el placer fácil de poseer y jugar con las cosas. Deleuze y Guattari actualizan la crítica exponiendo los nuevos ardides del capitalismo para restringir la producción de deseos a las relaciones de propiedad privada y a los apegos melancólicos de las máquinas de

productividad.<sup>41</sup> Esta crítica suena como una advertencia en contra de amoldarse a los hábitos de trabajo y a las estructuras de la personalidad a través de las cuales los ciudadanos del mundo hiperdesarrollado son formados como sujetos productivos y valorados, quizás, pero crónicamente ansiosos. Por el contrario, estos osados pos-nietzscheanos abren la perspectiva de separar el eros polimorfo de la estructura, organización y jerarquía de la peor manera. Esperan un curso de vida alternativo, uno en el que nos movamos con los animales hasta sus zonas de intensidad.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Gilles Deleuze y Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. Brian Massumi (Minneapolis: *University of Minnesota Press*, 1987), 233. Sobre el superávit en contraste con la represión básica, ver Marcuse, *Eros and Civilization*, 35. Sobre la "desublimación represiva" como una gratificación inmediata donde el uso social de la energía libidinal reduce lo erótico a lo sexual en aras de la dominación, ver Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: *Beacon*, 1964): "Por ejemplo, compara el hacer el amor en un prado y en un automóvil... En el primer caso... el entorno participa e invita a la catexis libidinal y tiende a ser erótico. La libido trasciende más allá de las zonas erógenas inmediatas, un proceso de sublimación no represiva. En contraste, un ambiente mecanizado parece bloquear tal auto-trascendencia de la libido. Impulsada en el esfuerzo por ampliar el campo, o gratificación erótica, la libido se vuelve menos 'polimorfa', menos capaz de los erotismos más allá de la sexualidad localizada, y esta última se intensifica... Disminuyendo así la energía erótica e intensificando la energía sexual" (73). Mientras que en este proyecto, en contraste con el enfoque psicoanalítico de Marcuse, me baso en estudios de desarrollo infantil y dejo el darwinismo, sugiriendo que el eros infantil es social en su origen, el proyecto político más amplio de Marcuse de transformación social sigue siendo profundamente relevante."

<sup>42</sup> Deleuze y Guattari, *A Thousand Plateaus*. Ver también Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Malden, MA: *Polity*, 2013), para una lectura del continuum naturaleza-cultura de la misma manera. Aunque Braidotti plantea la necesidad de un nuevo idioma de



Donna Haraway, sin embargo, no está asombrada por estas payasadas de animales, y en parte por una buena razón. En su libro *When Species Meet* explica que el abandono imprudente y bohemio de los confines de la sociedad cotidiana nunca explica de hecho ningún encuentro real con otras especies.<sup>43</sup> Deleuze y Guattari tratan el tótem de la animalidad como un incentivo, si no para convertirse en nativos, al menos para encontrar capas de existencia que perturben las trampas sociales. Ellos esquematizan estas perturbaciones en energías preedípicas polimorfas que se dice que alimentan el deseo animal, pero que, de hecho, como incluso ellos admiten, tienden hacia fuerzas impersonales de destrucción y muerte. Si Freud no veía salida a las estructuras culturales y de personalidad represivas para contener estos impulsos brutales en aras de la "civilización pacífica", Deleuze y Guattari encuentran en los impulsos de la muerte una experiencia salvajemente liminal que amplifica la intensidad de la vida (sub)humana. La crítica de Haraway a Deleuze y Guattari es central para la ética interespecies, tanto como el encuentro y la convivencia con una alteridad real. Sin embargo, las intensidades del afecto debajo, al lado y por encima del yo o del sujeto abren caminos, no solo para perturbar a la

---

comunidad, todavía no ofrece este idioma. Braidotti afirma las intensidades entre los seres vivos y las máquinas inteligentes, pero estas intensidades parecen hablar más de los niveles de energía que de la relación ética y la comunidad.

<sup>43</sup> Donna J. Haraway, *When Species Meet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

subjetividad y a la sociedad, como pensaban Deleuze y Guattari, sino también para aprovechar su núcleo biosocial.

"Afectos", en contraste con "sentimientos" o "emociones", aquí se refiere a olas que arrasan con el campo biosocial, y no a propiedades o estados interiores para unir a sujetos o a cuerpos no porosos.<sup>44</sup> La risa contagiosa, la rabia o el pánico pueden ser presubjetivos, pero no son fenómenos asociales. Estos afectos funcionan como señales biosociales y dan forma al deseo (eros) de apego y a las redes sociales; dan cuenta de aspectos del trauma que pueden perturbar las relaciones entre especies a través de individuos y generaciones, como se observa en la sociedad de elefantes. En los hábitats interespecies, las olas de afecto, para bien y para mal, se propagan a través de redes refractadas de campos biosociales conceptualmente inconmensurables, pero que sin embargo responden de manera conjunta. Los animales percibimos el miedo y el disgusto, y ¿por

---

<sup>44</sup> Sobre la teoría de las ondas de los afectos y su función como nubes afectadoras, ver Cynthia Willett y Julie Willett, "Going to Bed White and Waking Up Arab: On Xenophobia, Affect Theories of Laughter, and the Social Contagion of the Comic Stage," *Critical Race Theory 2*, no. 1 (2014) Penn State Press. Para más información sobre la teoría de la red, que es una fuente clave para una noción de nubes de efectos, véase Graham Harman, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics* (Melbourne: re.press, 2009); Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Ver también Nicholas A. Christakis y James Fowler, *Connected* (New York: Little, Brown, 2009). Y Levi Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman, eds., *The Speculative Turn* (Melbourne: re.press, 2011). Mientras que la ética ha sido menos central para el realismo especulativo, mi proyecto podría ser entendido en términos similares dado el énfasis del giro especulativo en la especulación, el afecto y las redes biosociales.

qué no también la alegría?<sup>45</sup> La incitación pos-nietzscheana a devenir en animal desecha dimensiones vitales y pesadas del compañerismo o de la estructura comunitaria, pero llama la atención sobre las olas de afecto que atraviesan las barreras de las especies y componen una escena tácitamente biosocial.

Se han identificado olas de afecto, o "nubes de afecto", en todas las especies no humanas, incluidas las aves. Natalie Angier reporta para el *New York Times* lo que podría llamarse una sensación periodística: "Después de todo, recientes investigaciones revelan que las aves tienen olfato para las noticias y que las personas están profundamente afectadas por los olores en formas de las que a menudo no son conscientes. Se afirma, además, que hay una clase de olor que es probable que afecte tanto a los seres humanos como a las aves, y es el olor de la desesperación del prójimo".<sup>46</sup> Las sustancias químicas en el sudor de una criatura angustiada transmiten miedo a los demás, que responden con una mayor ansiedad. Estos efectos negativos pueden propagarse como un reguero de pólvora, afectando a culturas o sociedades enteras con una paranoia o un malestar cultural prácticamente intratables. La ansiedad y la paranoia, o la percepción exagerada de las amenazas, señala el psicólogo Jonathan Haidt, se desencadenan fácilmente en el animal

humano: "La mayoría de las mentes de las personas tienen una tendencia a ver las amenazas y a involucrarse en preocupaciones inútiles".<sup>47</sup> Estos afectos fácilmente desencadenados son agencias de cambio social y de los movimientos políticos. Pueden migrar dentro y, con toda probabilidad, a través de algún rango desconocido de límites de especies.<sup>48</sup>

Un clima de afecto negativo ha saturado a las sociedades modernas de elefantes y seres humanos, con graves

---

<sup>47</sup> Oliver, *Animal Lessons*, xi.

<sup>48</sup> Según la neurocientífica Katherine Bryant (comunicación por correo electrónico, 2 de abril de 2013), la investigación de feromonas está todavía en su infancia; sin embargo, es probable que los humanos compartan moléculas comunes de señalización del miedo con otros mamíferos (al menos probablemente con otros primates). Algunas investigaciones detalladas sobre insectos y algunos mamíferos muestran que las feromonas funcionan en múltiples especies. Para obtener información sobre las feromonas que se propagan a través de las especies de insectos, ver Richard E. Greenblatt, Wendell E. Burkholder, John H. Cross, Robert F. Cassidy, Jr., Robert M. Silverstein, A.R. Levinson, H.Z. Levinson, "Chemical Basis for Interspecific Responses to Sex Pheromones of *Trogoderma* Species (Coleoptera: Dermestidae)," *Journal of Chemical Ecology* 3 (1977): 337–347; K.W. Vick, W.E. Burkholder, J.E. Gorman, "Interspecific Response to Sex Pheromones of *Trogoderma* Species (Coleoptera: Dermestidae)," *Annals of the Entomological Society of America* 63 (1970): 379–381; J. A. Byers and D.L. Wood, "Interspecific Effects of Pheromones on the Attraction of the Bark Beetles, *Dendroctonus brevicomis* and *Ips paraconfusus*, in the Laboratory," *Journal of Chemical Ecology* 7 (1981): 9–18; R. Andrzejewski, J. Babinska-Werka, Anna Liro, Edyta Owadowska, Jakub Szacki, "The Attractiveness of Conspecific and Interspecific Odour for Bank Voles *Clethrionomys glareolus*," *Acta Theriologica* 42 (1997): 231–234; Hanna Zaytseva-anciferova and Wojciech noWakoWski, "The Reactions of the Common Dormouse (*Muscardinus avellanarius*) and the Yellow-Necked Mouse (*Apodemus flavicollis*) to the Odour of Nest," *PECKIANA* 8 (2012): 203–207; y J. P. Signoret, "Sexual Pheromones in the Domestic Sheep: Importance and Limits in the Regulation of Reproductive Physiology," *Journal of Steroid Biochemistry and Molecular Biology* 39 (1991): 639–645.

---

<sup>45</sup> [www.nbcnews.com/health/humans-can-smell-fear-its-contagious-1C6927562](http://www.nbcnews.com/health/humans-can-smell-fear-its-contagious-1C6927562) (consultado el 3 de diciembre de 2013)

<sup>46</sup> Natalie Angier, "The Smell of Fear (No Tweets Necessary)," *New York Times*, 13 de agosto de 2012, [www.nytimes.com/2012/08/14/science/for-birds-whose-odor-conveys-fear-no-tweets-necessary.html?\\_r=1&nl=todaysheadlines&emc=edit\\_th\\_20120814](http://www.nytimes.com/2012/08/14/science/for-birds-whose-odor-conveys-fear-no-tweets-necessary.html?_r=1&nl=todaysheadlines&emc=edit_th_20120814).

consecuencias sociales y políticas. Bradshaw explica la "dramática perturbación de las culturas indígenas por la colonización. Una perturbación que se transmite a través de generaciones sucesivas y a través de las especies de humano a elefante y de vuelta a humano, como un virus. El trastorno cobra vida propia, se convierte en una cultura en sí mismo, redibujando una línea de base perceptiva y moral para definir el concepto de cultura. (...) El trauma cultural reemplaza el ritual tradicional y deja 'marcas indelebles en la conciencia grupal, marcando (...) la memoria para siempre'.<sup>49</sup> Normalmente, la sociedad de los elefantes fomenta la afiliación a través de rituales y eventos sociales tales como saludos, celebraciones de nacimientos, ritos de paso de la adolescencia a la adultez y el duelo de los muertos.<sup>50</sup> Las matriarcas se comunican con sus afiliados a través

---

<sup>49</sup> Bradshaw, *Elephants on the Edge*, 67–68.

<sup>50</sup> Los elefantes machos adolescentes se involucran en comportamientos de saludo y combate en diferentes períodos de su desarrollo, que parecen cruciales para la maduración social normal (se podría argumentar que ambos son ritualistas). Ver Kate E. Evans y Stephen Harris, "Adolescence in Male African Elephants, *Loxodonta africana*, and the Importance of Sociality," *Animal Behavior* 76 (2008): 779–787. Para los rituales matriarcales, como conducir a los grupos a pozos de agua históricos, ver Katy Payne, *Silent Thunder: In the Presence of Elephants* (New York: Simon and Schuster, 1999). Otro ejemplo de ritual animal que se ha propuesto es la danza de la lluvia de los chimpancés, descrita por primera vez en detalle en Jane Goodall, *In the Shadow of Man* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2000). La idea de la danza de la lluvia como ritual de los chimpancés se desarrolla más adelante en Robert B. Graber, "Ritual, Consciousness, Belief: A Speculation on the Origin of Religion," *Anthropology of Consciousness* 4 (1993): 14–18.

de llamadas y respuestas antifonales.<sup>51</sup> Los repetidos ciclos de daños provocados por el trauma social han sido el trágico legado de las sociedades humanas tras la colonización. Ahora sabemos que el malestar se propaga a través de sociedades humanas y no humanas de animales.

Parece que una ceremonia pos freudiana de las energías preedípicas, por sí sola, es poco probable que sane estas heridas. Haidt ofrece un refrescante conjunto de ideas sobre el erosión inconsciente que rompe con el mito edípico esquivándolo en su totalidad.<sup>52</sup> Como él y otros explican, la primera premisa de Freud –que el deseo inconsciente es incestuoso– es un problema dado que el tabú social contra el incesto no es únicamente humano, sino que se encuentra de forma bastante natural en muchas sociedades animales.<sup>53</sup> Lo que es más: un deseo sexual de orientación edípica difícilmente puede explicar el tierno vínculo entre un niño y su padre para cualquier mamífero, incluyendo lo que algunos podrían describir como el bonobo sexualmente obsesivo. El deseo de morir propuesto por Freud también parece

---

<sup>51</sup> Sobre los patrones específicos de llamada y respuesta entre las mujeres dominantes y sus afiliadas cuando se aproximan las dominantes, ver Joseph Soltis, "African elephant vocal communication I: antiphonal calling behaviour among affiliated females," *Animal Behaviour* 70 (2005): 579–587.

<sup>52</sup> Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis* (New York: Basic Books, 2006). Para una crítica adecuada de la industria de la felicidad, ver Sara Ahmed, *The Promise of Happiness* (Durham: Duke University Press, 2010). Una apropiación crítica de cualquier trabajo en psicología positiva tendrá que enfrentar las preocupaciones de Ahmed.

<sup>53</sup> Frans de Waal señala que muchas sociedades animales, incluidas las humanas, están estructuradas para prevenir el incesto. Ver Frans de Waal, *The Bonobo and the Atheist* (New York: Norton, 2013), 71–72.

más una configuración de las sociedades modernas imaginarias y traumatizadas que una realidad inevitable. Pero Haidt está de acuerdo con Freud y sus seguidores en que los motivos y deseos cargados de afecto dan cuenta de la conducta mientras operan mayormente a espaldas de la conciencia y apartados del control racional.

Los teóricos de la psique desde la Edad Axial han sobrevalorado nuestras capacidades intelectuales en detrimento de los procesos inconscientes y las conexiones sociales que afectan el bienestar ético y la toma de decisiones morales. Como cuenta Haidt, el diálogo de Platón, "*Fedro*", representa la estructura de la psique conflictiva a través de la imagen de un cuadriguero que conduce dos caballos. El cuadriguero simboliza la capacidad de la razón (logos) para controlar los buenos y malos deseos (eros) representados por los dos caballos con los arreos puestos. El enérgico caballo busca el honor y sufre por la vergüenza y la indignación que le provocan los insultos y otros actos que los griegos llamaban hubris; mientras que los simples placeres que devienen de la comida, la bebida y el sexo impulsan al caballo rebelde. Nótese que entre los centros de placer, algo tan básico y simple como la tierna necesidad del tacto, un elemento central del eros biosocial, está ausente. Nótese también que la representación de la psique a través de la imagen del conductor racional (el cuadriguero) y sus caballos, tiene un largo legado con muchas variantes, incluyendo la teoría de Freud sobre el ello, el yo y el superyó.

Haidt desafía esta historia milenaria insistiendo en que el yo "racional" es, de hecho, conducido por esos caballos, y no al revés; y sostiene que los afectos y deseos inconscientes que nos impulsan no nos llevan típicamente por el mal camino (contrario a Freud). Sino que, después de un largo proceso evolutivo, estos caballos saben hacia dónde llevarnos. En este sentido, los procesos inconscientes operan, no como los caballos salvajes, sino como un elefante grande e inteligente con un jinete relativamente pequeño atado a su espalda, sugiere Haidt. La imagen del pequeño jinete enfatiza los poderes limitados del razonamiento consciente. Haidt señala que, mientras que nuestro jinete-yo podría disciplinar algunos aspectos de nuestro elefante-yo inconsciente, no podemos confiar mucho en la razón o el control verbal para cambiar la dirección hacia la que nuestro elefante-yo nos lleva. Nuestros procesos cognitivos de alto nivel pueden impulsar al elefante hacia aquí y allá, pero no pueden controlarlo. En su mayor parte, nuestro jinete hace bien en confiar en el liderazgo del elefante. Como de costumbre, tenemos pocas opciones.

Sin embargo, creo que la metáfora del elefante debería llevarnos a recordar lo que los elefantes nunca olvidan: que nosotros, los animales sociales, no vivimos solos, sino en manadas. "Recordemos que una manada de ellos es, en esencia, un elefante incomprensiblemente masivo: un organismo un tanto suelto y sin embargo intrincado, interconectado y tenso."<sup>54</sup> En esa

---

<sup>54</sup> Siebert, "*An Elephant Crackup?*" 4.

transformación –desde el cuadríguero de Platón y el único elefante de Haidt, hasta el rebaño de elefantes– se encuentra el "punto medio" del organismo interconectado, y allí recae la base de la vida ética.<sup>55</sup>

El fin último de este proyecto es poder imaginarnos no solo similares, o sentirnos uno con, sino también interconectados con otras especies animales. Los elefantes no solo sufren cuando sienten dolor, sino también cuando experimentan ataques contra sus estructuras tribales. Crecen en un ambiente de comunidad, pero también pueden ser hospitalarios con los extraños. Los elefantes traumatizados buscan vengarse de turistas y aldeanos inocentes, o incluso de otras especies. Pero, normalmente, procuran tomar represalias únicamente contra aquellos individuos que los han ofendido. En resumen, los elefantes no solo sirven como tropos para el alma encarnado. Son criaturas semejantes. El tropo de Deleuze y Guattari de devenir en animales allana el territorio de los encuentros sociales; sin embargo, zonas de intensidades desplegadas en olas de afecto vital, o agobiadas por pesadas nubes de desesperación, componen el paisaje biosocial sobre el que estos encuentros sociales tienen lugar.

## Comunitarismo transespecie

En un excepcional ensayo, *Unspeakable Things Unspoken* (1988), Toni Morrison describe su lucha como escritora para

---

<sup>55</sup> Véase Haidt, *The Happiness Hypothesis*, 213–240.

capturar los ritmos convulsivos de las comunidades que se encuentran bajo asalto.<sup>56</sup> La dinámica social de la comunidad que estructura la cultura afroamericana apenas se puede registrar en la teoría moral moderna. Sin embargo, según los descubrimientos de Morrison, ésta suena fuerte y claro en el drama griego antiguo y en las religiones y filosofías comunitarias de África.<sup>57</sup> Esa "intensa conexión" proporciona el telón de fondo de la profunda vena social de retroceso contra las violaciones que se producen en el movimiento de derechos civiles y, en términos más generales, en lo que Patricia Hill Collins describe como el "pragmatismo visionario" de la diáspora africana.<sup>58</sup> Durante la década de 1960, este espíritu de conexión reapareció en los movimientos juveniles a través de los ideales utópicos que se vivían en las comunas. Hoy, estos ideales, oídos hace mucho tiempo en el refrán de Marcuse: "la lucha por la vida, la lucha por Eros, es la lucha política", suenan como una nota mítica de una época pasada. Y sin embargo, la vieja política revolucionaria del eros persiste en los llamamientos de grupos sociales

---

<sup>56</sup> Toni Morrison, "Unspeakable Things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature," en *The Black Feminist Reader*, ed. Joy James y T. Denean Sharpley-Whiting (Malden, MA: Blackwell, 2000), 24–56. Nótese el contraste con Marcuse, que insiste en el poder liberador del Eros autónomo "asocial" (*Eros and Civilization*, xiv). Para más información sobre la arrogancia trágica en relación con las novelas de Morrison *Amado Beloved*, *Jazz*, y *Paradise*, y en relación con la ética del discurso y la justicia social en general, ver Cynthia Willett, *The Soul of Justice* (Ithaca: Cornell University Press, 2001).

<sup>57</sup> Morrison, "Unspeakable Things Unspoken," 25.

<sup>58</sup> Patricia Hill Collins, *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice* (Minneapolis.: University of Minnesota Press, 1998), 188.

contemporáneos, como es el caso de los anarquistas anti-Wall Street.<sup>59</sup> Asimismo, la visión pragmática de la conectividad da un nuevo giro con el creciente reclamo por una ética interespecies poshumana.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Aquí modificamos la política de eros de Marcuse para incluir las dimensiones biosociales de la agencia y la comunidad; estas dimensiones no se desarrollan en la política neomarquista de la vida que Roberto Esposito propone contra la "tanatopolítica". Ver su *Bios: Biopolitics and Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), 159–215. La obra de Esposito, junto con la de otros pensadores de la tradición continental, se remonta a reflexiones críticas sobre el totalitarismo europeo moderno y no a grandes sociedades que se remontan a la revolución neolítica o a los nuevos sistemas mundiales. Chiara Bottici ofrece una crítica de los límites del comunitarismo de Esposito en *Imaginal Politics* (New York: Columbia University Press, 2014), chapter 3. Mi proyecto recontextualiza la noción central de Esposito de una obligación frente a la muerte como un aspecto de una política más amplia de eros biosocial que abarca rituales de amistad y normas sociales juguetonas.

<sup>60</sup> Para más información sobre los enfoques pragmáticos de la ética animal, véase Erin McKenna y Andrew Light, *Animal Pragmatism: Rethinking Human-Nonhuman Relationships* (Bloomington: Indiana University Press, 2004); Erin McKenna, "Charlotte Perkins Gilman: Women, Animals, and Oppression," en *Contemporary Feminist Pragmatism*, ed. Maurice Hamington and Celia Bardwell-Jones (New York: Routledge, 2012), 238–255; Heather E. Keith, "Natural Caring: A Pragmatist Feminist Approach to Ethics in the More-Than-Human-World," en *Contemporary Feminist Pragmatism*, ed. Maurice Hamington y Celia Bardwell-Jones (New York: Routledge, 2012). Ver también Clare Palmer, *Animal Ethics in Context* (New York: Columbia University Press, 2010). Todas estas fuentes aprovechan y amplifican la atención de los especialistas en ética del cuidado a las relaciones de dependencia y vulnerabilidad; mi enfoque pragmático crítico se centra en la agencia, la subversión y el empoderamiento en el contexto de la interdependencia y la solidaridad. Nótese que el término solidaridad, entendido como ayuda mutua, extiende la fraternidad más allá de las barreras de las especies (ver capítulos 1 y 2). La teoría liberal (producida en los centros políticos de la Europa del siglo XIX y que caracteriza gran parte del pragmatismo estadounidense) carece de

Collins nos devuelve a un ensayo clásico de Audre Lorde, *The Uses of the Erotic* (1978), para profundizar en las ideas de Morrison sobre una ética de la conectividad.<sup>61</sup> Collins explica que Lorde teorizaba que los sistemas sociales opresivos "funcionan controlando el `permiso para el deseo'; en otras palabras: aprovechando la energía de las relaciones plenamente humanas para las exigencias de la dominación."<sup>62</sup> Collins ubica esta concepción de la opresión y, por implicación, una correspondiente idea de libertad social, en la novela de Morrison *Beloved*. En una escena central de la novela, un esclavo liberado, después de recordar sus experiencias con una cadena de presos en Georgia, declara que sabe lo que significa ser libre: "llegar a un lugar donde pudieras amar cualquier cosa que quisieras –no necesitar permiso para el deseo– bueno, eso es libertad".<sup>63</sup> Collins explica que "la libertad de la esclavitud significaba no solo la ausencia de amos caprichosos y de trabajo interminable, sino el

---

recursos para comprender adecuadamente o abordar las fuentes emergentes de opresión, pero también para el estudio de las políticas infraespecies de este libro.

<sup>61</sup> Audre Lorde, *Sister Outsider* (Freedom, CA: Crossing, 1984), 53–59. Una dimensión del eros de Lorde, en contraste con la ética del cuidado, podría encontrarse en el hecho de que Lorde se haya considerado a sí misma como poseedora del desafío de un guerrero contra los abusos de poder. No contenta con una ética de cuidar a otros vulnerables, esta ética guerrera es también una ética de empoderamiento. Como mujer y madre, me gusta.

<sup>62</sup> Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought* (New York: Routledge, 1991), 182. Nótese que Bradshaw también se basa en Collins, en este caso para describir la crianza de las comunidades femeninas. Ver Bradshaw, *Elephants on the Edge*, 251.

<sup>63</sup> Toni Morrison, *Beloved* (New York: Signet, 1987), 162, 275.

poder de "amar todo lo que eligieras".<sup>64</sup> Este poder de amar no se entiende a través de las concepciones excesivamente sexualizadas o sentimentales que prevalecen en la cultura moderna. Este amor es una capacidad "erótica" de trabajo creativo y de vínculos significativos que superan tanto a la sexualidad como a los sentimientos subjetivos en las fuentes externas de identidad. Como señala Lorde: "la misma palabra erótico proviene del griego eros, que personifica el poder creativo y la armonía".<sup>65</sup> El debate legal y moral moderno, anclado en las teorías de la autonomía, se centra en el daño que la opresión hace a la capacidad del individuo para reflexionar y tomar decisiones racionales por sí mismo y, sin dudas, en la opresión que puede infligir y de hecho inflige este tipo de daño. La explicación moderna, sin embargo, oculta el daño que la opresión puede causar en la energía erótica del núcleo biosocial del yo.

Aun así, Lorde, escribiendo en medio del clima político de la década de 1970, y bajo el dominio de la teoría crítica de Marcuse y la revolución sexual, analiza las fuentes de energía libidinal que no están a la altura de las estructuras comunales que Morrison se esfuerza por retratar en sus novelas. En el ensayo *Home* (1997), Morrison advierte que "la fuerza motriz de la narrativa [de su novela *Beloved*] no es el amor... (sino) algo que precede al amor, sigue al amor, informa al amor, le da forma, y al

cual el amor está subordinado".<sup>66</sup> El contraste entre el amor y lo que precede al amor indica lo que falta tanto en la libre expresión de la libido (Lorde) como, tal vez, en las energías e intensidades ilimitadas del devenir-animal (Deleuze y Guattari, Braidotti). Collins interpreta a la libertad como "el poder de 'amar lo que quieras'", y sin embargo Morrison no había escrito la palabra poder. El texto de Morrison dice: "un lugar donde puedes amar cualquier cosa que elijas... eso era la libertad" [énfasis añadido por mí]. Más que un poder creativo y una agencia individual, aunque sin dudas también están englobados, ella escribe sobre la libertad como si fuera un lugar embrujado pero que todavía tiene vida. Eros no es una lucha por el placer o la intensidad salvaje,

---

<sup>66</sup> Toni Morrison, "Home," en *The House That Race Built*, ed. Wahneema Lubiano (New York: Random House, 1998), 7. Ver también Nkiru Uwechia Nzegwu, *Family Matters* (New York: SUNY Press, 2006) para un importante estudio de las relaciones sociales en el centro de la ética africana y su diferencia con el individualismo y la libertad occidentales. Otras obras importantes sobre ética y filosofía africanas incluyen a Emmanuel Chukwudi Eze, ed., *African Philosophy: An Anthology* (Malden, MA: Blackwell, 1998); y Barry Hallen, *The Good, the Bad, and the Beautiful: Discourse About Values in Yoruba Culture* (Bloomington: Indiana University Press, 2000). Gail M. Presbey ha relatado relatos personales de intentos de entender las concepciones tradicionales de las relaciones entre humanos y animales no humanos entrevistando a sabios africanos (reunión de la Asociación Americana de Filosofía; 29 de diciembre de 2012); ella recomienda como una fuente importante, la ética ambiental Oromo, *Indigenous and Modern: Environmental Ethics*, de Workineh Kelbessa, publicado por el Council for Research in Values and Philosophy, ver Workineh Kelbessa, "Indigenous and Modern Environmental Ethics: A Study of the Indigenous Oromo Environmental Ethic and Modern Issues of Environment and Development Ethiopian Philosophical Studies," última modificación el 20 de febrero de 2011, [www.crvp.org/book/Series02/II-13/front.htm](http://www.crvp.org/book/Series02/II-13/front.htm).

---

<sup>64</sup> Collins, *Black Feminist Thought*, 166.

<sup>65</sup> Lorde, *Sister Outsider*, 55.



sino un anhelo cargado de significado. Eros es un impulso hacia el hogar.<sup>67</sup>

En trabajos anteriores, exploré el significado de este impulso por el hogar más allá del contexto de la familia moderna, un contexto que allana el papel de la madre, la agencia del niño y la aventura de la vida social.<sup>68</sup> En esta historia aburrida, una madre pasiva nutre a un niño pasivo. Su ética del cuidado asegura la confianza de un dependiente, para quien la maduración equivale a la separación y a la autonomía racional. Este retrato sentimental del hogar como un lugar seguro pero poco excitante excluye las sintonías sociales y las estructuras

---

<sup>67</sup> Esta concepción del eros (como deseo no posesivo) proporciona una fuente vital de orientación ética que falta cuando sólo se consideran los afectos y no los deseos. Ver la crítica de Marcuse a los neofreudianos por carecer de una teoría del empuje y un sentido significativo de los objetivos políticos en *Eros and Civilization*, 15–18. Señala que el punto de vista de Freud sobre la conducción pasó de un enfoque anterior sobre la conducción como ciega, inconsciente y regresiva a un sentido posterior de conducción que proporciona un sentido de dirección u orientación (ibíd., 27). Este último sentido es crucial para mi proyecto. Pero, mientras que el eros de Freud se orienta finalmente hacia la gratificación infantil o la muerte, me interesa el impulso hacia la pertenencia, el reconocimiento, y lo que Morrison significa por la tropa del hogar para la diáspora africana. Sobre la etimología original de la libertad y su conexión con el hogar y la madre, ver David Graeber, *Debt: The First 5,000 Years* (Brooklyn: Melville House 2011), 214–217.

<sup>68</sup> Willett, *Maternal Ethics*, 1–49, *Soul of Justice*, 31–100, y *Irony in the Age of Empire: Comic Perspectives on Democracy and Freedom* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 92–116.

comunicativas que fundamentan la intersubjetividad tanto para los seres humanos como para otras especies.<sup>69</sup>

La cría de rango libre, la que biólogos y ambientalistas describen como necesaria para el bienestar animal, no consiste en refugio, alimentación y encuentros sexuales. "Cuando miramos a través del oscuro lente de la ciencia" –observa Bradshaw– "el conflicto humano-efebante adquiere un significado completamente diferente: la agresión entre las dos especies... se relaciona a través del tiempo y del espacio con la ruptura del antiguo vínculo social".<sup>70</sup> De forma análoga, la violencia irrefrenable de una especie indignada no puede ser solucionada más allá de sanar las violaciones a los lazos sociales que la colonización, la caza furtiva y la guerra civil infligen a los seres humanos y a otras especies. En su lucha contra la devastación de su patria, Evelyn Abe está buscando pistas de historias africanas y antiguas fuentes de conocimiento ecológico sobre cómo las sociedades africanas modernas podrían restaurar las relaciones que alguna vez existieron entre el pueblo Acholi y los elefantes. Mucho del antiguo conocimiento ha desaparecido, pero en lugar

---

<sup>69</sup> Para el artículo seminal sobre el contraste entre las concepciones analíticas e individualistas occidentales del yo y los modelos que enfatizan la interdependencia, ver Hazel R. Markus and Shinobu Kitayama, "Culture and the Self," *Psychological Review* 98 (1991): 224–253.

<sup>70</sup> Bradshaw, *Elephants on the Edge*, 68. Otro ejemplo de los antiguos lazos sociales y de la cortesía y los límites que estos lazos requieren se puede encontrar entre los cazadores recolectores Ju/wa en el desierto del Kalahari y los leones como se informa en Elizabeth Marshall Thomas, *The Tribe of the Tiger* (New York: Simon and Schuster, 1994).

de quedarse sin esperanza ni perspectiva, insiste: "Enfóquense en la progresión positiva hacia las viejas tradiciones del pueblo Acholi y en la belleza de los elefantes y otros animales que no son aparte, sino PARTE, y que definen el bienestar Acholi".<sup>71</sup> De hecho, hay algunas bases para la esperanza en medio de la continua devastación, observa Bradshaw: "Uganda muestra signos de recuperación. Los residentes del campamento (humanos y elefantes) han comenzado a regresar a sus antiguos hogares (...) Kampala [la capital de Uganda] ha adquirido un aire de energía y viabilidad".<sup>72</sup>

Estas antiguas fuentes están en consonancia con los recientes cambios de paradigma en la biología, la neurociencia y la etología cognitiva.<sup>73</sup> El asalto hubristico que perforó los vínculos de la comunidad y de la hospitalidad hacia los otros en el drama antiguo reaparece como un fenómeno biosocial. Lo que los dramaturgos describen como los ciclos trágicos en espiral que se transmiten de generación en generación, encuentra evidencia científica de apoyo en la investigación sobre la herencia del trauma a través de la epigenética de la expresión génica.<sup>74</sup> Como "simbiontes" –parte de un organismo de tensión un tanto suelto y, sin embargo, intrincadamente interconectado– o bien

<sup>71</sup> Black Star News, "Profile: Dr. Eve Abe, 1/1/07," [www.blackstarnews.com/?c=122&a=2822](http://www.blackstarnews.com/?c=122&a=2822)

<sup>72</sup> Bradshaw, *Elephants on the Edge*, 68.

<sup>73</sup> Sobre este cambio de paradigma, véase Marc Bekoff, *The Emotional Lives of Animals* (Novato, CA: New World Library, 2007).

<sup>74</sup> Para un informe sobre la investigación, véase Judith Shulevitz, "Why Fathers Really Matter," *New York Times*, September 9, 2012.

prestamos atención a las "ecologías de todos los seres mortales que viven en y a través del uso de los cuerpos de los demás" o bien sufrimos, tal como lo advierte Haraway.<sup>75</sup>

Las especies animales han desarrollado "códigos morales" que, junto con el etólogo Marc Bekoff, luchamos por traducir en un discurso moderno y humano. Bekoff escribe que "el comportamiento adecuado de una persona en la sociedad (...) [se conoce como] modales. En su forma más básica, la moralidad puede ser considerada como un comportamiento "prosocial"(...) y existe como una especie de red o tejido que sostiene un complicado tapiz de relaciones sociales".<sup>76</sup> Sin embargo, los códigos que componen este tapiz tienen un peso ético y, de esta manera, difieren de lo que los modernistas convencionalmente llamamos modales. Al mismo tiempo, estos códigos hilan complicados patrones de un ethos comunitario y cosmopolítico que, de manera similar, eluden la abstracción de las leyes morales.

Las tragedias griegas pre-socráticas, con sus coros de sátiros (tragedias originadas en estos coros), capturan aspectos de este tapiz social, pero el enfoque en la virtud y el carácter individual en la filosofía clásica y helenística los oculta. Las conferencias de Aristóteles sobre el carácter y la polis (comunidad) no profundizan en el papel de los ataques hubristicos y las ceremonias de reconciliación para el

<sup>75</sup> Haraway, *When Species Meet*, 79, 4.

<sup>76</sup> Bekoff, *The Emotional Lives of Animals*, 88.

floreCIMIENTO de la comunidad. Sin embargo, ofrece una visión tentadora de un ethos transespecies ya atenuado en su *History of Animals*. Allí menciona, de paso, que se sabe que las fuerzas naturales cometen actos hubrísticos, como cuando los animales destruyen deliberadamente las cosechas humanas.<sup>77</sup> El drama antiguo describe la hubris como un asalto y un insulto a la comunidad y a sus miembros por parte de los poderosos. Este drama advierte sobre el exceso de poder y de privilegio acumulado por las élites en un reino social distorsionado por el conflicto y las diferencias de poder. En contraste, la ley liberal moderna, que busca una igualdad formal, abstrae de, en lugar de confrontar, los agudos gradientes del poder, que son siempre la trágica fuente de una arrogancia ciega. Los antiguos códigos sociales imponen restricciones a las asimetrías de poder y proporcionan rituales para reconciliar las diferencias a través del luto y del perdón, de esta manera difiriendo de los códigos legales modernos respaldados por los sistemas penitenciarios (capítulo 4). Además, los antiguos códigos fueron reconocidos a través de las líneas de las especies (capítulo 1).

Es evidente que las sociedades a gran escala organizadas en burocracias estatales y empresariales no pueden restablecer plenamente las formas comunitarias de mediación en los conflictos. Sin embargo, complementar radicalmente la teoría moral y jurídica moderna con antiguas prácticas comunales de

perdón y reconciliación contribuiría en gran medida a reparar las heridas ignoradas y exacerbadas por los procesos jurídicos y judiciales modernos, tanto en el plano nacional como internacional. Los procesos modernos, diseñados para producir juicios morales de lo correcto y lo incorrecto contra agentes individuales, descartan prácticas ancestrales para negociar la justicia comunal y restringir a las élites. Los aparatos legales y la teoría moral carecen de los rituales simbólicos y las tecnologías comunicativas que curarían las divisiones entre especies e interespecies<sup>78</sup> y amortiguarían las réplicas de las tragedias coloniales y postcoloniales que afectan a las generaciones pasadas y futuras.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Para una comparación entre sociedades no estatales y estatales, véase Jared Diamond, *The World Until Yesterday* (New York: Viking, 2012), 70–119. Los conflictos mediados en las sociedades no estatales tienen como objetivo sanar las relaciones interpersonales en lugar de emitir juicios morales de culpa y determinaciones de lo correcto y lo incorrecto, como ocurre más a menudo en las sociedades estatales; además, en las sociedades no estatales, los vínculos comunitarios y el cierre emocional tienen prioridad sobre la restauración de un individuo a las condiciones previas a la lesión, es decir, "hacer que el demandante quede íntegro" (103). Si bien Estados Unidos y otros estados no pueden volver a las condiciones preestatales, una mayor atención a las formas de arreglo preestatales sería una mayor ventaja para alcanzar una resolución afectiva y efectiva de los conflictos que las impugnaciones judiciales o legales, ya que estas formas preestatales fomentan la cooperación por encima de las empresas excesivamente egoístas. En capítulos posteriores, Jubileo será examinado como una de las prácticas simbólicas y materiales más antiguas en las sociedades estatales para cancelar deudas y devolver a los sirvientes y esclavos a sus hogares.

<sup>79</sup> En este libro, la atención se centra en la comprensión de los vínculos comunitarios que preceden o se entrelazan con las concepciones de los derechos políticos o universales y las sostienen. (La suposición es también que las conversaciones sobre derechos deben extenderse más allá del liberalismo para incluir los derechos de

---

<sup>77</sup> N. R. E. Fisher, *Hybris* (Warminster: Aris and Philips: 1992), 18. Para la referencia de Aristóteles, ver *History of Animals*, 615b10

Los elefantes furiosos de Uganda están empeñados en un trágico ciclo de destrucción en el que están implicados los seres humanos modernos. Sin embargo, la vida no es otra cosa que resiliencia. Frans de Waal, que a menudo se encuentra disfrutando de la risa de los chimpancés frente a la ventana de su oficina en el Centro Nacional de Primates de Yerkes en Atlanta,

---

segunda y tercera generación reivindicados por los movimientos obreros y anticolonizadores; ver Cynthia Willett, “*Three Concepts of Freedom*,” en *Irony in the Age of Empire*). Este ethos social podría ofrecer una base para una ética política alternativa a la del discurso de los derechos modernos y las reglas y modos de cognición moral que surgen de las sociedades burocráticamente organizadas. Sin embargo, también es cierto que estas sociedades modernas, basadas en el individualismo atomista, seguirán siendo el centro de las concepciones morales y políticas de la justicia por ahora. Mi objetivo es recontextualizar estas teorías modernas en una ética social y política más amplia. Sin este contexto más amplio, se echa de menos la lubricación como un crimen social, cometido por las élites, y no como un vicio. Sobre el significado del término griego arrogancia como un crimen social por el placer de la superioridad (típicamente involucrando el abuso de poder por parte de los poderosos y ricos), y ofreciendo una corrección por las malas interpretaciones del siglo XIX de la arrogancia como una actitud subjetiva o un defecto de carácter, ver Fisher, *Hybris*, 1. En esta línea, Weir ofrece un importante replanteamiento de las identidades a través del comunitarismo en Allison Weir, *Identities and Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 57ff. Ciertamente, he desconfiado de las interpretaciones del comunitarismo a través de enfoques de “autonomía relacional”; tales modelos parecerían hacer más difícil pensar fuera de la caja del excepcionalismo humano y del individualismo moderno. La mayoría de los mamíferos, incluidos los humanos, no viven en primer lugar como individuos autónomos, sino como criaturas completamente biosociales. Por esta razón, doy un paso atrás del discurso de autonomía/dependencia para volver a centrarme en el drama social de la interdependencia, con sus antiguas resonancias del viejo mundo. No se trata de negar una multitud de capacidades cognitivas o autónomas en varias criaturas, sino de resituirlas y reinterpretarlas radicalmente en un contexto de normas biosociales de interdependencia, construcción de alianzas y solidaridad.

señala que no puede evitar reírse también.<sup>80</sup> La risa, uno de los efectos más contagiosos, transmite su fuerza vital a través de las especies. Cuando la risa aparece inesperadamente, puede impulsar las amistades a medida que los yoes desbordan sus límites normales y se extienden hacia el campo social.<sup>81</sup> ¿Qué significa que la risa de los chimpancés desborde los límites de su cautiverio? ¿Podría la risa manifestar un sentimiento de sentirse en casa?

## Guía de los capítulos y de la coda

J. S. Mill mostró poca consideración por el cerdo o el necio, pero ¿qué significa que el subalterno pueda reírse también? Los capítulos 1, 2 y 3 se desvían cómicamente en torno a la política de lo que Rosi Braidotti diagnostica como la “izquierda melancólica”.<sup>82</sup> El objetivo es explorar nuevos

---

<sup>80</sup> “Frans de Waal on Laughing Chimpanzees,” <https://soundcloud.com/bigpictureescience/frans-de-waal-chimps-laughing> (consultado el 14 de marzo de 2013).

<sup>81</sup> Christie Nicholson, “*The Humor Gap*,” *Scientific American Mind Special Report: His Brain Her Brain How We’re Wired Differently* (2010), 24–31. Véase también Jaak Panksepp y Lucy Biven, *The Archaeology of Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotions* (New York: Norton, 2012), 351–388.

<sup>82</sup> Braidotti, *The Posthuman*, 166–167. Junto con Braidotti, no estoy dispuesta a restringir la ética dentro de los límites de una interpretación postmoderna o posestructuralista del antifundamentalismo mientras buscamos nuevas expresiones para una ética basada en comunidades multiespecíficas; sin embargo, las contribuciones de estos movimientos filosóficos a alianzas más amplias para el pensamiento crítico son cruciales. A diferencia de Braidotti, no restrinjo los nuevos

modismos para multiplicar las agencias y la solidaridad entre las especies, pero sin dejar atrás la trágica historia del excepcionalismo humano. La visión anárquica de una ética interespecies a través de la risa compartida y el juego social, ¿renaturaliza a los seres humanos o espiritualiza a los animales? El capítulo 4 responde rotundamente sí a ambos lados de la ecuación mientras se desliza fuera de los binarios habituales para explorar la magia del agua y la sublime eticidad entre babuinos, místicos y antropólogos. Reflexionando sobre las dimensiones horizontales y verticales investigadas en capítulos anteriores, el capítulo 5 ofrece un modelo de cuatro capas de ética interespecies. La coda concluye con una visión musical de luto y recuerdo que puede regenerar el eros de la vida entre especies.

### **Capítulo 1. ¿Puede reír el animal subalterno? Inversiones neoliberales, solidaridades entre especies y otros desafíos para el excepcionalismo humano (coautoría con Julie Willett)**

Los animales no solo sufren actos de crueldad, sino que también reivindican un sentido de su propia agencia desafiante que a veces da un giro hacia lo cómico. ¿Podría una capacidad compartida para la amistad y la risa llevarnos más allá de ser

---

modismos del comunitarismo anárquico a los efectos positivos o a la alegría. La gama completa de efectos juega un papel importante en la vida social de los animales y en las actividades de creación de significado. El eros es de falta y de abundancia, no sólo de una cosa u otra, como Platón argumentó hace mucho tiempo.

testigos de la vulnerabilidad de otros animales y hacia una política cotidiana de solidaridad? Las historias de comunidades interespecies que se resisten a prácticas laborales injustas exponen las fuentes de opresión y la creación de mundos compartidos fuera de las categorías humanistas.

### **Capítulo 2. Ética Paleolítica: la evolución de la ética desde el juego, la hipótesis de la selección de comunidades interespecies, y el comunitarismo anárquico**

Un titular de noviembre de 2011 en el periódico sensacionalista decía: "*Occupy Wall Street animals go wild... ZOO-COTTI*"<sup>83</sup>, a lo que este capítulo responde: ¿por qué no reclamar para nosotros, los humanos, el tropo animal literalmente, en lugar de solo figurativamente? La graciosa subversión de la autoridad y las celebraciones festivas de solidaridad se pueden observar en todas las especies animales. Los estudios sobre el juego social entre carnívoros plantean un origen evolutivo para la ética y un argumento basado en la evolución para la continua relevancia del comunitarismo anárquico entre especies.

---

<sup>83</sup>N. de la T.: "Los animales del movimiento Ocupa Wall Street enloquecen".

### **Capítulo 3. La sintonía afectiva: la ética del discurso a través de las especies**

Donna Haraway aboga por una ética cosmopolítica transespecies. Pero, entonces, ¿sobre qué base biosocial podríamos aprovechar las capacidades comunicativas en un mundo en el que vivimos junto con otras especies? Este capítulo explora esta cuestión a través de pistas preliminares de investigaciones bien establecidas sobre las "proto-conversaciones" receptivas y preverbales entre bebés y adultos humanos. La sintonía social, más que reflejar empatía, explica la comunicación de los afectos dentro de las comunidades y a través de diversas especies.

### **Capítulo 4. La maravilla del agua y del ala: meditaciones sobre la paz cosmopolita**

Una ética interespecies le da la vuelta a la reivindicación del excepcionalismo humano varias veces. Aquí, consideramos no solo la animalidad de nuestra propia especie, sino también la cultura, la tecnología, la historia, el humor y, finalmente, las experiencias sagradas descubiertas en una variedad de especies. La reflexión sobre la paz mundana comienza a esbozarse con una excursión junto a babuinos salvajes que, como presencié Bárbara Smuts, muestran una sensación de asombro ante las tranquilas charcas de agua de un río. Desde allí, viajamos arriba y abajo del vector vertical de la experiencia espiritual. Lo repulsivo y lo

ridículo en el extremo inferior de este vector resulta tener tanta relevancia ética como las experiencias elevadas de belleza moral y lo sublime, tanto para nosotros mismos como para otros animales.

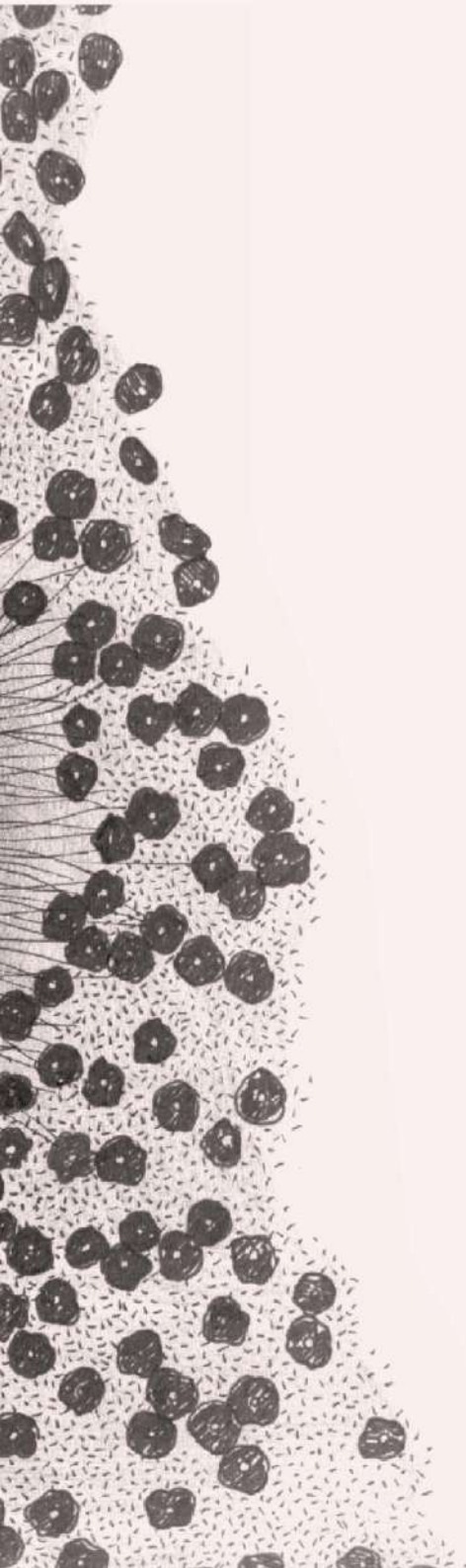
### **Capítulo 5. Reflexiones: un modelo y una visión de la vida ética**

Se ofrece un modelo de cuatro niveles para una ética interespecies. 1º La socialidad sin sujeto: el contagio de una "nube afectiva" a través de un campo social se encuentra con las singulares respuestas de criaturas vivas únicas. 2º El juego cara a cara y otras formas de afinación intersubjetiva: los encuentros lúdicos entre criaturas con diferentes modos de autoconciencia son una fuente para el codesarrollo de un yo biosocial. 3º El sistema biosocial como un lugar habitable o un hogar: los lazos sociales se entrecruzan no solo entre compañeros sino más profundamente en un espacio biosocial, un lugar inclinado hacia recuerdos, historias, tecnologías y bioculturas de significado. 4º Espiritualidad y compasión animal: los estados inducidos en varias especies pueden soltar los límites mundanos del yo y el apego comunitario, y abrir visiones expansivas de belleza moral y compasión por los otros y los parias a través de símbolos de libertad y paz.

## **Coda o el canto del hombre-perro: luto en la desgracia de J. M. Coetzee**

La depredación y la muerte forman parte del tejido de la vida, dejando preguntas difíciles sin respuesta. ¿Cómo debemos lidiar con los momentos en que la muerte, la tragedia y la imperdonable desgracia nos golpean? ¿Cómo respondemos a la violación y a la destrucción cuando los dioses están muertos, y ya no es posible jugar, sintonizar el afecto y crear comunidades? La coda se convierte en un momento de ruptura cuando el mundo amenaza con perder su sentido y expone la vida desnuda al frío exilio del absurdo. La ética comunitaria sudafricana Ubuntu reaparece inesperadamente al final de nuestra historia en los antiguos lazos ancestrales entre un perro abandonado y un protagonista humano.





## CAPÍTULO I

¿Puede reír el animal subalterno?

*Hay una aversión natural hacia la injusticia*  
**-Frans de Waal, La edad de la empatía**

*Si nos hacéis cosquillas, ¿acaso no reímos?*  
**-Shakespeare, El mercader de Venecia**

## Cuestión de monos

¿Podría un estudio comparativo de primates y otros animales inteligentes proporcionar a los humanos esa diferencia tan buscada que nos hace únicos y superiormente humanos? Tal vez, pero la gran sorpresa es que estudios de la cultura, tecnología y comunicación dentro de especies animales no humanas revelan capacidades incluso más paralelas de lo esperado.<sup>84</sup> La parodia de Stephen Colbert acerca de un experimento con un mono actualmente ilustra el humor de los esfuerzos por restablecer la excepcionalidad humana, aquí en el contexto de la recesión post-2007: “El gasto de los consumidores

---

<sup>84</sup> Para una discusión sobre las bases evolutivas de las continuidades, ver de Waal, F. (2006). “Appendix A: Anthromorphism and Anthropodenial,” en de Waal F., *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, en Marcedo, S. y Ober, J. (eds.). Princeton: Princeton University Press, pp. 59–68. Y ver Bekoff, M. (2007). *The Emotional Lives of Animals*. Novato, CA: New World Library. Para una discusión rica sobre cultura y comunicación en aves, ver Morton E., “Culture Shapes Bird Communication, Too,” *Duke Research Blog*, <http://sites.duke.edu/dukeresearch/2012/06/19/birdculture> (acceso 19 de junio de 2012).

ha bajado y nos encontramos en peligro de una recesión de doble caída... Pero la ciencia ha encontrado el secreto para que esta economía se mueva de nuevo: ¡monos!”<sup>85</sup>. Colbert explica que un científico ha trabajado en conjunto con una empresa de publicidad para comprobar si monos capuchinos entrenados para comprender y utilizar dinero elegirán un bol anunciado de gelatina frente a otra marca. Esto es, tal y como dice el titular de *New Scientist*, “la primera campaña de publicidad para primates no humanos”, destinada a determinar si las imágenes comercializadas de genitales de monos hembra y macho alfa motivan patrones de consumo entre los subsimios.<sup>86</sup> Como miembro de la especie superior, Colbert exclama con fingida seriedad que un experimento publicitario que explota los instintos crudos animales de los monos no nos enseñará nada de nosotros mismos. Mientras tanto, imágenes de partes íntimas femeninas aparecen en la pantalla junto con una Pepsi Light mientras Colbert pondera sus “razones urgentes” para desear la bebida. Para asegurarse de que su audiencia humana no se pierda el remate del chiste, aparece una imagen final de Colbert haciendo una mueca que imita a un mono, engullendo gelatina mientras que de fondo se puede ver la imagen de una mona con

---

<sup>85</sup> “Advertising to Monkeys,” *Colbert Report*, 28 de junio de 2011, [www.colbertnation.com/the-colbert-report-videos/390870/june-28-2011/advertising-to-monkeys](http://www.colbertnation.com/the-colbert-report-videos/390870/june-28-2011/advertising-to-monkeys).

<sup>86</sup> Hooper R., “The First Advertising Campaign for Non-human Primates,” *New Scientist*, [www.newscientist.com/article/dn20618-the-first-advertising-for-nonhuman-primates.htm](http://www.newscientist.com/article/dn20618-the-first-advertising-for-nonhuman-primates.htm) (última vez modificado el 27 de junio del 2011).

la vagina expuesta, dejándonos con la pregunta de quiénes son los verdaderos monos.

En lo que se refiere a 'lo que el mono ve, el mono hace', nos volvemos hacia nuestra propia mezcla cómica de reflexión filosófica, de estudios de emociones animales y de historias de solidaridad que cruzan la división entre especies. Se asume, no solo en la mitología occidental sino también en nuestra ciencia y filosofía, que los animales no humanos son, por encima de todo, inferiores a los humanos, habiendo sido contruidos como pasivos, ahistóricos, sin emociones o sin pensamientos, e inevitablemente sin las virtudes occidentales, coloniales, o más recientemente, neoliberales.<sup>87</sup> A lo largo de esta historia post-Paleolítica, la estratificación social y la exclusión cultural han implicado a menudo la proyección de imágenes de animales humillantes o monstruosas sobre el subalterno. Los rituales de humillación que ridiculizan al otro como un animal subhumano son los dispositivos primarios para imponer el estatus de ajeno o

de subordinado.<sup>88</sup> Claramente los seres humanos han dominado el arte del ridículo, y a expensa de los animales no humanos. Pero, ¿qué significaría si esos mismos animales que supuestamente son el mejor vehículo del ridículo tienen la capacidad de reír? La asociación de animalidad con el subalterno provoca la idea de que, tal vez del mismo modo que sus homólogos humanos, los animales subalternos podrían en ocasiones reírse también.<sup>89</sup>

Los estudios del subalterno han establecido que el ridículo y otras formas de humor sirven no solo como accesorios de la crueldad y apoyos al poder, sino que también proporcionan discursos y tecnologías de inversión, nivelando las jerarquías dándole la vuelta a las estructuras estratificadas.<sup>90</sup> Al mismo tiempo, los estudios animales han comenzado a documentar la capacidad para reír en primates, perros e incluso en el canto de

---

<sup>87</sup> De Waal F. (2009), *Primates and Philosophers* y *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*. Nueva York: Harmony; Haraway, D. J. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press; Oliver, K. (2009). *Animal Lessons: How they Teach Us to be Human*. Nueva York: Columbia University Press; Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of the Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press. Para el uso de la imagería animal en literatura y medios, ver McHugh, S. (2011). *Animal Stories: Narrating Across Species Lines*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

---

<sup>88</sup> Ver Willett, C. (2008). *Irony in the Age of Empire: Comic Perspectives on Democracy and Freedom*. Bloomington: Indiana University Press, para el argumento completo.

<sup>89</sup> La primatóloga Malini Suchak confirma que, en muchas ocasiones, los chimpancés se han reído de ella. Malini Suchak, correo electrónico a la autora el 20 de abril de 2013.

<sup>90</sup> Willett, C., Willett, J., y Sherman, Y. (2012). "The Seriously Erotic Politics of Laughter," *Social Research* 79; Willett, C. y Willett, J. (2013). "Bitches, Whores, and Other Fumerists," en *Philosophical Feminism and Popular Culture*, en Waugh, J. y Crasnow, S. (eds.). Lanham: Rowman y Littlefield.. Ver también Guta, R. (1999). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham: Duke University Press, para una curiosa lista de criterios para la subalteridad que incluye canales alternativos de comunicación. Entre esos canales, ella se centra sobre todo en el rumor, pero su análisis se puede extender para incluir la risa y la burla.

los ratones.<sup>91</sup> Muy lejos de ser la característica humana que durante mucho tiempo se pensó que era única, la burla de los primates, junto con formas comunes de juego animal, revela los medios para una infrapolítica de la indignación y la solidaridad entre distintas especies. Este desafío de cruces entre distintas especies no solo desestabiliza el estatus del macho alfa, sino que también proporciona espacios para ecologías igualitarias de pertenencia más allá de nuestra conciencia neoliberal impulsada por el mercado.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> De Waal, F., *The Age of Empathy*, p. 47. Para un estudio de la risa, sobre todo en humanos y primates, ver Provine, R. R. (2000). *Laughter: A Scientific Investigation*. Nueva York: Penguin.

<sup>92</sup> Sobre la aparición del biopoder y su relevancia en el neoliberalismo, ver Foucault, M. (2003). "Society Must Be Defended," en *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*, en Bertani, M. y Fontana, A. (eds.), Macey, D. (trad.). Nueva York: Picador; y Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978–1979)*. Paris: Seuil; para una reapropiación crítica, ver Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy*, en Campbell, T. (trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press; sobre infrapolítica, ver Stott, J. C. (1987). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press. Tenga en cuenta que estamos más cómodas que algunos posestructuralistas con discursos de derechos basados en nociones ricas de agencia y en los movimientos sociales que transformaron la noción liberal clásica de los derechos hacia modos de igualdad social y modismos alternativos de pertenencia. Ver Willett, C., *Irony in the Age of Empire*, pp. 116–149. Si bien no podemos discutir de forma extensa este tema aquí, sospechamos que esas transformaciones de la noción de derechos permiten discusiones más amplias sobre la agencia animal y sobre la interacción que las discusiones basadas simplemente en nuestra responsabilidad humana para proteger a los animales vulnerables. Para una defensa de esta afirmación posterior, de todos modos, ver Wood, D. (2012). "The Truth About Animals", *Environmental Philosophy* 9, pp. 159–167.

## Jugando con el eslabón perdido

Durante mucho tiempo, filósofos y científicos han sido incapaces de cuestionar la pregunta de qué nos hace única y superiormente humanos. Un enfoque científico y filosófico común es insistir en las capacidades superiores cognitivas o lingüísticas de los humanos. Una variación irónicamente esclarecedora de esta clase de afirmación la ofrece Svanta Pääbo, el líder mundialmente conocido del Instituto Max Planck para la Antropología Evolucionaria de Leipzig. Pääbo reflexiona acerca de la magnitud de sus proyectos actuales sobre la genética evolucionaria, incluyendo la secuenciación del genoma de Neanderthal y la ingeniería de proteínas humanas en ratones. Estos ejercicios trascendentales en los que los cínicos foucaultianos llaman "biopoder" tienen resultados de ciencia ficción tan imaginables como convertir Neanderthales en mascotas, rescatados de ser animales de laboratorio para Big Pharma (al más puro estilo hollywoodiense de la secuela *Rise of the Planet of the Apes* mismo).<sup>93</sup> A ojos de la Gran Ciencia, estos proyectos bioliciosos son nada menos que "intentos de resolver un solo problema en genética evolutiva, que podría, de forma bastante vertiginosa, ser planteado como: ¿Qué hizo de nosotros la clase de animal que podría crear un ratón transgénico?". Así es como el ensayo sobre las ambiciones de Pääbo, de la autora del

---

<sup>93</sup> *Rise of the Planet of the Apes* (DVD), dirigida por Wyatt R. (2011). Sobre biopoder, ver Esposito, *Bios*.

New Yorker, Elizabeth Kolbert, reafirma la cuestión filosófica sobre el autoconocimiento que ha “estado dando vueltas desde Sócrates y probablemente mucho más atrás”.<sup>94</sup> Kolbert añade: “Si todavía tiene que ser resuelto satisfactoriamente, entonces, Pääbo sospecha, es porque nunca ha sido adecuadamente formulado. ‘El desafío es abordar las preguntas que se pueden responder’”, informa él a Kolbert.

¡Si solo Sócrates hubiese pensado en reorientar sus preguntas a sus motivados interlocutores para que esas preguntas socráticas pudiesen ser respondidas! Solo que él fue un filósofo bastante inteligente: hacer solo las preguntas que pueden ser respondidas suena como una buena estrategia para el científico, pero podría dejar sin negocio al filósofo. Y, de todas formas, ese llamado pez raya Sócrates, maestro de nada excepto quizás de la pregunta que no se puede contestar, bien pudo haber sido más un irónico ridiculizante que un sabio concedor –el filósofo como destacado cómico, desacreditando pretensiones más que proclamándolas–. Sin embargo, una desacreditación tan seria no es el punto al que la asombrosa investigación de Pääbo apunta a llevarnos. Si la pregunta filosófica de qué es lo que nos hace humanos se enmarca en torno a nuestras capacidades supuestamente únicas o superiores –como el lenguaje, la tecnología o, en este caso, el humor– la reafirmación de Pääbo

sobre la cuestión parece estar en la misma línea de lo que filósofos serios (Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y Hegel) y otros rectos buscadores de conocimiento han tratado siempre de hacer: ofrecer respuestas. Y, sin embargo, como veremos, el estilo irónico de interrogación de Sócrates puede incentivar un enfoque más estimulante de la ancestral pregunta “¿qué es el ser humano?”. Este enfoque alternativo no nos conduce a cada vez más signos distintivos en nombre del hombre-simio-alfa, sino a una nivelación de los mismos.

La promesa del trabajo de Pääbo le debe mucho a los continuos éxitos de la genética evolutiva. Los Neanderthales – como nuestro pariente más cercano no-exactamente-humano– comparten la mayor parte de nuestro material genético con una excepción significativa, explica él, al ofrecer su propia hipótesis semicomprobable sobre lo que futuras investigaciones podrían encontrar que fuese esta excepción: “Alrededor de hace cuarenta y cinco mil años, los humanos modernos ya habían llegado a Australia, un viaje que, incluso a mediados de la edad de hielo, significaba cruzar aguas abiertas. Los humanos arcaicos como el *Homo erectus* 'se dispersaron como muchos otros mamíferos en el Viejo Mundo', me dijo Pääbo [Kolbert]. 'Nunca llegaron a Madagascar, nunca a Australia. Tampoco lo hicieron los Neanderthales. Solo los humanos completamente modernos comenzaron a aventurarse en el océano abierto donde no se ve tierra’. Por supuesto, esta aventura requiere colaboración social para solventar el problema de construir el barco, señala Pääbo

<sup>94</sup> Kolbert, E., “Annals of Evolution: Sleeping with the Enemy—What Happened Between the Neanderthals and Us?”, *New Yorker*, 15 de agosto de 2011.

muy brevemente. Pero entonces, la colaboración, después de todo, podría no ofrecer la respuesta alusiva a la pregunta de qué hace al humano un ser único y superior. Pääbo prosigue: “hay también, me gusta pensar o decir, cierta locura ahí. Cuántas personas han zarpado y desaparecido... ¿Es por la gloria? ¿Por la inmortalidad? ¿Por curiosidad? Y ahora viajamos a Marte. Nunca nos detenemos”. Si la característica definitoria de los humanos modernos es esa clase de inquietud faustiana, entonces, según Pääbo, debe haber una especie de gen faustiano. En resumen, para este genetista, el eslabón perdido entre lo humano y lo no humano resulta ser la locura.

### **Sobre el trágico solapamiento, el sufrimiento animal, y un giro en la colaboración social entre especies**

Ese gen mítico –que marca el desafío humano de cualquier límite y la desaparición definitiva de rivales para la dominación planetaria– alerta que se ha dado un trágico exceso. Un gesto de asentimiento hacia la alegría anárquica que se burla de la extralimitación en lugar de complacerse en ella podría dar lugar a un cambio más feliz. Sin embargo, el tono trágico suena ciertamente a través de cualquier rango de escenarios posibles para el futuro inmanente de nuestro planeta, según giremos de la perspectiva del animal humano al no humano, sobre quien se produce el exceso humano. Una mirada desgarradora desde las

ciencias empíricas se encuentra en la investigación del psicólogo Gay Bradshaw, sobre las relaciones cambiantes entre humanos y elefantes en África y Asia (véase la Introducción).<sup>95</sup> Recordando que estas especies vivieron una vez juntas pacíficamente, Bradshaw y otros han comenzado a estudiar seriamente los informes sobre elefantes de los bosques de Uganda que atacan pueblos humanos. Estos estudios retratan una especie inmersa en estrechas redes sociales de comunidades familiares y tribales que han sido desgastadas por la arrogancia de nuestra propia especie.<sup>96</sup> Adolescentes huérfanos machos, despojados de la regulación social establecida a través de los lazos colaborativos de las comunidades de elefantes, son abandonados a su suerte, y con una brutalidad intencional, expresan su trauma e indignación violando y matando miembros de su propia u otras especies.

La mayor parte del trabajo actual en ética animal tiene como objetivo generar compasión hacia el indudable, y a menudo monstruoso, sufrimiento de las criaturas vulnerables y la desaparición de especies enteras amenazadas con la extinción en

<sup>95</sup> Siebert, C., “An Elephant Crackup?” *New York Times Magazine*, 8 de octubre de 2006; Bradshaw, G. A. y Schore, A. N. (2007). “How Elephants Are Opening Doors: Developmental Neuroethology, Attachment, and Social Context” *Ethology* 113, pp. 426–436.

<sup>96</sup> Para un estudio que caracterice los grupos elefantes como nodos de redes sociales, ver Chiyo P. I., Moss C. J., y Alberts, S. C. (2012). “The Influence of Life History Milestones and Association Networks on Crop-Raiding Behavior in Male African Elephants,” *PLoS ONE* 7, [www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0031382](http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0031382).

masa.<sup>97</sup> El rango de enfoques éticos es diverso, pero dos de los más influyentes ejes provienen en gran medida de 1) los enfoques posestructuralistas que actualmente se encuentran en el núcleo de la ética de la respuesta continental, significativamente avanzados por las reflexiones de Jacques Derrida sobre la alteridad animal y 2) la literatura reformista anglófona cuyas raíces filosóficas se remontan al utilitarismo de finales del siglo XVIII de Jeremy Bentham y a las tradiciones morales sentimentales de mediados del siglo XVIII asociadas con David Hume, Adam Smith y la Ilustración escocesa. No tomaremos ninguno de esos enfoques, aunque ambos tienen mucho que ofrecer y tomamos prestados aspectos de ambos a lo largo de este estudio.

El desafío moral de las tradiciones utilitarias y sentimentales de la “crueldad” del racionalismo científico y del estado liberal clásico es ilustrado por el estudio de Susan Pearson sobre el surgimiento del “liberalismo sentimental” en la América del siglo XIX.<sup>98</sup> El racionalismo de la Ilustración y el liberalismo clásico, bajo la influencia de pensadores como René Descartes y John Locke, desplazaron viejas concepciones sobre animales y

humanos como parte de la trama y urdimbre de la vida comunal. Recordemos las antiguas festividades griegas, donde el sacrificio de un cerdo invocaría el ritual de gotear agua por encima de la cabeza del cerdo para solicitar una señal de aprobación.<sup>99</sup> La aprobación forzada era simbólica, por supuesto, pero ofrece no obstante un atisbo de una cultura y vida interespecie pre-Neolítica que se desvanecía y que perduró en núcleos de Europa hasta el siglo XVII.

En la Europa medieval, los animales salvajes así como los domesticados eran tratados por las autoridades legales y eclesiásticas como miembros de la comunidad parroquial. Que los derechos de los animales eran paralelos a aquellos de los humanos quedó demostrado en numerosas instancias de juicios en todas las regiones de Europa. Los humanos y los animales podían ser juzgados juntos por violaciones criminales como la bestialidad, y los animales tenían sus propios representantes legales a expensas públicas.<sup>100</sup> En un caso, un asno fue defendido como inocente de actos sexuales ilícitos y, por tanto, víctima de violación basándose en un “carácter honorable”.<sup>101</sup> Incluso los animales que eran acusados de asesinato podían ser defendidos

<sup>97</sup> Coetzee, J. M. (1999). *The Lives of Animals*. Princeton: Princeton University Press; Derrida, J. (2002). *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, trad. Wills, D., *Critical Inquiry* 28, no. 2, pp. 369–418; Oliver, *Animal Lessons*; Taylor, C. (2008). “*The Precarious Lives of Animals*”, *Philosophy Today* 52, no. 1, pp. 60–73.

<sup>98</sup> Pearson, S. J. (2011). *The Rights of the Defenseless: Protecting Animals and Children in Guilded Age America*. Chicago: University of Chicago Press, p. 9.

<sup>99</sup> Blondell, R., Gambel, M., Rabinowitz, N. S., y Zweig, B. (eds.). (1999). *Women on the Edge: Four Plays (The Classical Canon) by Euripides*. Nueva York: Routledge, p. 12.

<sup>100</sup> Evans, E. P. (1906). *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, citado en la introducción de Jeffrey St. Clair para el libro de Hribal, J. (2010). *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*. Petrolia, CA: CounterPunch, p. 2.

<sup>101</sup> Hribal, *Fear of the Animal Planet*, p. 7.

con éxito cuando se sabía que habían sufrido abuso considerable.<sup>102</sup> Las plagas invasoras no eran exterminadas, sino que se les garantizaba parte de la tierra en decisiones de tribunales basadas en un argumento teológico de propiedad original y reivindicación previa.<sup>103</sup> Entonces, medio siglo después de que Montaigne escribiese contra la crueldad hacia los animales y sobre las alegrías de las amistades compartidas entre humanos y animales a pesar de fallos crónicos en la comunicación, Descartes preparó el uso de los animales como recurso material en la revolución industrial tratándolos de máquinas.<sup>104</sup> Como criaturas subracionales, el liberalismo clásico despojó a los animales de sus derechos y de la camaradería que una vez disfrutaron en comunidades de especies mixtas.

La investigación de Pearson demuestra cómo un discurso moral de sentimiento y simpatía triunfó sobre los efímeros ideales igualitarios radicales de la era de la Reconstrucción. Este discurso sentimental fue utilizado para desafiar los abusos más duros de la modernidad a través de la retórica del cuidado y protección hacia los dependientes. Un llamamiento a las capacidades compartidas de sufrimiento, más que a la agencia y membresía comunal, preparó al público para reconciliarse con la

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>104</sup> De Montaigne, M. (1958). "On Cruelty," en *The Complete Essays of Montaigne*. Palo Alto: Stanford University Press. Muchas gracias a Joe Diaz por llamar nuestra atención hacia este ensayo.

dependencia de los niños y los animales no racionales, con la afirmación de que eran individuos portadores de derechos que merecían la protección legal o moral de todo daño a pesar de su condición subracional. Anteriormente, la doctrina liberal clásica de los derechos a la propiedad y a la búsqueda de la libertad para los ciudadanos racionales e independientes había considerado a los niños y animales como no racionales e indignos de derechos propios. La promulgación de historias que documentaban el abuso de niños y la crueldad hacia los animales llevó a una multitud de sociedades humanas a agitarse para la reinención del estado moderno de minimalista a intervencionista. Desde el abolicionismo hasta las eras progresistas, el Estado, en alianza con las agencias privadas, se reestructuró como vehículo adecuado para los derechos de protección de "bestias y bebés".<sup>105</sup> Estos derechos de protección se otorgaron basándose en la capacidad de sentir y sufrir, no de razonar, y en demanda de un estatus de dependencia, no en demanda de libertad o igualdad. Mientras que los movimientos reformistas no revirtieron las jerarquías sociales bien arraigadas en la familia patriarcal y en la distinción humana/animal, apelaron con éxito a la virtud pública y abogaron por políticas sociales que mejorasen los abusos sufridos dentro de estas estructuras sociales verticales.

Los pensadores utilitaristas del siglo XIX que surgieron durante esa época reformista no apelaron directamente a los sentimientos ni creyeron que los sentimientos morales fuesen

---

<sup>105</sup> Pearson, *The Rights of the Defenseless*, p. 16.



base significativa para el llamamiento moral, como hicieron los pensadores del siglo XIX, Hume y Smith. Los primeros filósofos modernos del sentimiento habían desafiado el racionalismo filosófico argumentando que la base natural para los juicios y la acción moral residía solo en sentimientos subjetivos o en una compasión moral imparcial.

Pensadores utilitaristas, desde Jeremy Bentham y John Stuart Mill hasta Peter Singer, se basan en principios racionales (también conocidos como la razón “fría”) –no en sentimientos subjetivos– para justificar nuestras responsabilidades exclusivamente humanas hacia las criaturas vulnerables o dependientes. Sin embargo, incluso para estos pensadores, las emociones y los deseos, y no simplemente las capacidades racionales de los adultos humanos capaces, proporcionan una sólida base para la consideración moral. Es este enfoque compartido de la vulnerabilidad y la sentiencia el que es central a los movimientos sociales de “liberalismo sentimental” y que prevalece en el discurso reformista de Estados Unidos hoy en día.

El “culto a la sensibilidad” en la cultura angloamericana, desde la era abolicionista a la progresista, preparó un contexto para que los reformistas liberales diesen forma a un discurso que apelase a nuestros sentimientos y pusiese en valor nuestra compasión humana por el bienestar común en formas que una apelación más cercana a la razón ilustrada no podía. El liberalismo sentimental surgió en respuesta no solo a actos particulares de crueldad, sino a la brutalización impersonal y a los

horrores cada vez más visibles de la Revolución Industrial. Su relevancia ha vuelto con la intensificación neoliberal del uso tecnológico e industrial de los animales, extendido a la ingeniería biogenética tal y como vemos en la clonación, los cruces genéticos, el crecimiento acelerado a través de hormonas y la redefinición del humano como la criatura capaz de crear al ratón transgénico. Tras largas décadas en el siglo XX, en las que los movimientos por los derechos animales permanecieron inactivos, esta intensificación del abuso en una escala cada vez más masiva ha promovido que tradiciones filosóficas anglófonas desafíen una vez más al biopoder de la industria alimentaria y de la investigación animal a través de un llamamiento a la compasión humana hacia el sufrimiento y vulnerabilidad de los animales.

La preocupación por el sufrimiento y la vulnerabilidad de las criaturas dependientes ofrece una base moral para la reelaboración del liberalismo moderno de Martha Nussbaum, en particular, de la *Theory of Justice* de John Rawls (1971), en su obra *Frontiers of Justice* (2006). Nussbaum restablece el objetivo clásico del liberalismo de protección de la libertad individual incorporando las ideas de los siglos XIX y XX de igualdad social en términos de capacidades mínimas (de una lista que incluye vida, emociones, filiación y juego) que deberían ser garantizadas por el Estado y, más aún, extendidas para incluir a los animales, a las personas discapacitadas y a los no ciudadanos.<sup>106</sup> Si bien su

---

<sup>106</sup> Sobre la importancia de la compasión, ver Nussbaum, M. (2007). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, p. 35.

propuesta no aborda los nuevos estudios de sociabilidad y agencia animal, y detiene toda consideración para con la vida comunitaria y las redes biosociales que exceden la agencia individual, extiende los derechos liberales a la protección de las capacidades mínimas y las agencias de los animales. El argumento se basa en un pedido de compasión por el sufrimiento de los dependientes no racionales, en lugar de apoyarse en el respeto tradicional liberal para la dignidad de las criaturas completamente autónomas. Esta “solución... requiere que las personas tengan una gran compasión y benevolencia, y que sostengan esos sentimientos en el tiempo”, escribe.<sup>107</sup> El paternalismo que Nussbaum defiende como base de la justicia para los animales no humanos asume que ellos mismos no pueden participar en el desarrollo o en la afirmación de normas éticas y sociales, y mucho menos en actos de solidaridad política. Cualquier idea de que pudiesen hacerlo se descarta como “fantástico”.<sup>108</sup>

Los temas de la Ilustración escocesa sobre sufrimiento y sentimiento, centrales a la revisión sentimentalista de Nussbaum del racionalismo del siglo XX, han regresado también en la investigación científica contemporánea de la cognición animal y

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>108</sup> Ver la publicación de Nussbaum, M. (2007). “*Beyond ‘Compassion and Humanity’*,” en *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, en Sunstein, C. R. y Nussbaum, M. R. (eds.). Oxford: *Oxford University Press*, pp. 299–320. Su objetivo es mover la consideración compasiva de otras criaturas desde el ámbito privado y moral hacia el reino de la injusticia. Su enfoque sigue siendo, como ella explica, paternalista.

humana. Por ejemplo, citando a David Hume, el psicólogo Jonathan Haidt sostiene que existe una base científica sólida para considerar la razón como la “esclava de las pasiones” y que los sentimientos morales (a veces denominados intuiciones) y la empatía desempeñan un papel fundamental en la comprensión de la moral humana.<sup>109</sup>

Mientras tanto, el campo de la etología cognitiva dejó caer la bomba del conocimiento que amenaza con alterar de forma radical los parámetros del discurso de los derechos animales. Investigadores como Frans de Waal han establecido capacidades para la compasión y sentimientos morales de justicia no solo en humanos, sino también en animales no humanos.<sup>110</sup> También los animales podrían tener sentimientos de compasión, quizá incluso hacia los humanos. Nuestro reto es llevar esos nuevos descubrimientos científicos un paso más allá de los binarismos filosóficos modernistas de la razón y el sentimiento, basados como están en modelos modernos del individualismo atómico. Si los animales tienen agencia, entonces ¿qué clase de infrapolíticas revelan sus sociedades? ¿Cuáles son las prácticas éticas, costumbres y estructuras sustanciales (o, *Sittlichkeit*, para sacarlo de la ontología social posthegeliana de las relaciones) que proporcionan el pegamento social para sus comunidades y familias? Más allá de los binarismos modernistas –

---

<sup>109</sup> Hume, D. (1960). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon; Haidt, J. (2006). *The Happiness Hypothesis*. Nueva York: *Basic Books*, p. 17.

<sup>110</sup> De Waal, F., *Primates and Philosophers*, p. 65.

un recurso subjetivo al sentimiento y compasión o un llamamiento objetivo a la razón abstracta–, nuestro objetivo es explorar las normas éticas que podrían emerger de esfuerzos colaborativos en la vida interespecie. Si bien apoyamos los esfuerzos liberales y reformistas para expandir los derechos que protegen a los animales contra el abuso, nuestro punto de partida no está con la vulnerabilidad, la dependencia y la preocupación compasiva por las capacidades mínimas de los animales, sino con la agencia máxima animal y las comunidades. Los animales no son como nuestros hijos, son como nosotros. Nuestro objetivo político no es, en última instancia, un proyecto de reforma para asegurar los derechos animales basados en su estatus de protección, sino apoyar la solidaridad entre especies con los animales compañeros de trabajo y cohabitantes de las comunidades interespecies. Los animales no son sitios vulnerables de protección y receptores para la compasión humana, sino agentes políticos afines por derecho propio con historias, culturas y tecnologías entrelazadas. Dados esos objetivos y preocupaciones, nuestro método se basa principalmente en la teoría social crítica más que en la teoría moral sentimental moderna (ver introducción). La ética del eros de la teoría crítica apunta no solo al cultivo del sentimiento individual sino a una infraestructura social que sustente las normas y las expectativas basándose de manera significativa, pero no exclusiva ni inevitable, en los códigos de reciprocidad entre especies.

Tal vez el desafío más fuerte del siglo XIX al

oscurecimiento de la tradición sentimental de la agencia de aquellos que se atreven a resistir a la opresión haya sido declarado por Frederick Douglass.<sup>111</sup> Douglass explica a sus blancos lectores los límites de una llamada ética a los sentimientos morales en el contexto de la esclavitud estadounidense y el abolicionismo. Los blancos no podían generar compasión hacia un esclavo a menos que ese esclavo presentase un grado significativo de agencia y exigiera, a través de esa afirmación de agencia, el reconocimiento de los otros, argumentó. Para Douglass, esa agencia era puesta en escena como una apelación a la solidaridad y eventualmente tomaría la forma de catalizador para el movimiento abolicionista. Un despliegue de vulnerabilidad y un llamamiento a la compasión no basta para generar la solidaridad que requiere una ética política igualitaria.

Por otra parte, Douglass amplió la gama de su preocupación moral no solo a la emancipación de todos los esclavos de todas partes y a los movimientos de las mujeres del siglo XIX, sino también, de forma implícita, a los animales no humanos. Por supuesto, cualquier apelación a analogías entre

---

<sup>111</sup> Esta sección está tomada en gran parte del libro de Willett, C. (1995). *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*. Nueva York: Routledge, capítulo 6, pp. 129–156. Para los textos clave de Frederick Douglass, ver *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*, en Baker, Jr., H. A. (ed.). Nueva York: Viking Penguin, 1982; “The Heroic Slave” en *Three Classic African-American Novels*, en Andrews, W. L. (ed.). Nueva York: Mentor, 1990, pp. 27–28.

especies humanas y no humanas corre el riesgo de reforzar la peor clase de prejuicios contra la identidad negra en una cultura racista. Y, sin embargo, Douglass invirtió las expectativas convencionales al proclamar la agencia del esclavo en términos de sus [de él o de ella] “espíritus animales”. Imaginó el espíritu libre del esclavo de forma simbólica como un animal desjaulado y como un pájaro alado en vuelo (ver capítulo 4 para más sobre el papel clave de los símbolos en contraste con los conceptos de la sublimación moral). Más importante aún, Douglass unió su propia lucha a aquellas de los bueyes abatidos o a los caballos de la plantación, preparando el camino hacia una forma verdaderamente revolucionaria de solidaridad entre trabajadores. La brillantez profética de Douglass proviene de arriesgar la asociación muy problemática de la identidad negra y la animalidad para proponer lo que bien pudo haber sido el desafío más radical de este abolicionista.

A través de los siglos XIX y XX, los movimientos abolicionistas, feministas y de trabajadores continuaron desafiando, si bien no con éxito total, el concepto liberal clásico de derechos. En diferentes grados, las nuevas constituciones de Europa reconocerían los derechos básicos de igualdad social y económica. Luego, tras la Segunda Guerra Mundial, la lucha contra el colonialismo europeo en África y otros lugares transformó el significado y el alcance de los derechos, una vez más, para incluir el reconocimiento de lazos comunitarios (definido en parte por aquellas lenguas locales importantes para

la ética de la democracia participativa) y los derechos ambientales.<sup>112</sup> Más recientemente, después de varias generaciones repensando los derechos, existe ahora un movimiento en crecimiento para reconocer los derechos políticos de los compañeros de trabajo animales en las comunidades interespecies.

## Vulnerabilidad y tristeza en la ética de la respuesta

Más recientemente, una segunda gran tradición ética, derivada de la filosofía continental europea y asociada con diversos enfoques denominados ética de la respuesta o ética de la alteridad, ha ampliado su rango moral a los animales no humanos. Al igual que el liberalismo sentimental británico y americano, esta tradición de la ética continental europea llama nuestra atención hacia el pathos del sufrimiento como fuente de preocupación moral, pero en este contexto la tortura y exterminio brutales que se producen a gran escala en los mataderos se ven como paralelo con los horrores de los campos de concentración nazis, lo que dificulta descartar la relevancia del término genocidio. Derrida nos pide que reflexionemos sobre las graves implicaciones de “un mundo sin animales”.<sup>113</sup> La perspectiva

<sup>112</sup> Ver Willett, *Irony in the Age of Empire*, capítulo 5, pp. 116–148, para las tres generaciones en la transformación de los derechos.

<sup>113</sup> Ver Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*, en Mallet, M. L. (ed.). Nueva York: Fordham, p. 80.

predominantemente trágica de la tradición sobre la naturaleza se remonta a las reflexiones de Walter Benjamin, teórico crítico de la Escuela de Frankfurt, que son centrales al influyente trabajo de Derrida sobre los animales.<sup>114</sup> El trabajo de Derrida, a su vez, ha inspirado una plétora de estudios filosóficos más recientes que buscan generar respeto hacia “un extraño parentesco” entre humanos y no humanos.<sup>115</sup> Esta tradición post-Holocausto de la orientación ética al Otro (o “alteridad”) es impulsada por las críticas posestructuralistas y psicoanalistas del yo (o “el sujeto”) y, sobre esta base, rechaza cualquier suposición utilitarista o liberal sentimental con respecto a la transparencia y la universalidad de las emociones o la razón. El argumento racional, la auto comprensión y la relación empática son vistas como enredadas con los deseos inconscientes, discursos hegemónicos o fuerzas históricas de tal forma que cuestionan radicalmente las premisas de la teoría moral liberal clásica, que está anclada de forma demasiado estrecha a la autonomía individual, la agencia centrada en el sujeto o los sentimientos subjetivos. La crítica posestructuralista es impresionante y hace ingenuo cualquier intento de volver a un ancla estrecha de miras en la transparencia de uno mismo-o-el otro y los átomos humanos no relacionales.

---

<sup>114</sup> Benjamin, W. (1996). “On Language as Such and on the Language of Man,” *Selected Writings*, vol. 1, 1913–1926, en Bullock, M. y Jennings, M. W. (eds.). Cambridge: Harvard University Press; Derrida, J., *The Animal That Therefore I Am*. Ver también Derrida, J. (2003). “And Say the Animal Responded?” en *Zoontologies: The Question of the Animal*, en Wolfe, C. (ed.) y Wills, D. (trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 121–146.

<sup>115</sup> Sobre la relevancia del término de Merleau-Ponty, ver Oliver, *Animal Lessons*, p. 9.

Sin embargo, problemáticamente, esta tradición posterior al Holocausto amenaza con desechar toda noción política de derechos, incluso aquellos derechos que emergieron tras los movimientos del trabajo y anticoloniales; y eso a pesar de que los movimientos políticos de los siglos XIX y XX son solo parcialmente exitosos y aun así también importantes retos para los estrechos principios del liberalismo clásico del siglo XVIII.

Los enfoques posestructuralistas de la ética continental se unen a las tradiciones angloamericanas en su compasiva atención al pathos y al sufrimiento de criaturas que de otro modo se descartaban como de poco o ningún valor moral, pero no enfatizan la sentiencia compartida o la agencia mínima, sino la alteridad radical de estas criaturas. Nuestro proyecto, en cambio, consiste en subvertir posiciones en ambas tradiciones sobre cualquier brecha ontológica entre las especies humanas y no humanas y consiste en hacerlo mediante la refundición del marco trágico de la reflexión ética a través de un giro cómico que presenta desafío y disentimiento. Esta ruta ofrece una inversión alegremente seria del tono trágico que prevalece por buena razón en la discusión de los afectos y la ética animal, pero que, sin embargo, corre el riesgo de despojar a los animales no humanos de su considerable agencia y de sus vidas interconectadas.

Considere cómo Derrida desarrolla sus propias reflexiones éticas solemnes sobre la vulnerabilidad animal, volviendo a los motivos benjaminianos. La naturaleza es, sospecha Benjamin, un lugar melancólico. Benjamin registra la

tristeza de la naturaleza, como Derrida cree que debería, pero solo después de invertir la afirmación más típica de que la naturaleza es naturalmente muda. Benjamin especula que la naturaleza es silenciosa por la cruel inflexión del trauma sobre ella a través de la dominación y asalto humanos. El comentario de Derrida es complicado, pero citamos extensamente para resaltar la tristeza del mundo vegetal y animal como el tono dominante que se traslada a la postura ética de Derrida: “Lo que ya es más interesante es que esta tristeza putativa no se deriva simplemente de la incapacidad de hablar (*Sprachlosigkeit*) y de la mudez, [excepto para Benjamin] de una privación estupefacta o afásica de palabras. Si esta tristeza putativa también da lugar a un lamento, si la naturaleza se lamenta, expresando un lamento mudo pero audible a través de suspiros sensuales e incluso el susurro de las plantas, es quizá porque los términos han de ser invertidos... la naturaleza (y la animalidad dentro de ella) no está triste porque sea muda (*weil sie stumm ist*). Por el contrario, es la tristeza o el duelo de la naturaleza lo que la hace muda”.<sup>116</sup> En otras palabras, para Benjamin, el mundo de la vida no humana posee un grado de agencia comunicativa que ha sido suprimida por medio de la violencia. Derrida no cuestiona el tono predominantemente melancólico; pero se aleja de entretener cualquier hipótesis de agencia en la naturaleza o entre los animales, prefiriendo llamar la atención sobre la vulnerabilidad constitutiva que los humanos compartimos con otras criaturas.

---

<sup>116</sup> Derrida, J., *The Animal That Therefore I Am*, p. 19.

Derrida cambia así el enfoque ético de cualquier agencia que se agita débilmente, escuchada como un lamento expresado por otras criaturas a la pasividad radical, o incapacidad, que para él es la preocupación más relevante para la ética del siglo XX. Como pensador post-Holocausto, sospecha de la búsqueda de cualquier gracia salvadora o significado redentor, en este caso, de una comunicación con las criaturas de la naturaleza frente al sufrimiento, que detecta en las reflexiones morales de Benjamin sobre la naturaleza (nuestra coda vuelve a este tema de la comunión en la muerte de un animal para reafirmar su significación ética vital). Significativamente, para Derrida, Benjamin escribió su ensayo sobre el origen de la especie humana y el lenguaje en la década de 1920 antes de que hubiese una conciencia de los horrores del Holocausto. Después del Holocausto, para Derrida, cualquier búsqueda de algún bien residente en la humanidad o significado en la naturaleza parecería obtusa en medio de las revelaciones de brutalidad y de los horrores implacables de los campos de concentración.

Elisabeth de Fontenay elabora el sufrimiento sobre los enfoques de Benjamin y Derrida. “De acuerdo con Benjamin, el luto y la tristeza de la naturaleza están relacionados con esta pasividad, con esta herida increíble: haber recibido su nombre y encontrarse así privada del poder de nombrar, nombrarse así misma, y por tanto de responder”.<sup>117</sup> Benjamin ve al animal o

---

<sup>117</sup> De Fontenay, E. (2012). *Without Offending Humans: A Critique of Animal Rights*, trad. Bishop, W.. Minneapolis: University of Minnesota, p. 9.

incluso a la naturaleza en un sentido amplio, como érase-una-vez, teniendo la capacidad para la comunicación o para generar sus propias fuentes de significado antes de que estas criaturas fuesen silenciadas por la tecnología humana y la ciencia moderna. Por el contrario, Derrida pretende mantenerse alejado de cualquier aparente ilusión de la comunicación animal o entendimiento mutuo, y en este sentido se abstiene, al escribir “devolverle la palabra’ a los animales”.<sup>118</sup> Nuestra preocupación es que el énfasis de Derrida en la pasividad radical, o incapacidad constitutiva, en animales humanos y no humanos, deja sin explorar las preciosas, si bien pocas, posibilidades éticas para la agencia y la comunicación que están reemergiendo en parte a través de nuestra ciencia y tecnología.

Evitando cualquier elemento de agencia comunicativa o social entre aquellos que han sido violados, Derrida extiende una ética posestructuralista de hospitalidad, perdón y respuesta al animal Otro. Esta ética de “capacidad de respuesta” suspende cualquier juicio moral de quién debe a quién, mientras que desvincula completamente las concepciones de agencia (racional o de otro tipo) como requisito previo para el estatus ético.<sup>119</sup> La pasividad absoluta, no la agencia, de las criaturas vulnerables llama a una respuesta generosa. Este enfoque ético deja de lado los debates sobre las capacidades (lingüísticas, cognitivas u otras) de otras especies como moralmente irrelevantes. Derrida

<sup>118</sup> Derrida, J., *The Animal That Therefore I Am*, p. 48.

<sup>119</sup> Oliver, K., *Animal Lessons*, p. 21.

reivindica así a Bentham, el santo patrón de los derechos animales, que preguntó no si los animales podían razonar o hablar, sino simplemente si podían sufrir.<sup>120</sup> Mientras otros filósofos que siguen a Bentham están atentos a los grados y medidas de la capacidad (presumiblemente inferior) de otras especies para protegerlas del daño, la llamada a la generosidad pretende paradójicamente “responder” a las exigencias éticas de las criaturas a las que nunca podemos realmente comprender.<sup>121</sup>

Si bien reconocemos las discontinuidades sorprendentes entre las variedades de especies animales, ofrecemos otra inversión más provocativa. Nuestra inversión comienza con la invitación de Kelly Oliver a imaginar si los animales no humanos pueden o no ser nuestros parientes.<sup>122</sup> Por supuesto, es probable que cualquier afirmación autoengañososa de que podríamos hacer de estos animales nuestros parientes empujándolos en nuestras categorías demasiado humanas solicite no el amor que imaginamos que merecemos, sino un feroz “mordisco de vuelta” contra la mano que los alimenta<sup>123</sup> Sin embargo, en lugar de

<sup>120</sup> Derrida, J., *The Animal That Therefore I Am*, p. 27.

<sup>121</sup> Alison Suen, sin embargo, señala el significado de la postura radical de Derrida en su respuesta a este capítulo, tal y como lo presentó en la conferencia de la Asociación de Estudios Americanos en San Juan, Puerto Rico, 15-18 de noviembre de 2012. Su argumento es que hay un tipo de poder en la incapacidad radical del vulnerable. Volvemos a reclamar aspectos de la ética de la alteridad en el capítulo 4, en el contexto de la compasión animal.

<sup>122</sup> Oliver, K., *Animal Lessons*, p. 8.

<sup>123</sup> Kelly Oliver deja claro que este mordisco de vuelta debe comprenderse como un tipo de agencia en su respuesta a la crítica, “Love Bites! Or Taking Ethics to Heart,”

escuchar el triste lamento de la naturaleza, nos volvemos hacia los intercambios sociales, a veces juguetones, a veces subversivos, dentro de la misma especie y entre diferentes especies, que sugieren la falta de un vínculo moral y apoyan una política de solidaridad.

### **Quitarse el sombrero, menear el rabo: de humanos que se pierden las señales de sus siervos animales**

Entonces, ¿qué pasa si el animal Otro puede hablar? O, dado que hablar parece implicar siempre el uso del lenguaje humano, reformulemos la pregunta en términos menos especistas: ¿qué pasa si el subalterno no humano puede comunicarse? Después de todo, ¿qué es el habla sino dirigirse al otro?<sup>124</sup> Recordemos el ensayo fundamental de Gayatri Spivak

---

*Environmental Philosophy* 9 (2012): pp. 187–199. Ella desarrolla una crítica del énfasis excesivo que se pone en la vulnerabilidad en la ética en su *Women as Weapons of War* (Nueva York: Columbia University Press, 2007). Para una crítica de los teóricos postmodernos, ver Steiner, G. (2013). *Animals and the Limits of Postmodernism*. Nueva York: Columbia University Press; pero tenga en cuenta también que Steiner no critica la excepcionalidad humana implícita en las afirmaciones de que los animales carecen de lenguaje y de razón y que fallan como agentes morales (*ibid.*, pp. 176–177). Nuestro argumento es que tanto los animales humanos como los no humanos tienen agencias comunicativas y cognición afectiva que posibilita grados y clases de interacción ética.

<sup>124</sup> Este sería el punto de vista de Levinas, como observa Francois Raffoul en *The Origins of Responsibility* (Bloomington: Indiana University Press, 2010), p. 128. Nuestro interés, con Levinas, va con el lenguaje como vehículo comunicativo para un comportamiento ético. Se ha prestado mucha atención a las dimensiones técnicas del lenguaje como fenómeno discursivo. Aquellos que afirman que solo el lenguaje humano es recursivo

sobre las capacidades comunicativas del subalterno que sugiere que los siervos del Imperio Británico no podían hablar al menos en parte porque las frecuencias colonialistas no estaban sintonizadas para oírlos.<sup>125</sup> En una línea similar, las lagunas ontológicas entre el humano y sus otros, o dentro del resto del mundo animal, han sido extremadamente exageradas por el fracaso humano al recoger las señales sociales animales, sus formaciones comunitarias y las posibilidades de solidaridad.<sup>126</sup> Tal y como la historiadora Nancy Hewitt sugiere que los estudiosos podrían sintonizarse con los movimientos de mujeres desatendidos y las narrativas no contadas, descubriendo una

---

pasan por alto su papel en la música, que, como explica Steven Mithen, proporciona un origen evolutivo para el lenguaje humano y no humano; ver Mithen, S. (2006). *The Singing Neanderthals: The Origins of Music, Language, Mind, and Body*. Cambridge: Harvard University Press, p. 17.

<sup>125</sup> Spivak, G. (1988). "Can the Subaltern Speak?" en *Marxism and the Interpretation of Culture*, en Nelson, C. y Grossberg, L. (eds.). Basingstoke: Macmillan Education. Ver también la respuesta de Spivak a las interpretaciones y revisión del ensayo en Morris, R. (2010). *Can the Subaltern Speak: Reflections on the History of an Idea*. Nueva York: Columbia University Press. Es cierto que el enfoque propio de Spivak permanece dentro de la ética de la alteridad. Si bien respetamos las estrategias deconstructivas de Spivak para exponer imposiciones imperialistas de significado al subalterno, nuestra propia atención a los patrones comunicativos de los animales no humanos toma un giro que enfatiza su agencia y nuestras capacidades para responder a su "discurso". Aquí no asumimos que comparten las mismas capacidades para el discurso (con sintaxis), sino que pueden comunicarse de otro modo.

<sup>126</sup> Steeves, H. P. (2006), en *The Things Themselves: Phenomenology and the Return to the Everyday*, Albany: State University of New York Press, escribe sobre el lenguaje como mímica creativa en todos los animales, humanos y no humanos. Ver específicamente "Monkey See" (*ibid.*, pp. 1–15). Se pregunta si "el lenguaje humano es derivativo del lenguaje animal que nos rodea e inferior a este" (*ibid.*, xv).



banda más amplia de frecuencias de radio escuchadas en diferentes frecuencias que aquellas que son familiares como la primera, la segunda y la tercera olas del feminismo, nosotras también abrazamos el concepto de las transmisiones amplias difundidas más allá del rango de las percepciones humanas de las culturas occidentales.<sup>127</sup> No todas las culturas asumen las discontinuidades entre los animales humanos y no humanos que se encuentran en el mantra de que el hombre es la medida de todas las cosas.<sup>128</sup> Tomando prestado del feminismo, comprendemos la necesidad de hacer visible lo invisible para nuestra especie ocular, y de reexaminar las fuentes de construcción de comunidades de especies mixtas. Una historia que es radicalmente inclusiva puede revelar un ethos colectivo fuera de cualquier narrativa maestra neoliberal –digamos del genio publicitario, de los machos alfa y de las partes privadas de las monas–.

Teniendo en mente la parodia de los monos y la publicidad de Colbert, cambiamos nuestro enfoque ético de la vulnerabilidad del animal otro a las posibilidades descuidadas para la solidaridad entre especies reforzada por las vibraciones comunicativas de un ethos colectivo que atestigua no solo las capacidades para cuidarse entre varias especies, sino también para reírse y para jugar más allá de las líneas enemigas. Los

<sup>127</sup> Hewitt, N. (2010). *No Permanent Waves: Recasting Histories of U.S. Feminism*. Nueva Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

<sup>128</sup> De Waal, F., *The Age of Empathy*, pp. 106–7.

animales disfrutan de una agencia comunicativa que realza la posibilidad para la corresponsabilidad a través de lo que –en contraste con la llamada del prefacio a *Eros and Civilization* de Herbert Marcuse 1996 a la liberación de un placer reconociblemente narcisista– podría ser entendida como una política de eros biosocial y escuchada en términos de emancipación. Nuestra ética biosocial del eros hace causa común con lo que el utilitarista Peter Singer llamó “liberación animal” en su manifiesto de 1975, tal y como ha sido recogido en el reciente *Occupy Wall Street* y en los movimientos sociales europeos, pero con un giro subversivo cómico.<sup>129</sup>

La capacidad del animal subalterno de “hablar” no es un momento de ciencia ficción como lo es el momento en el que el chimpancé de ingeniería humana de *Rise of the Planet of the Apes* desafía a sus captores humanos, pronunciando la palabra no. Más bien, esta capacidad está documentada en los estudios animales.<sup>130</sup> Los chimpancés, los elefantes y otras especies comunican –con grados variables de intencionalidad– emociones y señales sociales que los investigadores tienden a perderse, de forma parecida a esas señales humanas bien documentadas que se pierden los presumiblemente distraídos chimpancés. Tales

<sup>129</sup> Ver Cavalieri, P., con Calarco, M., Coetzee, J. M., Miller, H. B., y Wolfe, C. (2009). *The Death of the Animal*. Nueva York: Columbia University Press. Cavalieri califica este uso de los estándares humanos para medir la "inferioridad" animal, el "perfeccionismo" (3).

<sup>130</sup> Ver Slobodchikoff, C. (2012). *Chasing Doctor Dolittle: Learning the Language of Animals*. Nueva York: St. Martin's, por el argumento de que muchas otras especies se comunican y que el lenguaje humano no es una excepción en el reino animal.

experimentos anticuados demandan habilidades cooperativas superiores para la especie humana. Pero la pregunta sobre quién está ignorando las pistas de quién parece estar lejos de ser clara. Consideremos los experimentos realizados en el documental de Nova National Geographic, *Ape Genius*.<sup>131</sup> Si bien la película ofrece una visión fascinante de algo de la nueva ciencia sobre animales, el marco interpretativo del documental para los nuevos descubrimientos es un problema. El investigador científico, Brian Hare, demuestra sus intentos fallidos de enseñar a un joven bonobo a tomar una taza, sin que la película permita preguntas más amplias con respecto a la relevancia de cómo un experimentador humano podría ser un profesor eficaz para los bonobos, dejando aparte qué, nosotros los humanos, podríamos aprender no sobre sino de otros primates. Por ejemplo, el experimentador intenta enseñar al mono señalando la taza, que se sabe que es una estrategia eficaz para enseñar a los niños humanos jóvenes. Los niños humanos prestan atención a características u objetos especiales después de haberles señalado esas características con un dedo índice por profesor (humano). También muestran una tendencia natural no compartida con otros primates a señalar objetos. El experimento es parte de un conjunto que se utiliza para establecer que, mientras que otros primates pueden aprender por imitación, únicamente los humanos pueden aprender siendo enseñados. Sobre la base de

pruebas similares con el único rol de apuntar al aprendizaje humano, esta vez en contraste con los chimpancés, Michael Tomasello también concluye apresuradamente: “Los simios [id est: todos los simios no humanos] no pretenden, ni a través de gestos ni de vocalizaciones, informar al otro con intención de ayudar”.<sup>132</sup> Su libro sobre las capacidades para la cooperación social entre los seres humanos descarta evidencia significativa de la cooperación de animales dentro de la misma especie o entre diferentes especies.

Un problema importante con esta clase de enfoques y estudios es que asumen que los no humanos están motivados para aprender de alguien de una especie diferente y desconectada.<sup>133</sup> Sabemos que, cuando el profesor es de la misma especie, los animales aprenden bastante bien unos de otros. Los ancianos de un clan de elefantes pasan conocimientos ecológicos y culturales cruciales, así como ética social, a los jóvenes. La pérdida de un miembro anciano a través de la caza furtiva u otros desastres se experimenta de forma traumática por los otros miembros y amenaza la supervivencia del clan. También amenaza la paz general. El trauma de esta pérdida, y la ausencia de la sabiduría educativa de los mayores, lleva al vandalismo adolescente (tal y como se comentó en la Introducción). Los huérfanos que son criados fuera de su grupo por humanos

<sup>131</sup> *Ape Genius* (DVD), dirigida por Ruben, J. (2009), <http://video.pbs.org/video/1200128615>

<sup>132</sup> Tomasello, M. (2009). *Why We Cooperate*. Cambridge: MIT Press, p. 19.

<sup>133</sup> Malini Suchak confirma esto por comunicación vía correo electrónico con la autora, 20 de abril, 2013.

podrían ser rechazados cuando son reintroducidos en comunidades de elefantes establecidas, pues “cometen infracciones involuntarias porque no han aprendido el protocolo social”.<sup>134</sup> El elefante “posee un hipocampo extremadamente grande y complejo, siendo la estructura cerebral más responsable para mediar la memoria social a largo plazo”, explica Bradshaw.<sup>135</sup> En una comunidad interespecie, los elefantes con sus memorias y su atención a las culturas orales podrían servir como historiadores sociales.

Las reivindicaciones apresuradas de la superioridad

---

<sup>134</sup> Bradshaw, G. A. (2009). *Elephants on the Edge*. New Haven: Yale University Press, p. 29.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 11. La fuente primaria sobre la morfología del hipocampo del elefante es de Hakeem, A., Hoff, P. R., Sherwood, C. C., Switzer, R. C., Rasmussen, L. E., y Allman, J. M. (2005). “Brain of the African Elephant (*Loxodonta africana*): Neuroanatomy from Magnetic Resonance Images,” *Anatomical Record Part A* 287a, pp. 1117–1127. El hipocampo del elefante prácticamente avergüenza al cerebro del primate en términos de tamaño proporcional y complejidad estructural, de acuerdo con la neurocientífica Katherine Bryant (correspondencia por correo electrónico, 2 de abril de 2013.) Ella enmendaría la declaración de Bradshaw para decir que el hipocampo es responsable de mediar la memoria a largo plazo, y especialmente la organización espacial de las cosas (“células de lugar”), pero también la memoria social. Sobre el hipocampo y las “células de lugar”, ver Marozzi, E. y Jeffery, K. J. (2012). “Place, Space and Memory Cells,” *Current Biology* 22, pp. 939–942. Bryant señala que es difícil de distinguir información social de otros tipos de información y que puede que no exista lo que llamamos información no-social. Y añade la advertencia de que la función exacta del hipocampo probablemente varíe de una especie a otra y que es probable que el hipocampo del elefante se centre en la memoria social. Para un enlace a la discusión de si el hipocampo coficia solo la información espacial o también relaciones sociales, ver Kumaran, D. y Maguire, A. (2005). “The Human Hippocampus: Cognitive Maps or Relational Memory?” *Journal of Neuroscience* 3, pp. 7254–7259.

humana en cuanto a capacidades de cooperación se hacen sin ninguna prueba clara de que señalar con el dedo sea la forma más significativa en la que ocurre el aprendizaje social para los animales no humanos, o en lo que a eso respectan, para los humanos (los capítulos 2 y 3 examinan la función pedagógica de sacudir la cola y otras características del comportamiento lúdico). Del hecho de que los animales no humanos no señalan, se deduce que no participan en un verdadero aprendizaje social. Sin embargo, como se observa, mientras que los simios no utilizan normalmente el señalar para comunicarse entre ellos, rápidamente pueden aprender a señalar para hacer peticiones a los humanos. Estas peticiones ejemplifican el aprendizaje social interespecie, señalando así el potencial de una ética cooperativa que cruce las líneas de las especies, si los distraídos humanos simplemente sintonizan bien.

Tomassello afirma que los simios no humanos no son generalmente colaborativos con los demás y, de este modo, no son socialmente cooperativos y, por consiguiente, son diferentes de los humanos. Sostiene que los primates no humanos son como lobos y leones y carecen de cooperación social, comprendida como la capacidad de compartir objetivos y formar una identidad de “nosotros”.<sup>136</sup> Pero, de hecho, los bonobos muestran actos fuertemente “altruistas”, incluyendo capacidades abundantes para consolar a otros y, bien podrían ser, como se dice de ellos,

---

<sup>136</sup> Tomasello et al., *Why We Cooperate*, p. 63, p. 72.

los “simios más empáticos”.<sup>137</sup> Deberíamos cambiar al rol del juego social y a la capacidad para entablar amistad dentro de una misma especie y entre diferentes especies y alianzas políticas entre leones, lobos y otros carnívoros sociales. El problema es que demasiados experimentos están designados a contrastar las respuestas humana y no humana con estilos humanos de enseñar y profesores humanos. Sin embargo, los humanos, epistemológicamente obstinados, están demostrando una tan poco probable capacidad de aprender de los profesores bonobos como esos primates de aprender de los humanos. Con toda probabilidad, los animales sociales son expertos en técnicas pedagógicas para enseñar a otros en sus sociedades.

La preferencia poco sorprendente que nosotros los humanos tenemos hacia nuestra propia especie aparece también en otra parte del documental de Nova. En un interesante caso de revisionismo histórico, un experimento con una caja multicapa, un palo y un trozo de caramelo –en el que de hecho los chimpancés superan a los humanos– es reinterpretado como prueba del mayor “potencial” de capacidad aprendizaje en los humanos.<sup>138</sup> En el experimento, se les enseña a los niños humanos

<sup>137</sup> Clay, Z. y de Waal, F. (2003). “Bonobos Respond to Distress in Others: Consolation Across the Age Spectrum,” *PLoS ONE* 8, [www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0055206](http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0055206).

<sup>138</sup> Malini Suchak informa que esta interpretación tuvo lugar en Estados Unidos. En Reino Unido, la prensa no tuvo problema en decir que los chimpancés superaron a los humanos y demostraron un conocimiento causal que los niños ni tuvieron ni demostraron. Comunicación por correo electrónico a la autora, 20 de abril, 2013.

por imitación varios pasos innecesarios realizados por un adulto con el fin de conseguir el caramelo de la caja, sin utilizar ningún grado de reflexión o pensamiento crítico. Lo que parece una imitación servil es explicada por los investigadores humanos como un talento especial de aprender de una autoridad adulta. De los chimpancés –que descubren que pueden saltarse esos pasos innecesarios y, “comprendiendo causa y efecto”, golpean directamente en la apertura correcta que da al caramelo– se dice que les falta la capacidad humana de aprendizaje.<sup>139</sup> En otras palabras, lo que parece ser una ventaja cognitiva directa de los chimpancés sobre los humanos jóvenes se utiliza para probar, en su lugar, que únicamente los humanos tienen la capacidad de aprender de maestros. Una conclusión lleva a la otra, y el documental termina con la afirmación de que los humanos “son el simio más social”. Dado que sus competidores para ese título incluyen a los bonobos “haz-el-amor-no-la-guerra”, habría que preguntarse qué es lo que esos humanos podrían estar perdiéndose.

Las conclusiones del documental fluyen desde un marco filosófico débil. Muchos de los experimentos actuales del documental de hecho sugieren sorprendentes paralelismos entre humanos y otros primates; no diferencias metafísicas. La

<sup>139</sup> Esto prueba que el hecho de que los chimpancés comprenden relaciones causales parece estar en desacuerdo con algunas afirmaciones de que los chimpancés tienen una comprensión pobre de las propiedades causales de los objetos, y poca capacidad para deducir propiedades inobservables; ver Povinelli, D. (2001). *Folk Physics for Apes*. Nueva York: Oxford University Press.

capacidad para la cultura, por ejemplo, ya no se cree que separe a los humanos del reino de la naturaleza. Tal y como se observa en el documental, los monos pueden encontrarse “generando ideas y compartiendo tecnologías, esa es una definición científica de cultura”. El descubrimiento de culturas y tecnologías animales lanza un jarro de agua fría a cualquier formulación fácil de lo que nos hace especiales a los humanos. Sin embargo, a pesar de las grandes similitudes, y la falta de cualquier prueba definitiva de una alteridad abismal entre los humanos y todas las demás especies, las pruebas documentales de la película están establecidas para mostrar “¡lo grande que es la brecha entre ellos y nosotros!”. La película reconoce que “una por una, las habilidades y emociones que una vez pensamos que eran únicamente humanas están siendo encontradas también en los simios”. Y, sin embargo, insiste: “todavía hay ciertas brechas mentales específicas, las pequeñas diferencias que hacen que las grandes diferencias expliquen definitivamente por qué los estudiamos nosotros a ellos y no al revés”. Experimento tras experimento, demuestra que los otros animales son más como nosotros de lo que jamás imaginamos. Hay diferencias en los estilos de comunicación y cognición de las que podemos estar seguros, pero esas diferencias no demuestran ninguna superioridad humana sin problemas filosóficos. Después de todo, la superioridad es un término de valor. Nadie puede demostrar una afirmación de superioridad, al menos no a través de una postura libre de valores, en lo que es, al final, nuestra ciencia-demasiado-centrada-en-el humano. Aún más, como afirma la

primatóloga Malini Suchak, no se puede establecer la superioridad humana a través de la ausencia de pruebas, que es el argumento recurrente y de último recurso para el excepcionalismo humano.<sup>140</sup> Cada vez que una habilidad particular humana no puede encontrarse en no humanos, se utiliza para afirmar la superioridad.

¿Los animales no humanos tienen lenguaje? La lingüística, junto con las capacidades cognitivas, se encuentra entre los enfoques más recurrentes para trazar la inferioridad animal. Sin embargo, si escuchamos el crujido de la naturaleza, oímos no solo la silenciosa queja animal, ni siquiera un animal que en ocasiones diga “no” haciendo un gesto con la cabeza o una afirmación con los colmillos, sino una criatura que puede reír y jugar. El giro de atención de un tono predominantemente sombrío a un animal que puede encontrar la risa incluso en circunstancias opresivas invoca lo que en una vena nietzscheana podríamos incluso llamar un “alegre saber” de la naturaleza o una ciencia que ha aprendido a reír.<sup>141</sup>

No hacemos este giro para plantear la cuestión de quién (o qué especie) reirá última. Para muchas especies, la risa juguetona es parte de un proceso de vinculación social diferente de juegos serios de competición para la clasificación y el

<sup>140</sup> Suchak, comunicación por correo electrónico.

<sup>141</sup> Ver Nietzsche, F. (1956). “A Critical Backward Glance” en *Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*, en Golffing, F. (trad.). Nueva York: Random House,, pp. 3-17.

estatus.<sup>142</sup> Esta evidencia está bien establecida. Por otra parte, algunas pruebas sugieren que los animales no humanos pueden mezclar lo serio y lo humorístico y utilizar la risa para subvertir o afirmar jerarquías. Si es así, tal vez las especies humanas y no humanas no sean tan diferentes después de todo: “Incluso las relaciones mutualistas más complejas de la naturaleza reflejan una lucha entre la colaboración y la explotación”, como escribe la ecóloga conductual de primates Joan Silk.<sup>143</sup> Nuestro objetivo es encontrar en ese engranaje esas pistas sociales que nosotros los humanos distraídos hemos perdido con demasiada frecuencia; pistas que nos permitan evitar repetir historias de guerra deshonestas y reunirnos con otras especies en una solidaridad inesperada que afirme la vida. La historia juega un papel no solo como tragedia, sino también a veces como comedia costumbrista o farsa.

## Chistes animales y vínculo social a través del juego

Ciertos científicos, entre ellos en particular Robert Provine, autor de *Laughter: A Scientific Investigation*, han estudiado a los chimpancés y han encontrado un vínculo entre sus ruidos de risa y la risa humana, lo que podría apuntar a un

<sup>142</sup> Panksepp, J. y Biven, L. (2012). *The Archaeology of Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*. Nueva York: Norton, p. 371.

<sup>143</sup> Tomasello et al., *Why We Cooperate*, p. 116.

origen común para la comunicación animal y humana en el juego. “La risa es literalmente el sonido del juego, con el jadeo primario —la respiración laboriosa del juego físico— convirtiéndose en el ‘ja, ja’ humano”, observa Provine, estableciendo una continuidad evolutiva entre el cosquilleo y el juego más bien físico que estimula el chillido en los ratones y la risa en otras especies.<sup>144</sup> De manera similar, la investigación de Jaak Panksepp sugiere “la posibilidad de que nuestros sujetos animales más utilizados, los roedores de laboratorio, puedan tener experiencias de tipo alegría-social durante sus actividades lúdicas y que un componente importante de ese proceso comunicativo-afectivo, que vigoriza el compromiso social, es una forma primordial de la risa”.<sup>145</sup> Por otra parte, estas olas de alegría, y los estilos de vinculación recíproca o cooperación social que promueven, se transmiten entre especies, como el descubrimiento de Panksepp cuando encontró que “la inducción de la risa en ratas jóvenes promovió la unión: las ratas a las que hacían cosquillas buscaban activamente las manos humanas que les habían hecho reír”.<sup>146</sup>

Aún más asombroso, Bekoff señala que “aunque es raramente el foco de investigación científica, observamos a los

<sup>144</sup> Lovgren, S. “Animals Laughed Long Before Humans, Study Says” *National Geographic*, 31 de marzo de 2005 (acceso el 21 de julio de 2012), [http://news.nationalgeographic.com/news/2005/03/0331\\_050331\\_animallaughter.html](http://news.nationalgeographic.com/news/2005/03/0331_050331_animallaughter.html)

<sup>145</sup> Bering, J.. (julio de 2012). “The Rat That Laughed: Do Animals Other Than Humans Have a Sense of Humor? Maybe So,” *Scientific American* 307, p. 76.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p.76.

animales hacer chistes o mostrar un sentido del humor”,<sup>147</sup> proporcionando un ejemplo de una guacamaya roja que “ruge de la risa; se burla de todos los que se acercan... e incluso juega a la 'alfombra voladora', donde sus esclavos humanos corren por los pasillos llevando grandes toallas con la guacamaya conduciendo a bordo”.<sup>148</sup> Vicki Hearne observa que cuando su perro jugueteo encuentra una pesa situada sobre su extremo en lugar de en su posición habitual, él “disfruta con esa puesta en escena... y la tira al aire unas cuantas veces de vuelta con ella, para mostrar su apreciación del chiste”.<sup>149</sup> De nuevo citando a Provine: “La mayoría de los candidatos para el humor simio implican casos de mal uso intencionado de objetos y llamar por nombres equivocados a cosas y a personas. Por ejemplo, el investigador Roger Fouts observó al chimpancé Washoe, que usaba la lengua de signos, utilizar un cepillo de dientes como si fuese un cepillo de pelo. Moja, otro de los chimpancés de Fout que usaba la lengua de signos, llamó a un bolso “zapato”, puso el bolso en su pie y lo llevó como si fuese un zapato. Francine “Penny” Patterson observó al gorila Koko, que usaba la lengua de signos, tratar piedras y otras sustancias no comestibles como si fuesen alimentos, ofreciéndolas como 'comida' a la gente... Los casos anteriores de supuesta intencionalidad de 'nombrar erróneamente' y de 'utilizar erróneamente' son potenciales chistes”. Provine procede a trazar una analogía entre chimpancés

adultos y niños humanos, pero este es un tipo de analogía que confunde de forma problemática diferencias significativas y similitudes que se solapan entre especies, así que dejemos esta analogía y comentarios relacionados a un lado y centrémonos en las verdaderas observaciones. Después de todo, los adultos humanos a menudo son como niños cuando juegan o ríen. Él continúa: “Los informes de que los monos parecían estar de humor jugueteo, o que miraban al cuidador para ver el efecto de sus acciones erráticas, sugieren... intentos de bromas. Otra clase popular de llamar con nombres equivocados implica 'insultar'... Cuando está enfadado con su cuidadora, el gorila Koko se refería a ella como 'baño sucio'. ... En otro posible ejemplo de humor de los simios, Roger Fouts informó de que mientras llevaba en sus hombros al chimpancé Washoe este orinó sobre él, diciendo 'divertido' (tocando su nariz) y resoplando”.<sup>150</sup>

Mucha de la risa se deriva del comportamiento lúdico, como prueba Provine. Las implicaciones del comportamiento lúdico para la ética son intrigantes. La investigación de Bekoff sobre carnívoros sociales apoya una demanda particularmente fascinante. Bekoff cree que el juego puede proporcionar un campo de entrenamiento para aprender una formulación de normas sociales igualitarias y expectativas de reciprocidad –lo que los humanos llamamos la “Regla de oro: no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan”– entre especies

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p.44.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p.60.

<sup>149</sup> Hearne, V. (1986). *Adam's Task*. Nueva York: Vintage, p. 62.

---

<sup>150</sup> Provine, *Laughter*, pp. 94–95.

normalmente jerárquicas tales como “lobos, coyotes, zorros rojos y perros domésticos”.<sup>151</sup> Volvemos a esos estudios en el capítulo 2, cuando examinemos el comunitarismo anárquico, pero aquí observamos que las características clave del juego proporcionan las bases materiales para el ethos igualitario, funcionando para nivelar los campos de juego y para construir camaradería. Bekoff explica que “durante el tiempo que [los carnívoros sociales] juegan, dejan a un lado o neutralizan cualquier desigualdad en el tamaño físico y rango social”.<sup>152</sup> Un intercambio lúdico ejercita las capacidades para la amistad a través de gestos generados para compartir la alegría, a veces expresada en forma de risa. Si las rutinas cómicas lúdicas pueden funcionar como nivelador social, entonces una política de la solidaridad podría bien desarrollarse a partir de las experiencias y habilidades adquiridas a través del juego social.

Mezclar especies y disciplinas, volvemos de nuevo a de Waal. “De los tres ideales de la Revolución Francesa [que encuentran su formulación filosófica en El contrato social de Jean-Jacques Rousseau (1762)] –libertad, igualdad y fraternidad– la fraternidad es probablemente... la más fácil de entender desde una perspectiva primate con gran dependencia para la supervivencia en la unión, los vínculos y la cohesión grupal”, observa. “Los primates evolucionaron para convertirse en

constructores de comunidad”.<sup>153</sup> Algunas especies, como los bonobos, exhiben tendencias más igualitarias; otros, como los chimpancés, son más jerárquicos; los humanos estarían, especula, en algún lugar a medio camino. Malini Suchak, compañera de trabajo de Waal, aclara que aunque los chimpancés son más jerárquicos que los bonobos, en la escala de primates son bastante igualitarios. Sus jerarquías no son típicamente lineales; se comprometen con el apoyo a la víctima; tienen normas fuertes de propiedad independientemente del rango; y los chimpancés de rangos inferiores forman coaliciones para competir con los alfa.<sup>154</sup> En este contexto, es interesante recordar que se piensa que la igualdad social es más popular entre humanos que viven en sociedades de pequeña escala, previo a las convulsiones sociales que comenzaron en la era Neolítica, y esas agudas jerarquías sociales y centros urbanos se desarrollaron muy tarde en nuestra historia evolutiva, con las revoluciones agrícola e industrial.<sup>155</sup> Quizá los movimientos sociales con una inclinación anárquica están llamando a esta antigua cepa igualitaria en nuestra especie. Por encima de todo, tomamos nuestras señales sociales de la observación de los primatólogos de que reír juntos es “transmitir solidaridad y

<sup>151</sup> Bekoff, *The Emotional Lives of Animals*, p. 87.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>153</sup> De Waal, *The Age of Empathy*, 198. Rousseau J. J. (1987). *On the Social Contract*, en Cress, D. A. (trad.). Indianapolis: Hackett, libro 3, capítulos 12–18, pp. 49–79.

<sup>154</sup> Comunicación por correo electrónico, el 20 de abril de 2013. Esto contrasta con los monos rhesus “déspotas”, donde un individuo de rango superior sacará el alimento de la boca de un individuo de rango inferior, un comportamiento que violaría las normas sociales de los chimpancés.

<sup>155</sup> De Waal, *The Age of Empathy*, pp. 199, 161, 24.



unión”.<sup>156</sup>

## Historias de estafadores, subversivos y de solidaridad entre compañeros de trabajo

Para construir lazos sociales, los no humanos pueden hacer uso de más cosas además de la risa amable y los chistes. A menudo tienen una característica igualitaria propia. De Waal informa sobre un cuervo haciendo trucos engañosos a machos de alto rango: “El macho de bajo rango aprendió a distraer a su competidor [de la comida] abriendo con entusiasmo envases vacíos y actuando como si estuviese comiendo de ellos”.<sup>157</sup> Pruebas similares sugieren que los animales pueden ser estafadores y burlones con la autoridad, desafiando la suposición de que solo los humanos pueden engañar, protestar o colaborar contra condiciones opresivas y estableciendo elementos de una agencia que es estratégica e incluso colectiva. Para los animales, del mismo modo que para los humanos, la risa crea un espacio más allá de la vigilancia, creando lugar para la autoafirmación y para una libertad que no puede ser controlada por normas de laboratorio. En general, el humor puede funcionar para rebajar lo que da miedo y transformarlo en algo irrisorio y convertir emociones negativas en empoderadoras, organizando una “mini revolución” dirigida contra aquellos que puede que no

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 99.

comprendan que son el blanco del chiste.<sup>158</sup> Por supuesto, la risa puede o no transformar con éxito un sistema social intrincado, pero sí puede levantar el espíritu y reivindicar la agencia.

No es sorprendente que el humor juegue una parte importante en la solidaridad animal y en las tretas políticas, dada la evidencia de una ética de la justicia en varias especies animales. Darwin planteó la hipótesis de que la ética es un continuo en la socialidad animal.<sup>159</sup> Ya hemos señalado las observaciones de G. A. Bradshaw en elefantes: “En los zoológicos y los circos, los elefantes son conocidos por lo que se ha llamado 'la astucia vengativa' [*retaliatory cunning* en inglés], un ataque directo y calculado a aquel que les hizo daño en el pasado”.<sup>160</sup> Cuando no están excesivamente traumatizados, los elefantes suelen tener cuidado en dirigir su indignación hacia los perpetradores de injusticia y de abstenerse de tomar represalias contra los autores de crímenes involuntarios o contra espectadores inocentes. De Waal informa sobre un sentido de justicia en varias especies, definido como “[un] conjunto de expectativas sobre la forma en que uno (u otros) debería ser

<sup>158</sup> Esta declaración de George Orwell se encuentra en Orwell, S. y Angus, I. (eds.). (1969). *The Collected Essays, Journalism, and Letters of George Orwell*, vol. 3: *As I Please, 1943–1945*. Nueva York: Godine, p. 184. Esta cita es referenciada en el artículo de Swart, S. (2009). “The Terrible Laughter of the Afrikaner—Towards a Social History of Humor”, *Journal of Social History*, 42, p. 899.

<sup>159</sup> De Waal, *The Age of Empathy*, 8. Ver también Darwin, C. (1878). *Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Nueva York: Hurst, especialmente el capítulo 3.

<sup>160</sup> Bradshaw, *Elephants on the Edge*, p. 14.

tratado y cómo se deberían dividir los recursos. Cuando la realidad se desvía de esas expectativas para la desventaja de uno (o de los otros), se produce una reacción negativa, comúnmente la protesta por parte de los individuos subordinados y el castigo por parte de los individuos dominantes”.<sup>161</sup> Incluso los monos, que son considerados como menos “inteligentes” que los simios, muestran actos de desafío en condiciones que consideran como injustas. (Téngase en cuenta igualmente que la relevancia de la palabra inteligencia para las comparaciones entre especies ha sido cuestionada, dado que la complejidad de las habilidades cognitivas entre especies suele no ser tomada en cuenta por el uso de un único término ambiguo y con carga política).<sup>162</sup> En un experimento con su alumna Sarah Brosnan, de Waal descubrió que ofrecer a un mono una recompensa menor que la recibida por su par (un pepino en lugar de una uva) provoca la ira en el mono perjudicado, que “arroja... piedras fuera de la habitación de pruebas, a veces incluso tirando esas insignificantes rodajas de pepino. Un alimento normalmente devorado con gusto se convierte en algo desagradable”.<sup>163</sup> Incluso una simple respuesta basada en el afecto a la comida adquiere un sabor político, y los monos responden a la desigualdad con indignación al estilo *Occupy*. Mientras que la indignación del mono lleva un serio mensaje al experimentador –“no más monerías”–, la protesta puede adquirir también un subversivo tono cómico.

<sup>161</sup> De Waal, *Primates and Philosophers*, p. 44–45.

<sup>162</sup> Todd M. Preuss, correo electrónico a la autora, 14 de julio de 2011.

<sup>163</sup> De Waal, *The Age of Empathy*, p. 187.

Un chiste no siempre es un chiste. A veces un chiste puede ofrecer un atisbo sutil de la ética política interespecie. De Waal de nuevo ofrece interesantes anécdotas. Una astuta chimpancé llamada Georgia se dedica libremente a bromear y burlarse de las visitas humanas en su casa de la *Yerkes Field Station* de Atlanta. De Waal relata ocasiones en las que Georgia “va corriendo al grifo para llenar su boca de agua antes de que lleguen. A continuación, se mezcla casualmente con el resto de la colonia detrás de la cerca de malla de su recinto al aire libre, y ni siquiera el observador más agudo verá algo raro en ella. Si es necesario, Georgia esperará durante minutos con la boca cerrada hasta que los visitantes se acerquen. Entonces habrá gritos, risas, saltos y a veces caídas, cuando de repente ella les arroje el agua”.<sup>164</sup> Las “tácticas de emboscada espontáneas” de Georgia pueden hacer un mono de cualquiera de sus supuestos superiores humanos cuando convierte la estación de investigación en un carnaval.<sup>165</sup> En este contexto, los chistes políticos son totalmente el “equivalente oral de la guerra de guerrillas”, un signo más de rebelión que de resignación.<sup>166</sup>

Los simios también pueden darles la vuelta a esas tácticas y utilizarlas contra los superiores de su propio grupo, lo que sugiere que la risa en el reino animal puede funcionar en

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>166</sup> Esta declaración es del escritor español Pi-Sunyer, O. (1977). “Political Humor in a Dictatorial State: The Case of Spain,” *Ethnohistory*, 24, pp. 179–190. La cita se encuentra en Swart, “The Terrible Laughter of the Afrikaner,” p. 899.

ocasiones como una forma cómica de expulsar a los tiranos locales. De Waal informa de un incidente –lo que para nosotros los humanos sería el equivalente de resbalar con la piel del plátano– en el zoo de San Diego, donde los simios están encerrados en un área rodeada de un foso seco, con una cadena para el acceso. Aparentemente, cuando un macho alfa de bonobo llamado Vernon visitó el foso, un macho más joven llamado Kalind retiraría la cadena. “Entonces miraría a Vernon con una cara juguetona con la boca abierta mientras golpeaba el lateral del foso. “Esta expresión es el equivalente de la risa humana: Kalind estaba burlándose del jefe”, explica de Waal.<sup>167</sup> Como su primo mono, Kalind expresa su indignación por la injusticia; pero este simio disfruta también de un sentido igualitario de lo que cuenta como juego limpio, que podría no ser tan pronunciado en sociedades animales más jerárquicas. Para Kalind, cualquier simio que se posiciona a sí mismo como superior podría contar como juego limpio.

Marchándonos del laboratorio a la granja, es difícil no ser consciente de la gama de estados de ánimo y disposiciones de los animales de la misma especie y de sus modos de hacer las cosas bien. Aquellos que han trabajado con animales o vivido cerca de ellos tienen menos probabilidades de sorprenderse con historias de diferencias entre especies o de distintas personalidades. Desde luego, no todos los animales son especialmente conocedores o capaces de camaradería social. Bárbara

---

<sup>167</sup> De Waal, *The Age of Empathy*, p. 72.

Kingsolver, en su experimento agrícola detallado en *Animal, Vegetable, Miracle*, comenta que algunos animales son estúpidos, pero que tienden a ser los hechos por el hombre, por ejemplo, pavos modificados genéticamente para la producción de alimentos.<sup>168</sup> Al mismo tiempo, cuenta sobre un miembro de la bandada escogido para la cena de Acción de Gracias basado en una naturaleza desagradable.<sup>169</sup> Su visión es que las personalidades singulares impregnan las comunidades de animales.

Habiendo crecido en una granja de Missouri, también hemos visto no solo personalidades animales, sino también política animal. Algunos caballos, por ejemplo, son mucho más pacientes y cariñosos, mientras que otros tienen menos tolerancia a las fallas humanas. Un poni obstinado se sentaba frecuentemente mientras trabajaba o, incluso, rodaba por el barro para deshacerse de un jinete poco hábil. Los caballos también refrotaban a sus jinetes no deseados demasiado cerca de una valla o arbusto espinoso para quitarse la carga de encima. Otros caballos mostrarían mucha más simpatía con cualquier jinete, sin importar su habilidad. Algunos incluso caminarían con cautela, sabiendo que su frágil y descoordinada carga podría caerse fácilmente. Como otros animales, los caballos tienen mejores amigos en los que confían para montar guardia o para

---

<sup>168</sup> Kingsolver, B. (2007). *Animal, Vegetable, Miracle: A Year of Food Life*. Nueva York: Harper Collins, p. 90.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 95.

quitarles las moscas pero también tienen amigos-enemigos con los que nunca coincidirán.<sup>170</sup> También hay una gran parte de bromistas prácticos, como un caballo castrado árabe que muestra su capacidad no solo para abrir la puerta de su establo, sino las de sus compañeros. Colectivamente, esos caballos también sabían que algo estaba mal, corrían y se adentraban en el bosque cuando escuchaban el sonido inconfundible del camión del veterinario llegando a través del camino de grava. Notando que los granjeros saben que tienen que tener cuidado con los burros y sus trucos, la bióloga Bekoff no duda en llegar a la conclusión de que las criaturas que desarrollan creando travesuras por unas risas pueden también demostrar ingenio real, ejerciendo como “cómicos” habituales.<sup>171</sup>

Pero ¿puede el estudio de la historia ofrecernos este tipo de relatos que podrían complicar esta ciencia contestataria, pero de ninguna manera desecharla? Sin duda, la ciencia ha ignorado a menudo el contexto histórico y ha tomado su turno para resbalar con la piel del plátano. El relato de gran riqueza de Bekoff sobre las vidas emocionales de los animales, por ejemplo, nos informa de manera científica sobre un caballo impresionante

llamado Jim Key. Este animal no estaba simplemente jugando cuando fingió una cojera para impedir que su dueño lo vendiese a un extraño. Incluso parecía comunicar deletreando las letras de palabras (en inglés) a su dueño y a un equipo de científicos de Harvard. Para estos científicos, el caballo compañero del Dr. William Key, ex esclavo y veterinario autodidacta, era su único foco de estudio, dejando de lado una historia complicada de raza y resistencia. Sin embargo, en *Beautiful Jim Key: The Lost History of a Man and Horse Who Changed the World*, Mim Eichler Rivas cuenta no solo la historia de un caballo singular, sino también la del cambio al siglo XX, que muestra a un profesional negro negociando a Jim Key –“el caballo más inteligente del mundo”– con Jim Crow. Las historias de este caballo –como cuando un extraño se ofreció a comprar a Jim Key a su dueño y el saludable caballo fingió estar cojo– continúan reverberando en nuestros medios de comunicación dominantes. La historia cobra vida propia a través del conjunto de características inusuales del caballo y la verificación de un equipo de investigadores de Harvard. Estamos seguros de que los científicos de Harvard no son fáciles de engañar, pero también el humor afroamericano embaucador revela sutiles inflexiones que pueden hacer difícil para aquellos que no pertenezcan a la comunidad local captar las subtramas. El Dr. William Key fue sin duda inteligente al crear el drama circense que lo mantendría riendo todo el camino hasta el banco. Sin embargo, no queremos desestimar a su colaborador animal. En su lugar, podemos imaginar historias futuras alternativas en las que el humano embaucador no se lleva todo el

<sup>170</sup> Hay bastante escritura de la naturaleza en Estados Unidos con animales (Farley Mowat), y todos los libros de muchacho-y-perro como *Where the Red Fern Grows*, *Old Yeller*, etc., y los libros de Jack London escritos desde el punto de vista de un perro (*Call of the Wild*, *White Fang*). Para un estudio del papel del caballo en los Estados Unidos urbanos, ver McShane, C. y Tarr, J. A. (2007). *The Horse in the City: Living Machines in the Nineteenth Century*. Baltimore: John Hopkins.

<sup>171</sup> Bekoff, *The Emotional Lives of Animals*, p. 57.

crédito y donde hay un privilegio de larga duración (es decir, el cuadro completo que una perspectiva histórica puede darnos) que se centra en la agencia animal –sus trucos, bromas e infrapolítica– como medio para revelar el funcionamiento de autoridad y de poder.

Historias no oficiales que estudian los desafíos al poder y a la autoridad y datos científicos que propician un nuevo paradigma en las emociones y comportamiento animal permiten nuevas comprensiones y posibilidades para el cambio político colectivo. El libro de Jason Hribal, *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*, presenta una teoría de la opresión orientada por la agencia y recoge muchas muestras de resistencia animal, solidaridad y venganza contra abusadores específicos. La introducción al libro de Jeffrey St. Clair cuenta el caso de babuinos que asaltaban vagones de trenes para liberar a amigos capturados.<sup>172</sup> La tradición africana cuenta el caso de una alianza política entre dos leones machos, que notoriamente resistieron el colonialismo británico en Tsavo, Kenya. En 1889 los leones trabajaron juntos para interrumpir el trabajo en un ferrocarril que pasaba por su territorio. Este levantamiento nativo no fue paralizado antes de que los leones rebeldes hubiesen matado a un centenar de trabajadores del ferrocarril británico.<sup>173</sup>

<sup>172</sup> Hribal, *Fear of the Animal Planet*, p. 11.

<sup>173</sup> Ver Caputo, P., “Maneless Lions,” en *National Geographic*, <http://ngm.nationalgeographic.com/ngm/0204/feature2/fulltext.html>; debemos esta observación a un miembro de nuestra audiencia en el encuentro de octubre de 2012 de la Conferencia de Estudios Americanos de Puerto Rico.

El argumento de Hribal de que esos diferentes actos de resistencia demuestran agencia se convierte en prueba de que esos vivaces animales llevan a cabo de forma voluntaria actos de rebelión, a pesar del hecho de que saben que, si los descubren, serán castigados de forma severa, incluyendo la muerte.<sup>174</sup>

Los historiadores del trabajo, entre otros, deberían estar intrigados por el lenguaje de “solidaridad y unión”, pero también por el deseo de los teóricos animales de sacar historias desde abajo. A pesar de que una llamada a escuchar las voces no escuchadas pueda parecer historia social de la vieja escuela, el problema de la excepcionalidad humana le otorga una relevancia inesperada. La centralidad de la historia social –su objetivo de buscar agencia donde las historias oficiales estuvieron ciegas– está bien comprendida, pero aun así las historias que quedan fuera de los archivos tradicionales todavía descubren tropos que han sido considerados grupos de actores históricos pasivos por error. Recordemos el trabajo clásico de Vicki Ruiz, que integra voces y experiencias de mujeres mexicanas-americanas, “*Out of the Shadows*” y, más recientemente, las historias orales de Annelise Orleck y la subsecuente monografía de la exposición de la agencia de los receptores de asistencia social afroamericanos y cómo “lucharon su propia guerra contra la pobreza”.<sup>175</sup> ¿Podemos

<sup>174</sup> Hribal, *Fear of the Animal Planet*, pp. 25–26.

<sup>175</sup> Ruiz, V. L. (2008). *From Out of the Shadows: Mexican Women in Twentieth-Century America*, 10th ed.. Nueva York: Oxford University Press; Orleck, A. (2006). *Storming Caesar’s Palace: How Black Women Fought Their Own War on Poverty*. Boston: Beacon.

empujar la historia social hacia otra frontera, esa en la que la animalidad no sea ya la última figura aceptable de pasividad silenciada?

Las subjetividades animales desafían las suposiciones estrechas de miras de las historias marxistas tradicionales, que asumen que solo el hombre trabaja y que solo el trabajo del hombre puede ser alienante o constructivo. Las feministas argumentan que el cuidado infantil, los trabajos en servicios y el trabajo de la intimidad también es trabajo cualificado y creativo y que puede ser realizado bajo condiciones opresivas o constructivas.<sup>176</sup> De forma similar, las historias de las prácticas de trabajo animales deberían expandirse más allá de los relatos de sufrimiento animal para explorar las formas en las que distintos animales dan significado a nuestros mundos superpuestos. Las subjetividades animales dan nueva vida a la historia social no solo aportando más actores a la escena, sino también sacando a la luz nuevas energías y visiones de la acción colectiva.

Trágicamente, los grupos sociales oprimidos no están exentos de la regla general de que la historia del triunfo activa el poder de la exclusión y no la capacidad de escuchar el habla del subalterno. De hecho, los grandes historiadores del trabajo no han encontrado muchos momentos de discursos distintos al unísono, pero en palabras de Alexander Saxton, un “enemigo indispensable”, que en su estudio enciende un sentimiento

---

<sup>176</sup> Boris, E. y Salazar Parrenas, R. (eds.). (2010). *Intimate Labors: Cultures, Technologies, and the Politics of Care*. Stanford: Stanford University Press.

antichino reforzado por imaginaria subhumana para apuntalar la unidad de casta y de clase.<sup>177</sup> David Roediger ha trazado la trágica llamada de la blancura en la que tropas raciales y de género resurgen en espacios que van desde las protestas de los trabajadores del siglo XIX y locales de sindicatos a eventos deportivos, prisiones y, por supuesto, las elecciones presidenciales del cambio de milenio.<sup>178</sup> Vijay Prashad ha descrito también los problemas de buscar un multiculturalismo básico que con demasiada facilidad sube por la escalera neoliberal en busca de la blancura brillante.<sup>179</sup> Sin embargo, los historiadores sociales, como los activistas sociales que buscan un escurridizo vínculo global o las complejidades del trabajo de cuidados, lo celebran cuando el deseo de cambio engendra, aunque de forma inesperada, una conciencia compartida.

Los tropos animales que han pasado bajo el radar como segunda naturaleza en tantas historias de solidaridad hacen que nos preguntemos si no deberíamos reconsiderar que esos tropos apuntan a alguna base literal para la solidaridad humana-no humana. Hasta ahora, la historia natural (incluyendo las

---

<sup>177</sup> Saxton, A. (1975). *The Indispensable Enemy: Labor and the Anti-Chinese Movement in California*. Berkeley: University of California Press.

<sup>178</sup> Ver, por ejemplo, Roediger, D. R., *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (Nueva York: Verso, 2007), *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White: The Strange Journey from Ellis Island to the Suburbs* (Nueva York: Basic Books, 2006), *History Against Misery* (Chicago: Kerr, 2006).

<sup>179</sup> Prashad, V. (2001). *Everybody Was Kung Fu Fighting: Afro-Asian Connections and the Myth of Cultural Purity*. Boston: Beacon.

intersecciones de las especies humana y no humana) ha estado inextricablemente ligada a los estudios de los pueblos indígenas.<sup>180</sup> Para los estudios de la clase trabajadora y del trabajo, la historia del trabajador (concebido por mucho tiempo como blanco y masculino) encuentra al único tropo animal empático convertirse en pasividad muda. Popularmente imaginado en *The Jungle*, de Upton Sinclair, o en *Modern Times*, de Charlie Chaplin, el capitalismo embauca a los obreros racionales, convirtiéndolos en poco más que un rebaño sin sentido de manada, o en oveja o en una máquina.<sup>181</sup> Sin embargo, los historiadores del trabajo también están encontrando patrones emergentes de lo que Donna Haraway entiende como solidaridades de especies trabajadoras-compañeras que desafían esos tropos animales.<sup>182</sup> En el reciente e innovador estudio de Thomas Andrew sobre historia humana, animal y natural –que él define como “un paisaje de trabajo” de las minas de principios del siglo XX de Colorado– los trabajadores fueron testigos del poder de la resistencia colectiva animal. “Las mulas, afirmó el conductor

Victor Bazanele, 'tenían juicio como un ser humano'”. Andrews señala: “Los conductores incluso compararon la resistencia de las mulas con sus propias luchas. Victor Bazanele bromeó con que las mulas 'sabían cuándo era el momento de comenzar y cuándo el momento de terminar'. Cuando 'el tiempo de terminar llegaba', declaró, 'no podías conseguir que esas mulas hiciesen nada'. [Alex] Bisculco confirmaba; la fuerza de trabajo animal, afirmó, 'estaba sindicada antes que algunos de nosotros'”.<sup>183</sup>

Andrews analiza las relaciones de los mineros con los ratones, que iban más allá del papel del canario en la mina de carbón. Sin duda, el oído y la sensibilidad de los ratones a las vibraciones hacían que se dispersasen cuando había peligros subterráneos como una pared agrietada y, al igual que sus homólogos más conocidos, morían incluso por pequeñas cantidades de exposición al monóxido de carbono. Andrews ve más que la practicidad como fuente de solidaridad entre especies. Los ratones compartían restos de comida con los mineros, que los encontraban divertidos, pero también aprendieron a diferenciar entre sus compañeros de comida basándose en identificación y comportamiento; algunos incluso comenzaron a ponerles nombres a los ratones. “‘Oh, sí’. Dan DeSantis recordaba con una sonrisa, 'los pequeños bichos sabían su propio nombre, sí Pete esto y lo otro, y salían de la grieta y se ponían así de cerca de ti’”. Con perspicacia, Andrews sostiene que

<sup>180</sup> Ver, por ejemplo, Martin, C., *The Way of the Human Being* (New Haven: Yale University Press, 2000), *In the Spirit of the Earth: Rethinking History and Time* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), *Keepers of the Game: Indian-Animal Relationships and the Fur Trade* (Berkeley: University of California Press, 1982); Harrod, H. (2000). *The Animals Came Dancing: Native American Sacred Ecology and Animal Kinship*. Tucson: University of Arizona Press; y Martin, J. (1999). *The Land Looks After Us: A History of Native American Religion*. Nueva York: Oxford University Press.

<sup>181</sup> Sinclair, U. (2012). *The Jungle*. Hollywood, FL: Simon y Brown; *Modern Times* (DVD), dirigida por Chaplin, C. (Santa Clarita, CA: Charles Chaplin Productions, 1936).

<sup>182</sup> Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

<sup>183</sup> Andrews, T. G. (2008). *Killing for Coal: America's Deadliest Labor War*. Cambridge: Harvard University Press, p. 134.

“en los campamentos de arriba, el acto de partir el pan juntos a menudo cimentaba lazos comunales entre profundas divisiones culturales; en las minas de abajo, compartir la comida a través de la frontera entre especies ayudó a los mineros a convertir a sus compañeros roedores de viaje en amigos”.<sup>184</sup>

Historias parecidas de solidaridad se dieron entre soldados y perros en los campos de batalla de la Primera Guerra Mundial, en *Rin Tin Tin: The Life and Legend* de Susan Orlean. El dueño y entrenador de Rin Tin Tin, Lee Duncan, creó guiones cinematográficos que ilustran la acción heroica del huérfano canino mundialmente afamado que había traído de Europa. Pero la heroicidad del perro surge de una empatía que, como explica Orlean, “es más amplia, más profunda y más pura de lo que sería capaz un común humano”. Las películas mudas de la década de 1920 fueron el medio perfecto de mostrar las virtudes de animales que no podían hablar con palabras, pero que podían expresar una serie de emociones y una personalidad real: “Un perro no estaba en desventaja con un humano en una película muda: ambas especies tenían las mismas herramientas para contar una historia: acción, expresión, gestos. De hecho, un animal que actuaba sin palabras parecía natural y no caía en la pantomima y la exageración del modo en que lo hacían a menudo los actores humanos”.<sup>185</sup>

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>185</sup> Orlean, S. (2011). *Rin Tin Tin: The Life and the Legend*. Nueva York: Simon y Schuster, p. 52. Otra historia de animales aparentemente real que se convirtió en una película,

Aquí nuestra historia social se une con Donna Haraway, que se pregunta por qué los eruditos y los filósofos como Derrida, sensibles al hecho de que los animales pueden experimentar la enloquecedora cadena de eventos de la vida a través de sus propias personalidades y puntos de vista, vuelven a dedicarse a la lectura y escritura académica en lugar de responder al “cebo” de la “comunicación deconstructiva”. Comprometerse con la llamada-y-respuesta del mundo en el que estamos inmersos, Haraway deja una pregunta para el historiador social y para el filósofo: “¿Y si no todos los trabajadores humanos occidentales con animales han rechazado el riesgo de una mirada entrecruzada?”.<sup>186</sup>

Necesitamos ir más allá del testimonio de otros animales vulnerables y permitir el estudio de los animales y el compromiso con sus discursos y la sociedad. Los animales no solo sufren actos de crueldad y estructuras de dominación, sino que también afirman una agencia que a veces tiene un giro hacia lo cómico. Nuestra crítica de las duraderas suposiciones occidentales de la pasividad de los animales aprende de las críticas feministas a las historias tradicionales, patriarcales, que habían invisibilizado no solo el trabajo del cuidado sino la importancia de la risa. La idea de que las mujeres, por no hablar de las feministas, pudiesen ser

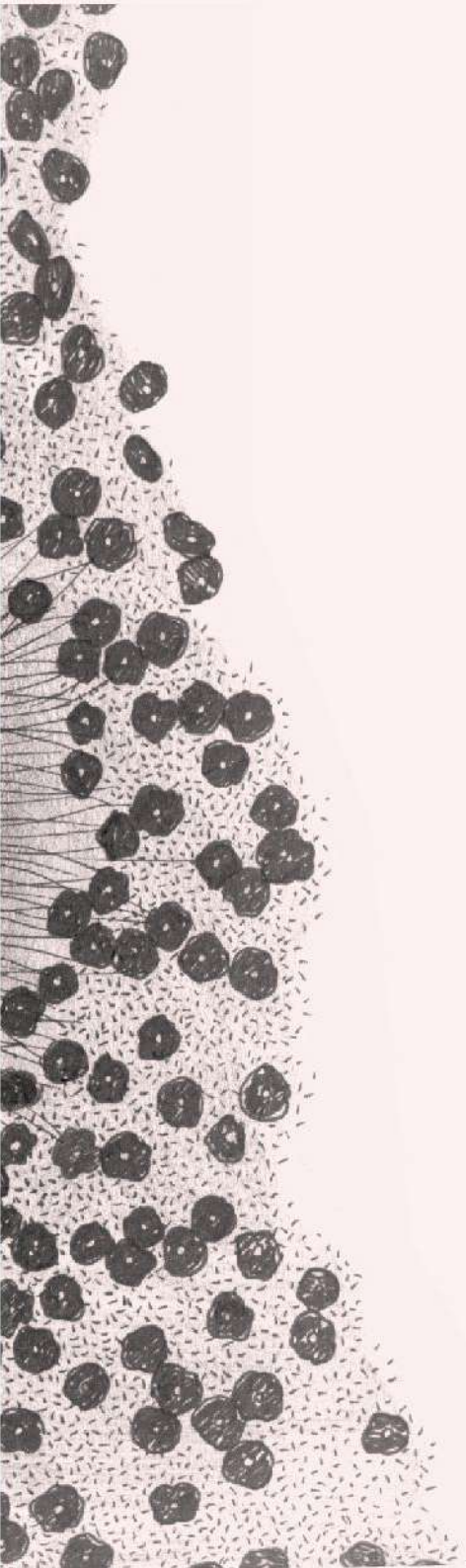
---

cuenta la historia de dos leones que trabajaron juntos contra el intento británico de construir una línea de ferrocarril pasando por su territorio en África a finales del siglo XIX. Ver *The Ghost and the Darkness* (DVD), dirigida por Hopkins, S. (1996).

<sup>186</sup> Haraway, *When Species Meet*, p. 21.



graciosa alguna vez parecía tan exagerada como una mula que pudiese conocer el significado de un día justo de trabajo. Como el humor feminista, el trabajo de un animal nunca está acabado, especialmente cuando se trata de invocar signos de visibilidad que deconstruyan los binarios demasiado serios que han dejado al animal subalterno en nada más que un asunto de risa. Sin embargo, son la risa y la alegría lo que hacen confusa la noción de un eslabón perdido –ahora un eslabón neoliberal que afirma lagunas ontológicas y otros asuntos de monos–. Tal vez si interrumpimos las suposiciones de la vieja escuela de que los animales solo pueden ser graciosos cuando realizan trucos humanos, podríamos ser también capaces de abordar otras normas de opresión de forma colectiva. La alternativa es la reafirmación de los miedos y de fantasías neoliberales imaginados en ciencia-ficción, como las revueltas del “planeta de los simios”. Nuestra versión cómica contaría con un giro travieso a la Stephen Colbert en el que, en lugar de disfrutar de nuestro pan y rosas, debemos pagar a los monos por nuestra gelatina y porno.



## CAPÍTULO II

**Ética paleolítica - La evolución de la ética desde el juego,  
la hipótesis de la selección de comunidades interespecies,  
y el comunitarismo anárquico**

La mejor señal de que un ambiente es pacífico y relajado es el juego

— **Frans de Waal, Chimpanzee Politics**

Un mapa del mundo que no incluye Utopía no es digno siquiera de ser visto

— **Oscar Wilde, The Soul of Man Under Socialism**

Existe una muy promisoriosa autre-mondialisation de la que podríamos aprender si retejemos los hilos de las multiespecies ordinarias que viven en la tierra

— **Donna Haraway, When Species Meet**

KillCap es la transformación de la vida cotidiana en un juego revolucionario [...] una especie de juego radical que re encanta el mundo y en el proceso desata una insurrección popular contra el gobierno corporativo.

— **for the wild, Culture Jammer’s HQ, Adbusters America**

Cuando el New York Post encabezó su primera plana con el titular: “Los animales del movimiento ‘Occupy Wall Street’ se

volvieron salvajes [...] ZOO-COTTI”,<sup>187</sup> tal vez la primera reacción de quienes sabían lo que estaba ocurriendo en el terreno fue acusar al diario de cometer una brutal tergiversación.<sup>188</sup> Las formas –si no los objetivos– de los manifestantes acampados en el Parque Zuccotti, en comparación con el juego de alto riesgo del capital financiero, resultaban muy moderadas. Entonces, si bien alguien podría replicar que los “animales” sin control eran más bien quienes se hallaban adentro de Wall Street, esta respuesta en favor del movimiento Occupy quizá no capta ese objetivo político más profundo de los anarquistas de denunciar la arrogancia del poder dondequiera que esta se encuentre. La pérdida que los más pobres han sufrido de sus medios de subsistencia y vivienda es una preocupación central del movimiento Occupy, que se ha extendido para denunciar también la forma en la que los animales no humanos, así como los humanos, han sido despojados de sus hábitats como resultado de un crecimiento económico descontrolado. Normalmente no se considera que los animales no humanos sean esenciales para comprender los principios o las implicaciones de la ética humana; pero ¿y si esas criaturas a las que tan fácilmente se les niega el estatuto de personas legales o morales (aquellas que se ubican

<sup>187</sup> New York Post, “Occupy Wall Street Animals Go Wild ZOO-COTTI” (consultado el 4 de noviembre de 2011).

<sup>188</sup> Véase la carta de Russell Simmons al New York Post en la que objetaba su tergiversación del movimiento Occupy Wall Street. Simmon, R., “Russell Simmons Calls Out the NY Post for Misrepresenting Occupy Wall Street”, Untitled Flow (consultado el 4 de noviembre de 2011).

debajo del 99% al que alude la arenga populista de Occupy) tuvieran la clave para poder elaborar un proyecto visionario de ética social y política? Quizá la supuesta semejanza entre los así llamados animales de Wall Street (los anarquistas) y los que viven en estado salvaje sea más reveladora de lo que se pudiera pensar. ¿Por qué no interpretar el calificativo de animales que lanzó el tabloide contra los anarquistas comunitarios, no tanto como un insulto, sino como una visión muy provocativa de lo que nuestros instintos éticos pueden a veces ser (y llegar a ser)?

En efecto, si se llevara a cabo una prolija equiparación de animales y anarquistas, tal vez podríamos identificar un momento salvajemente utópico –lo que la bióloga Donna Haraway denomina una *autre-mondialisation*– en un mundo por lo demás distópico.<sup>189</sup> Cada vez son más las investigaciones de ecologistas y biólogos “renegados” (ellos mismos un poco salvajes) que refutan que la raíz del capitalismo sea el modelo de la ley de la selva, al cuestionar tanto las premisas capitalistas con respecto a la naturaleza de la economía y a la naturaleza misma. Estos darwinianos de izquierda están hallando más evidencias de que la evolución y el cambio cultural no solo conducen inevitablemente a la lucha y la competencia, sino que también generan redes afectivas y afinidades. De hecho, uno de los primeros teóricos del movimiento anarquista, el científico ruso Peter Kropotkin, no solo propuso la idea clásica sobre el significado de la anarquía como amistad, sino que, frente al

énfasis que hace el paradigma darwiniano original (1859) en la competencia, él planteaba una teoría evolutiva basada en la ayuda mutua (1902).<sup>190</sup> Más que defender las formas o los objetivos de los anarquistas contra las acusaciones relativas a su animalidad salvaje, nos enfocaremos en ciertos aspectos que revelan una profunda sensibilidad ética que existe tanto en nosotros mismos como en los animales en estado salvaje. Así, los anarquistas del movimiento Occupy organizaron comunidades basadas en un principio horizontal de ayuda mutua, con un *ethos* igualitario que atraviesa las barreras de rango, de clase y de especie.

Por supuesto, los anarquistas carecen de un aparato de gobierno regido por normas y, en ese aspecto, tal vez se asemejen a los animales en estado salvaje y a los “animales” de nuestra imaginación sensacionalista. Pero, a ese respecto, me abstendré de detenerme en la ausencia de un aparato de gobierno en el propio Wall Street para, mejor, concentrarme en lo que aquí nos importa: si los anarquistas prosociales se proponen cultivar un sentido natural de la justicia, que sustituya a los aparatos verticales de gubernamentalidad y administración burocrática (leyes e instituciones) o los aparatos teóricos abstractos del bien y el mal (filosofía sistemática), tal vez en ese sentido se parezcan

<sup>189</sup> Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

<sup>190</sup> Kropotkin, P. (1904). *Mutual Aid as a Factor of Evolution*. Londres: Heinemann.

más bien a “otros” animales.<sup>191</sup> Pues, según se ve, la representación de Hobbes del estado de naturaleza como un lugar donde “el hombre es lobo del hombre” no es más que una filosofía sensacionalista. Por el contrario, como explica el biólogo Marc Bekoff, los lobos nos permiten tener un atisbo de un origen radical de la ética, al suspender las jerarquías sociales normales y las conductas competitivas de caza y apareamiento.<sup>192</sup> Cuando los lobos interrumpen las reglas normales no lo hacen para poner al descubierto un caos primigenio del mundo natural, sino, por el contrario, la suspensión de las normas abre un espacio para cultivar vínculos amistosos, por medio del juego, lo que brinda un campo de entrenamiento dinámico para desarrollar un ethos basado en la cooperación.<sup>193</sup>

¿Qué pasaría, entonces, si sustituyéramos la hipótesis liberal clásica sobre el estado original de naturaleza, en el que “el

---

<sup>191</sup> Una crítica prefoucaultiana al control social del deseo por medio de los aparatos del capitalismo se encuentra en Marcuse, H. (1966). *Eros and Civilization*. Boston: Beacon, p. xviii.

<sup>192</sup> Bekoff, M. (2007). *The Emotional Lives of Animals*. Novato, Calif.: New World Library.

<sup>193</sup> Una clave para entender este eros es mediante la noción de amistad como solidaridad. Todd May desarrolla ese concepto en “Friendship as Resistance”, en Blumenfeld, J., Bottici, C., y Critchley, S. (eds.), *The Anarchist Turn*. Londres: Pluto, 2013, p. 59. Este capítulo también se basa en Willett, C. (2008). *Irony in the Age of Empire*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 143-147. Todd May considera que la reciprocidad suele interpretarse en términos económicos, como se hace en el contexto capitalista o neoliberal; por lo tanto, rechaza la reciprocidad como un elemento de amistad. En los varios análisis que hago aquí y en otras partes, me baso en diversas concepciones de la reciprocidad como un juego amistoso, más que en el de una mera equivalencia.

hombre es lobo al hombre”, por otro imaginario político en el cual los carnívoros sociales fueran amigos? En la teoría crítica postmarcuseana, este ethos cultivaría el eros biosocial, eludiendo hábilmente las demandas de las economías hiperproductivas y depredadoras, y de las vidas agotadas e inauténticas. Su ethos juguetonamente erótico se asemeja a lo que Henri Bergson consideraba el objetivo más importante de la risa: burlarse de los hábitos rígidos de carácter o de pensamiento, a cambio de ese élan vital que la risa libera. Sobre este “ajuste delicado de voluntades” necesario para la vida comunitaria, explica Bergson, “no basta con un acuerdo claro y simple entre las personas, pues requiere de un esfuerzo constante para lograr la adaptación recíproca”.<sup>194</sup> En el juego se ejercitan los deseos sociales y la reciprocidad generalizada, que quedan suprimidos por la individualidad egoísta y la negociación de “toma y daca”, propias de la teoría del contrato social. Las prácticas igualitarias que se dieron en “Zoo-Cotti” podrían conducir al ethos anárquico relacionado con la vida animal, pero esto solo porque los anarquistas recurrieron a ese revitalizante núcleo animal de la ética.

El legado de la anarquía filosófica –desde los antiguos cínicos (anarquistas y formidables precursores de la comedia de stand-up) hasta el concepto de Kropotkin sobre la ayuda mutua, basado en el evolucionismo, y la recuperación que hace Haraway

---

<sup>194</sup> Bergson, H. (1956). “Laughter”, en Wylie, S. (ed.), *Comedy*. Baltimore: Johns Hopkins Press, pp. 72-73.

del anarquismo feminista asociado con Emma Goldman (“Si no puedo bailar, no quiero formar parte de tu revolución”) para su manifiesto por las especies compañeras– sirve como telón de fondo para nuestra investigación sobre las prácticas éticas transespecie, en el contexto de los movimientos sociales contemporáneos. Una de las lecciones que nos dejó el antiguo cínico Diógenes de Sinope es la idea de que la “sencillez del vivir”, necesaria para convertirse en un “ciudadano del mundo” [*kosmopolitês*], “podría ser aprendida de otras especies animales”.<sup>195</sup> Pero, lo que encontramos, junto a esa sencillez, no es la búsqueda decidida de alcanzar autosuficiencia por parte el filósofo, sino una huella de carbono débil y una vida social muy audaz. Esa cultura natural de juego y ayuda mutua derrumba la hipótesis clásica del liberalismo sobre el estado de naturaleza, para en su lugar admitir la solidaridad que existe entre los animales, como compañeros de trabajo y amigos (capítulo 1).

## Los darwinistas de izquierda

Desde Kropotkin, la biología evolutiva y las teorías políticas sobre la libertad anárquica nunca habían sido amigas

---

<sup>195</sup> Sobre la comicidad como una etapa del entrenamiento ascético de los cínicos para vivir con sencillez y, en particular, las lecciones que aprendían de los animales, véase Piering, J.. “Cynic Ethics: Lives Worth Examining”, en Hardy, J. y Rudebusch, G (eds.), *Grundlagen der Antiken Ethik/Foundations of Ancient Ethics*. Goettingen: Vandenhoeck and Ruprecht (en prensa).

tan cercanas. Sin embargo, en el curso de los últimos veinte años, estas dos líneas de investigación de Kropotkin han resurgido y en condiciones aún más favorables. Las nuevas teorías de la evolución están fusionando las dimensiones epigenéticas, conductuales y simbólicas con el modelo estándar unidimensional de la selección natural del siglo XIX.<sup>196</sup> La atención que la etología y la teoría evolutiva prestan a la colaboración, los grupos de afinidad y el juego van en paralelo con el recorrido que hace el pensamiento especulativo desde las críticas postfoucaultianas y neocínicas del neoliberalismo a las “heterotopías” políticas.<sup>197</sup> Un destacado teórico activista que no ha ignorado las implicaciones radicales de la fusión de ciencia y política, David Graeber, se remite a Kropotkin para establecer un vínculo entre la evolución y la ética emancipatoria del anarquismo, en su libro *Debt: The First 5,000 Years*.<sup>198</sup> En este capítulo retomamos las ideas de Graeber, dando seguimiento a dos vertientes de su proyecto –las teorías científicas de la evolución y la crítica política neoliberal– como contribución al proyecto que Kropotkin inauguró hace más de un siglo.

---

<sup>196</sup> Jablonka, E. y Lamb, M. J. (2006). *Evolution in Four Dimensions*. Cambridge: MIT Press.

<sup>197</sup> Véase la conferencia de Foucault, de 1967, “Different Spaces,” en Faubion, J. D. (ed.), *Aesthetics, Method, and Epistemology* (vol. 2 de *Essential Works 1954-1984*). Nueva York: New Press, 1998, pp. 175-185. Agradezco a Lauren Guilmette esta referencia.

<sup>198</sup> Véase Graeber, D. (2011). *Debt: The First 5,000 Years*. Nueva York: Melville House. Graeber toma su ética política de la ayuda mutua de Kropotkin y su planteamiento alternativo a la teoría evolutiva darwiniana (véase, en particular, p. 404, n. 9).

Empezaremos con algunas de las contribuciones fundamentales que han hecho los darwinistas de izquierda contemporáneos a las ciencias naturales. Se parte de la suposición de que no existe una teoría científica de la evolución cuyo marco filosófico y conceptos básicos no sean moldeados por la política. Después de todo, la naturaleza es política. Por tanto, las teorías científicas de la evolución pueden ser objeto de una crítica política. Como los chimpancés y otros buscadores del conocimiento, nosotros los humanos, en tanto científicos y filósofos, somos animales políticos.

Los darwinistas de izquierda reprochan lo que consideran un sesgo político incorporado en las primeras formulaciones de Darwin de la teoría evolutiva y ofrecen una visión alternativa, surgida de lo que posteriormente se ha observado sobre el afecto y la sociabilidad animal. Citando a Douglass Caldwell, los biólogos Lynn Margulis y Dorion Sagan señalan la desafortunada frecuencia con la que aparecen palabras tales como individuo, perfecto o perfección, raza, matar, exterminar, muerte, etc. en la obra más conocida de Darwin; “Por el contrario, los siguientes términos están ausentes en *The Origin of the Species*: ‘asociación, afiliación, cooperar, cooperación, colaborar, colaboración, comunidad, intervención, simbiosis’”.<sup>199</sup> Si bien estos biólogos tratan de evitar en lo esencial el uso de metáforas, en lugar de individuos que luchan y grupos sociales en competencia ellos

---

<sup>199</sup> Margulis, L. y Sagan, D. (2003). *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*. Nueva York: Basic Books, p. 32.

ofrecen la imagen de asociaciones biosociales que ligan a los miembros (el término desenfadado que utilizan es miembros del comité), a los cuales se los ve como entretejidos en un sistema vivo integrado, al que se atreven a llamar “Gaia”.<sup>200</sup> Los procesos cooperativos y simbióticos complejizan la imagen simplista de la vida como una lucha de unidades biológicas autodeterminadas y autoorganizadas o vinculadas de otra forma, ya sea que se conciba que estas unidades funcionen en competencia o en afinidad con otras. Los organismos no tienen fronteras claras y precisas que los separan de otros seres vivos. Sobreviven de manera cooperativa y simbiótica o en lucha, pero no solos.

La visión sobre los procesos biosociales de la materia viva se contraponen, desafía al individualismo atomista que presentan las teorías liberales clásicas del estado de naturaleza de un modo mucho más radical de lo que podría pensarse a primera vista. Frans de Waal propone que se comprenda la evolución de la moralidad a través de los planteamientos de la Ilustración escocesa sobre la simpatía natural, pero el concepto filosófico de simpatía no capta la compleja dinámica de los procesos simbióticos y cooperativos que de Waal y otros científicos han descubierto. En *Primates and Philosophers*, de De Waal señala que los economistas liberales han ignorado el hecho de que figuras tan relevantes como Adam Smith consideran que, para explicar la motivación humana, la simpatía natural es tan importante como

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, pp. 19, 70.

el egoísmo. Cabe observar que la teoría evolutiva de Darwin ha sido interpretada, también, de manera demasiado unilateral, debido a su primera desafortunada formulación. Al final, Darwin fue influido por las teorías filosóficas de la simpatía natural para buscar casos de altruismo entre especies no humanas y para plantear la hipótesis de que el altruismo entre grupos sociales más grandes y no relacionados puede comprenderse a partir de la simpatía arraigada en la familia. Darwin incluso creía que la simpatía entre los miembros del grupo proporciona las bases para la “evolución grupal”. Se pensaba que la simpatía natural de un grupo era el fundamento de un grado tal de lealtad grupal que explicaría cómo los grupos y no solo los individuos o familiares llegan a formar una unidad para la selección natural y la supervivencia evolutiva.

El propio De Waal se mantiene a distancia de toda teoría fuerte sobre la selección grupal, al afirmar que las teorías de la selección por parentesco y el altruismo recíproco explican mejor el comportamiento prosocial de los primates. Por supuesto, también entran en juego otros mecanismos sociales, incluido el uso del escarmiento como respuesta a los “tramposos” y el agradecimiento para aquellos que cooperan a lo largo del tiempo.<sup>201</sup> Pero lo importante para de Waal es el hecho de que los primates aprenden a hacer favores a otros miembros de su grupo, porque su generosidad será recordada y, en el futuro, ellos

---

<sup>201</sup> De Waal, F. (2006). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, en Marcedo, S. y Ober, J. (eds.). Princeton: Princeton University Press, p. 15.

también serán beneficiarios. El autor explica cómo los mecanismos sociales, como el altruismo recíproco, que originalmente funcionaba para fortalecer al grupo, pueden incluso explicar las acciones inusuales de compasión dirigidas a los extraños. Esto sucede, escribe, cuando “el impulso se desliga de las consecuencias que determinaron su evolución. Esto permitió su expresión incluso cuando la retribución era improbable, como cuando los beneficiarios eran extraños”<sup>(15)</sup>. De Waal refuta la hipótesis de Darwin sobre la selección grupal refiriendo el problema de la migración intergrupala (por lo tanto, el flujo genético) a través de grupos o tribus<sup>(16)</sup>. Finalmente, elabora una explicación de la ética natural mediante un sistema de empatía por capas, que comienza con el contagio de las emociones y llega, en su etapa más compleja, a la capacidad de adoptar la perspectiva de otro<sup>(39)</sup>. (Retomaremos algunos aspectos de este sistema en capas en los capítulos 4 y 5). El fracaso de los filósofos para entender esta base natural de la ética lleva a de Waal –un poco en tono de broma, pero con bastante seriedad– a citar el “llamado a retirar temporalmente la ética de las manos de los filósofos”, hecho por el sociobiólogo E.O. Wilson<sup>(15)</sup>.

Por supuesto, de Waal, lo mismo que el sociobiólogo, está en batalla contra la filosofía especulativa. Como filósofa, me gustaría ver que la sociobiología se le enfrentara y que lo hiciera con base en la investigación de los biólogos y los etólogos que está sacudiendo los pilares del mundo de la filosofía y sus legados modernistas. Coincidiendo con de Waal, omitiré hacer alguna



observación crítica respecto a algún grupo rígidamente definido y fácilmente identificable como base para la selección natural y también a Gaia (aunque para un sentido más amplio del hogar en la meditación y el asombro véase el capítulo 5); sin embargo, me enfocaré en la relevancia ética de las redes biosociales y las comunidades interespecies. Los procesos simbióticos y parasitarios que Margulis y Haraway, entre otros, han expuesto con mucha claridad revelan que no estamos congelados por naturaleza en grupos genéticamente definidos y separados por límites claros y precisos, pero que, por las mismas razones, tampoco somos átomos individuales. Más que como individuos o grupos, funcionamos a veces como nodos en redes multiespecies e individuos-en comunidades-multiespecies.

De hecho, algunas evidencias sugieren que ciertas agrupaciones de especies animales interdependientes coevolucionan como grupos interrelacionados, en un proceso que yo he formulado como “la hipótesis de la selección de comunidades interespecies”. La neuróloga Katherine Bryant destaca que los biólogos estudian la coevolución, pero no en grupos de multiespecies como unidades de selección; sin embargo, esta hipótesis no deja de tener cierta plausibilidad.<sup>202</sup> Otras teorías de la evolución definen la coevolución como una variedad de redes en donde lo mineral, lo vegetal y lo animal son negociados como una unidad híbrida, pero esos enfoques se desvían demasiado de una ética política centrada en la

sociabilidad comunicativa.<sup>203</sup> Las múltiples capas de interacción de las especies, que culminan en la señalización intersubjetiva, tejen pautas significativas en las vidas biosociales. Para sustentar la hipótesis de la selección de comunidades interespecies, tendríamos que probar que los ecotipos compiten entre sí de forma medible, pero no parece haber ninguna razón por la que no lo harían. En términos de patrones coevolutivos, uno de los ejemplos clásicos apunta a los árboles y las ardillas arborícolas. Estas han desarrollado dientes e intestinos aptos para descomponer las bellotas, pero también ciertos comportamientos para dispersar las semillas (que ayudan al reclutamiento de plántulas). A su vez, la producción de nueces por los árboles contribuye en gran medida a la supervivencia y reproducción de la ardilla. También existen varias misteriosas interacciones simbióticas de los hongos que al parecer son cruciales para la vida de las especies forestales. Prácticamente no sabemos nada sobre la diversidad de hongos subterráneos y el papel que desempeñan en la ecología de la comunidad. Si la evolución puede coordinarse entre dos o tres especies distintas (por ejemplo, ardilla-árbol-hongo), sería posible que las relaciones coevolutivas más exitosas sean favorecidas sobre las que tienen menos éxito.

La hipótesis de la selección de comunidades interespecies retoma y amplía los procesos coevolutivos, con base en una

---

<sup>202</sup> Comunicación por correo electrónico enviado al autor en abril de 2013.

---

<sup>203</sup> Wilson, E. (2004). *Psychosomatic*. Durham: Duke University Press, p. 90. Véase también Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter*. Durham: Duke University Press.

quinta dimensión de la teoría de Jablonka y Lamb de las cuatro dimensiones de la evolución: variación genética, epigenética, conductual y simbólica. Cada una de estas dimensiones corresponde a procesos coevolutivos multiespecies y, especialmente rica en este sentido es la variación simbólica y el consiguiente aumento del aprendizaje social. Estos teóricos explican que “cuando la variación se transmite por el sistema simbólico se produce un salto cuántico en la complejidad social, pues las familias, grupos profesionales, comunidades, estados y otras agrupaciones influyen en lo que se produce en el arte, el comercio, la religión, etc. La construcción juega un papel crucial en la producción de variantes, pero, dado que los sistemas simbólicos son auto-referenciales, las reglas de los sistemas constituyen filtros muy poderosos. La capacidad de usar símbolos también otorga a los humanos la importante y singular habilidad de construir y transmitir variantes teniendo en mente el futuro.”<sup>204</sup> Ahora sabemos que otras especies también construyen códigos culturales y sociales para la transmisión de información dentro de las fronteras de las especies e incluso a través de ellas. Estos códigos simbólicos, junto con las otras tres dimensiones, forjan rutas comunicativas para la interdependencia trans-especies. En efecto, múltiples especies funcionan como parte del “nicho ambiental” y, por tanto, en comunidades interconectadas o multiespecies para obtener un beneficio evolutivo.<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> Jablonka y Lamb, *Evolution in Four Dimensions*, p. 237.

<sup>205</sup> *Ibid.*

Tal vez no haya un ejemplo más contundente de la complejidad de estos grupos interespecies que los elefantes de Uganda, documentados por G.A. Bradshaw (véase la Introducción). Estos elefantes no solo poseen elaboradas interacciones sociales con miembros de su propia tribu, sino que, como hemos sabido dolorosamente por las represalias que han tomado contra aldeanos humanos y turistas, son muy conscientes de sus relaciones con otras especies. El espíritu vital de los lazos florecientes y los síntomas traumáticos de la violación, transmitido posiblemente a través de procesos epigenéticos, conductuales y simbólicos, sugieren que las fronteras individuales y grupales son relativamente porosas, pues estas unidades evolutivas pueden abrirse a la influencia constitutiva de otras especies.

El nexo que a veces une a diversas especies en solidaridad social y política, en otras ocasiones, transmite los horrores del ataque y la venganza, lo que desgarrar el paisaje social y persigue a las generaciones futuras. Este nexo da sustento a una sociabilidad con muchos matices, que puede producir un *pathos* trágico, pero también alegría. Como empezamos a ver en el capítulo 1, las dimensiones cómicas de la vida cotidiana revelan un eros lúdico que genera formas inesperadas de alianza y solidaridad. En esencia, la ética del eros no descansa tan solo en la capacidad subjetiva de la simpatía, sino que opera en parte a través de la conducta ética horizontal de la agencia colectiva y de las políticas intersubjetivas de una dinámica comunitaria.

Gran parte de la tradición filosófica occidental no ayuda tanto como podríamos esperar a comprender las implicaciones éticas de la red biosocial y los agrupamientos sociales que han revelado los nuevos estudios biológicos o teorías de la evolución.<sup>206</sup> Quizá porque el sentimiento subjetivo no se considera adecuado para dar cuenta de la complejidad de la ética, los filósofos recurren inevitablemente a la razón moral para explicar esa dinámica comunitaria. Incluso teóricos como Adam Smith, que valoran el papel del sentimiento en la teoría moral, afirman que solo los seres humanos son capaces de alcanzar el más alto nivel de desarrollo moral porque solo ellos tienen la capacidad de elaborar juicios abstractos y desinteresados: “Es en esta área específica, a la que Smith se refiere de manera célebre [...] ‘espectador imparcial’, donde los seres humanos parecen llegar más lejos que otros primates.”<sup>207</sup> De acuerdo con este enfoque, los humanos internalizan la perspectiva de un espectador imparcial para construir juicios morales objetivos.

Sin embargo, los elefantes de Uganda, que viven al filo de la navaja y con una memoria social muy rica, al parecer no necesitan adoptar una postura imparcial de espectador para tener una vida ética compleja. A la vez, la posición de

<sup>206</sup> Con respecto a la relevancia de la filosofía más antigua para la nueva ciencia, Christopher Long también ha comentado que Aristóteles afirma en *De Anima* que el florecimiento es apropiado para entender la vida animal. Véase Long, C. (diciembre del 2012). “Anarchy and Animals”, *Digital Dialogues@Penn State* con Willett, C., Winnubst, S. y Long, C., no. 59, [www.personal.psu.edu/cpl2/blogs/digitaldialogue/2012/12/digital-dialogue-59-anarchy-and-animal-humor.html](http://www.personal.psu.edu/cpl2/blogs/digitaldialogue/2012/12/digital-dialogue-59-anarchy-and-animal-humor.html).

<sup>207</sup> De Waal, *Primates and Philosophers*, p. 20.

espectadores imparciales que se adjudican los humanos colonizadores, acreditados por una educación derivada del mismo canon moderno que ha configurado a los animales como sus inferiores mudos, no parece ser neutral frente a sus objetos de estudio. Después de una muy amplia investigación sobre los babuinos en estado salvaje, Bárbara Smuts llegó a la convicción de que estas criaturas comunitarias (“individuos-en-comunidades”) perciben mucho más allá de la actitud socialmente discordante del científico-observador que pretende mantener una postura objetiva, y buscan los motivos ulteriores de quien, a sus ojos, no es sino otro primate social.<sup>208</sup> Así, para esos primates, la neutralidad en la conducta de la científica era muestra de una total falta de educación. En vista del historial de fracasos morales de la razón científica y filosófica, es posible que los animales sociales (humanos y no humanos) puedan hallar recursos clave para el florecimiento ético, no en las leyes abstractas construidas por élites intelectuales o políticas, sino en la inteligencia social de las sociedades animales.

## **Pulsiones biosociales: focos de vida y la pulsión de muerte**

¿Acaso la naturaleza está atrapada por leyes bioquímicas y físicas que la privan de poseer una relevancia ética final? Y, a fin

<sup>208</sup> Smuts, B. (2001). “Encounters with Animals,” *Journal of Consciousness Studies* 8, p. 5.

de cuentas, ¿no es eso lo que la ciencia también representa? Los procesos simbióticos y parasitarios explican cómo los sistemas vivos agregan complejidad a los sistemas físicos y pueden así interrumpir las leyes de la física, aunque no contradecirlas en última instancia. Tal como lo predicen las leyes de la física, los sistemas vivos sucumben a la segunda ley de la termodinámica clásica en lo relativo a la entropía y a la dispersión de la energía. Estos sistemas están dirigidos indirecta y dialécticamente hacia el plano prescriptivamente neutral de la autoaniquilación. Lo que rige es la pulsión de muerte. Sin embargo, en contra de los creacionistas que insisten en que las leyes científicas no pueden explicar la vida, porque “con el tiempo los sistemas termodinámicos se vuelven aleatorios, desorganizados y menos complejos, mientras que los sistemas vivos al parecer [han] aumentado sus niveles de organización y complejidad”, Margulis y Sagan sostienen que el origen de la vida y la creciente biodiversidad son totalmente coherentes con todas las leyes de la física, incluida la entropía.<sup>209</sup> La materia viva, afirman, se organiza en estructuras localmente complejas con el propósito de reducir gradientes de energía dentro del contexto más amplio en el que operan. El ejemplo que ofrecen es el del bosque tropical, en donde el propósito del incremento de la biodiversidad es enfriar el medio ambiente. Este enfriamiento, o disminución de los gradientes de energía, como lo predice la termodinámica,

---

<sup>209</sup> Margulis y Sagan, *Acquiring Genomes*, p. 46.

establece el trasfondo que explica la, por demás, sorprendente conclusión de Margulis y Sagan, dado que esa misma ciencia diabólica parecería haber privado a nuestra experiencia de la naturaleza de todo sentido último de propósito: “Así nos parece que, sin tener que apelar al vitalismo, misticismo o espiritualismo, podemos reconocer en nosotros mismos un ‘propósito’. Esta intencionalidad es una derivación de la tendencia termodinámica de alcanzar el equilibrio”.<sup>210</sup>

En resumen, si bien este movimiento de creciente diversidad y complejidad define la vida, la materia viva opera en una física más vasta, en la que el "propósito" de la vida es anulado por un impulso hacia la entropía. Esta visión biológica del propósito y el significado reemplaza pero también, de una extraña manera, corresponde a las pulsiones de vida y muerte de Freud –aquí la pulsión de vida apunta a sistemas simbióticos o cooperativos de complejidad y biodiversidad, pero, en última instancia, apunta hacia el caos–. Tenemos aquí una cosmología impulsada por la muerte y que, sin embargo, mantiene focos de vida. La vida es un desvío cómico –un pasaje feliz en el antiguo sentido griego de florecimiento, no el sentido moderno del placer subjetivo–, a través de la creciente complejidad de la materia que, de otra forma, estaría dirigida hacia la desaparición absurda.

Donna Haraway evita dar a la vida tanto ese carácter casi mágico de una Gaia viviente, como hacerla desaparecer en un

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 49.

caos entrópico, al orientar con determinación esta cosmología de la vida hacia una ética política visionaria de izquierda y estrictamente realista. Con ella, regresamos a los focos de vida. Haraway abre su libro del 2008, *When Species Meet*, con un dato muy llamativo: “los genomas humanos sólo se encuentran en cerca del 10% de todas las células que ocupan ese espacio mundano que llamo mi cuerpo, el otro 90% está compuesto por los genomas de bacterias, hongos y protistas; de entre ellas, algunas participan en la sinfonía necesaria para mantenerme viva y otras solo andan de paseo, sin que me hagan a mí, a nosotros, daño alguno”.<sup>211</sup> Tal desplazamiento deconstruido de un sujeto inacabado, que reaparece como un nudo de un tejido de asociaciones multiespecies da sustento a un nuevo modelo político de construcción del mundo, que Haraway nos invita a imaginar como una alter-globalización y *autre-mondialisation*.<sup>212</sup> La autora toma estos términos de los activistas políticos europeos, cuyos ataques a “los modelos militarizados neoliberales de construcción del mundo no son en contra la globalización, sino a favor de una globalización más justa y pacífica. Existe una muy promisoriosa *autre-mondialisation* de la que podríamos aprender si retejemos los hilos de las multiespecies ordinarias que viven en la tierra”.<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> Haraway, *Where Species Meet*, pp. 3-4.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 3

<sup>213</sup> *Ibid.*

Mientras que para Kropotkin la fuerza evolutiva de las sociedades cooperativas era resultado básicamente de las interacciones internas de cada especie, los nuevos estudios animales en la línea de la *autre-mondialisation* de Haraway plantean una ética comunicativa interespecies, que desata y rehace los hilos del tejido de múltiples capas de una sociabilidad cargada de afecto que envuelve al planeta. Comienza como una "comunicación interdominio", una estructura de señalización que rechaza el antiguo enfoque del "desarrollo animal como un proceso autónomo dirigido por el genoma", como lo explican Margaret McFall-Ngai y sus coautores en investigaciones que corroboran el trabajo originalmente controvertido y visionario de Margulis.<sup>214</sup> Los ecosistemas compartidos o las simbiosis íntimas permiten el florecimiento mutuo mediante “conductas sociales” que se encuentran incluso en el nivel de las bacterias, que se comunican entre ellas y con sus huéspedes, generalmente desde su hogar en los intestinos, por medio de señales químicas (3233). “Aunque los animales y las bacterias tienen diferentes formas y estilos de vida, se reconocen unos a otros y se comunican en parte porque [...] sus ‘diccionarios’ genómicos comparten un abolengo evolutivo común y de raíces muy profundas” (3233). “El ecosistema que es un animal individual y sus muchas comunidades microbianas [...] no se produce de manera aislada,

---

<sup>214</sup> McFall-Ngai, M. et al., “Animals in a Bacterial World, a New Imperative for the Life Sciences”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* (110), pp. 3229-3236.

sino que está anidado dentro de comunidades de otros organismos que, a su vez, coexisten e influyen sobre vecindades más grandes, que comprenden asociaciones cada vez más complejas de microbios, hongos, plantas y animales" (3234-3235). La aplicación de metacomunidades y de análisis de redes sugiere que "características que antes se consideraban excepcionales, como la simbiosis, ahora se reconocen prácticamente como la regla" (3235).

Una red viva de comunidades interespecies funciona de manera más o menos eficaz, como sugieren Margulis y Sagan, mediante un tranquilo apaciguamiento de las biorregiones, que en última instancia puede dar por resultado un equilibrio entrópico aleatorio –el final de todo–. Pero antes de dar la última palabra a los físicos y sus leyes, y ceder ante su dios lanzador de dados, el *élan* vital de la desviación cómica de la vida exige mayor consideración. Para Haraway esta fuerza de la vida aparece de la forma más atractiva en las interacciones lúdicas, en particular en esas amistades entre especies que nadie describe mejor que Marc Bekoff. Bekoff es uno de los pocos biólogos a los que Haraway alaba cuando exhorta a filósofos académicos recientes, entre ellos Jacques Derrida, a que se involucren más con los animales sobre los cuales especulan, para que puedan sustentar sus reflexiones en la experiencia de la camaradería. La ciencia que se emprende como una modalidad de camaradería contrasta con esa postura del espectador impersonal que, visto a la luz de las antiguas técnicas de las tiras cómicas, se vería en el papel del impostor o tirano (*alazon* o *hybristae*), listo para ser

desenmascarado. En el caso de Derrida, su ya célebre encuentro con la mirada de su gato en el cuarto de baño, totalmente desnudo –au naturel, como dicen los franceses–, le ofrece la oportunidad de reflexionar sobre lo vergonzoso de una historia humana que ha concebido a los animales como máquinas reactivas y no como criaturas sensibles que poseen su propio punto de vista.<sup>215</sup> Haraway se pregunta si el hecho de que, siguiendo Jeremy Bentham, más tarde Derrida apelara a la virtud de la compasión frente al sufrimiento animal no hizo que el filósofo perdiera la riqueza afectiva de un encuentro fresco –la camaradería que podría haber disfrutado si no hubiera estado centrado en que al gato aparentemente le faltaba “el Nombre”–. En lugar de compadecer a los animales por ser pobres criaturas sin palabras, “cuánto más promisorias”, pondera Haraway, “son preguntas tales como: ¿Los animales pueden jugar? ¿O trabajar? E, incluso, ¿podría aprender a jugar con este gato?”.<sup>216</sup>

Independientemente de lo que pensemos sobre el hecho de que Derrida se expusiera ante su gato, la forma seductora en la que Haraway se sintoniza con la política interespecies de la camaradería y del juego ofrece un encantador atisbo de una ética autr. Los animales que juegan y los anarquistas en acción (o viceversa) generan un campo de sinergia capaz de desafiar las desigualdades y jerarquías sociales, al tiempo que contribuye a

<sup>215</sup> Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*, en Wills, G.. (trad.). Nueva York: Fordham Press.

<sup>216</sup> Haraway, *When Species Meet*, p. 22.

fortalecer los lazos sociales. La crítica postestructuralista expone las artimañas de la razón, pero su parloteo no nos dice gran cosa respecto de la vulnerabilidad de los otros incognoscibles. El gato de Derrida sigue siendo una figura y no un personaje en su vida. La provocativa crítica de Haraway nos permite buscar otra ética, una que ofrezca atisbos de comunión en el juego. Haraway relaciona sus propias contribuciones con la ética política, en cuanto a un ideal inevitablemente impreciso pero, no obstante, revitalizante, que toma de la química y filósofa Isabelle Stengers, quien propone, “con el espíritu de un anarquismo feminista comunitario”, lo que Haraway describe como una “utopía de igualdad y naturaleza espontánea”.<sup>217</sup> Haraway también nos advierte que ni ella ni Stengers se proponen hacer una crítica de la vida en aras de un mundo ideal, apartado de la realidad ordinaria. La paz cosmopolita que ella busca “exige trabajo” y se produce en un “campo de batalla, no en un Edén exterior a él”.<sup>218</sup> Aquí, los ideales de un mundo verde sirven como guía e inspiran momentos de paz en el flujo de la vida ordinaria (véanse también los capítulos 4 y 5).

---

<sup>217</sup> Ibid., pp. 83, 220.

<sup>218</sup> Ibid., pp. 83, 237. Haraway se refiere al libro de Stengers, I. (1981). *Power and Invention: Situating Science*, en Bains, P. (trad). Minneapolis: University of Minnesota Press. Véase también Stengers, I. (2005). “The Cosmopolitical Proposal”, en Latour, B. y Weibel, P. (eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge: MIT Press, p. 995. Asimismo, Adams, C. (1990). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. Nueva York: Continuum; y Nilbert, D. (2002). *Animal Rights/Human Rights*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Para Haraway, un encuentro “cortés” entre especies o dentro de una especie anula los efectos de lo que, de otra forma, serían campos de batalla, con lo que se esquivo el caos inminente de luchas y huidas aleatorias de los sistemas biotermodinámicos, en aras del caos altamente organizado que se encuentra en los focos de vida. Así es como Haraway entiende la “cosmopolítica” de la “paz”; sin duda, estos encuentros corteses ofrecen una idea de lo que es la política transespecies. Con o sin lo que los filósofos llaman logos, los carnívoros sociales, como los lobos, los humanos y otros depredadores, se muestran capaces de suspender momentáneamente sus impulsos sexuales o predatorios agresivos para cultivar relaciones amistosas con criaturas que de otro modo podrían haber sido presas. La dinámica social del juego abre una entrada a lo que bien podría ser el origen más igualitario de la ética. Mucho antes de que el romanticismo alemán lo descubriera como una noción filosófica central, el juego ya había entrado en el campo social como una fuerza transformadora.<sup>219</sup> Pero, mientras que el romanticismo alemán reduce el potencial liberador de la pulsión de juego a la libertad del arte y la imaginación, aquí el locus del juego se desplaza resueltamente de la psique interior del sujeto a una arena social que traspasa las barreras de las especies. Ese eros revolucionario, que Marcuse recupera del romanticismo alemán y que se celebra como liberador de la sexualidad represiva, resurge en fecha más reciente como una ética alegremente seria de ayuda

---

<sup>219</sup> Nagel, M. (2002). *Masking the Abject: A Genealogy of Play*. Nueva York: Lexington.

mutua, en los movimientos sociales *Occupy* y *autre-globalization*. Además, esta ética del eros atraviesa las líneas de las especies.

## La entrega a las mordidas suaves: los carnívoros juegan

Ese momento revitalizante de lo que Judith Butler, en *“Bodies in Alliance and the Politics of the Street”* (2011), llama el “paso por la anarquía” de los movimientos sociales europeos desató una política subversiva del eros que ha atraído a los teóricos sociales, cuando menos desde Kropotkin.<sup>220</sup> Tal vez esta política del eros se resista a una articulación sistemática y, de hecho, la clave sea la falta de un vínculo con cualquier otro sistema. Sin embargo, esa resistencia de la anarquía ante todo objetivo normal o normativo resulta sorprendentemente semejante a lo que los biólogos han observado entre los lobos y otros animales en estado salvaje. La expresión de gestos sociales igualitarios en animales que juegan entre miembros de distintos rangos y especies revela la capacidad de suspender temporalmente las relaciones predador-presa y los impulsos violentos a fin de obtener satisfacción sexual y burlar las barrocas jerarquías sociales que reprimen el élan vital.

---

<sup>220</sup> Butler, J. ,“Bodies in Alliance and the Politics of the Street”, EIPCP Multilingual Webjournal. Disponible en: [www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en](http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en) (consultado el 5 de noviembre de 2011).

Abundan las anécdotas sobre uniones entre especies. En otro zoológico --esta vez en Tokio y no en Wall Street, y en el que los protagonistas fueron verdaderos animales no humanos y no nuestras fantasías sensacionalistas sobre ellos–, “una serpiente ratonera llamada Aochan hizo amistad con un hámster enano llamado Gohan. El hámster le había sido ofrecido originalmente como alimento, pero Aochan se negó a comérselo y al parecer prefirió compartir su jaula con él; ahora Gohan incluso se duerme sobre la espalda de Aochan”.<sup>221</sup> Esas capacidades sociales que se basan en la búsqueda de placer y que “nuestros antiguos cerebros paleolíticos” comparten con otras especies podrían, como lo ha planteado Bekoff, volver a vincular a los humanos en “relaciones estrechas con otros seres que nos ayuden a descubrir quiénes somos en el gran mapa de las cosas”.<sup>222</sup> Esta deliciosa capacidad de disfrutar sin dudas da un significado totalmente nuevo al acto de jugar con nuestra propia comida. “Algunos ecólogos van aún más lejos”, prosigue Bekoff, “y se preguntan si, cuando se estudian las ‘interacciones ecológicas’ –es decir, los encuentros entre diferentes especies de animales y las interacciones entre animales, árboles y plantas–, acaso no sería más útil enfocarse en las interacciones ecológicas positivas, más que en la competencia y las depredaciones.”<sup>223</sup>

Esta ética de la era Paleolítica tiene consecuencias cosmopolíticas. Tal vez esas esporádicas relaciones interespecies

---

<sup>221</sup> Bekoff, *The Emotional Lives of Animals*, p. 17.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 107.



igualitarias hayan precedido al surgimiento de centros urbanos y culturales altamente estratificados y a las abstracciones inflexibles que esos centros producen.<sup>224</sup> Las jerarquías sociales de las sociedades cazadoras y recolectoras de la era Paleolítica eran flexibles en comparación con las que se desarrollaron junto con la agricultura a gran escala. Ahora se cree que esas sociedades de cazadores-recolectores desarrollaron alianzas y prácticas comunitarias con otras especies, con las que compartían un hogar o un hábitat. Si bien estas sociedades paleolíticas pueden parecer muy alejadas de los estilos de vida urbanos, es posible que el *ethos* de una sociedad de pequeña escala siga determinando las expectativas sociales de las sociedades de gran escala. Así, Toni Morrison ha escrito sobre el antiguo *ethos* comunitario de las culturas africanas y griegas que ha sobrevivido en las culturas afroamericanas (véase la Introducción). Es posible que la capacidad para la cooperación y la conducta prosocial se haya desarrollado en las sociedades de cazadores-recolectores, hace mucho tiempo, y que incluso entonces se haya extendido, aunque de manera tenue e incierta, más allá de las comunidades íntimas para abarcar a las comunidades de extraños.

Aquí sostenemos que las interminables búsquedas de sentido de los tiempos modernos a las que se han lanzado tanto forasteros que están adentro como extraños entre nosotros –

---

<sup>224</sup> Diamond, J. (2012). *The World Until Yesterday*. Nueva York: Viking.

entre ellos, científicos renegados, feministas anarquistas y filósofos subversivos– se están volviendo a materializar en este *ethos* paleolítico. “Darwin [en su obra última y por mucho tiempo ignorada] afirmaba que las emociones evolucionaron en los animales y en los seres humanos con el fin de fomentar los lazos sociales en los animales que viven en grupo.”<sup>225</sup> Los vínculos sociales –y no solo las emociones o la capacidad para razonar per se– son fundamentales. La investigación sobre la evolución de la moralidad humana suele centrarse en los primates y busca signos de la razón moral que se presume ocurre en forma única o superior entre los humanos modernos. Pero los estudios de Bekoff sobre el comportamiento lúdico en los carnívoros sociales contradicen esa trayectoria evolutiva.<sup>226</sup> Si, como él sugiere, el comportamiento lúdico ofrece un campo de entrenamiento para aprender la “Regla de Oro: trata a otros como quieras que te traten a ti” en el caso de los “lobos, coyotes, zorros rojos y perros domésticos”, entonces el sentido mismo del término “regla” cambia.<sup>227</sup> Los filósofos podrían pensar en un equivalente moral del debate de Wittgenstein en torno al cambio de juego sobre el seguimiento de reglas lingüísticas en las *Philosophical Investigations*. En contraste con la igualdad abstracta de los

---

<sup>225</sup> Bekoff, *The Emotional Lives of Animals*, p. 32; Kropotkin, *Mutual Aid as a Factor of Evolution*, p. 58.

<sup>226</sup> Bekoff, *The Emotional Lives of Animals*, p. 86; de Waal, *Primates and Philosophers*, pp. 174-175, quien cede terreno a Singer en los debates, Korsgaard y otros que destacan la capacidad única del animal humano para el razonamiento moral.

<sup>227</sup> Bekoff, *The Emotional Lives of Animals*, p. 86.

individuos atomizados ante las leyes modernas, el juego amistoso brinda un campo de entrenamiento para una reciprocidad concretamente situada que se une a individuos-en-comunidades.<sup>228</sup> Por otra parte, a diferencia de las leyes morales modernas cuyo concepto básico de imparcialidad no toma en cuenta situaciones concretas y las inevitables diferencias de poder, los códigos de juego incorporan ritos y reglas relativos a la autolimitación (*self-handicapping*), cuyo propósito va más allá de ignorar las jerarquías sociales. Estos códigos protegen a los vulnerables al exigir que se cumpla el requisito de que los poderosos se abstengan de ejercer su poder. Estos son los códigos del comunitarismo anárquico.

El desarrollo de códigos sociales para que prevalezca el juego limpio entre los lobos y otros carnívoros sociales establece las bases para una solidaridad radicalmente igualitaria a través de un rango indefinido de especies. Las dos características básicas de la praxis del juego –la inversión de papeles y la autolimitación– instauran la igualdad social al nivelar los campos

---

<sup>228</sup> Véase el argumento de Paola Cavalieri en *The Death of the Animal* (con Matthew Calarco, John M. Coetzee, Harlan B. Miller y Cary Wolfe. Nueva York: Columbia University Press, 2009). Cavalieri sostiene que debe prestarse atención al sufrimiento de las criaturas pasivas como un asunto moral fundamental. Al igual que Schopenhauer, ella critica la reciprocidad como una conducta en última instancia egoísta (ibid., 20). Con base en el estudio de Bekoff sobre los carnívoros sociales, yo sostengo que “la regla de oro” no tiene que ser reducida a un intercambio egoísta y puede explicar la ética de un intercambio profundamente igualitario y lúdico, también conocido como reciprocidad generalizada.

de juego y desarrollar la camaradería. La inversión de papeles constituye un gesto ético cuando un carnívoro dominante se vuelve sobre la espalda y expone su vientre vulnerable a un compañero de juego en el que confía. La autolimitación ocurre en las mordidas suaves que se dan en las peleas de juego. En el contexto de las actividades normales de las sociedades jerárquicas y las cacerías depredadoras, esos dos gestos conductuales pondrían en peligro la categoría o la seguridad y no serían los útiles para responder a los deseos agresivos o sexuales. “Durante el juego [estos carnívoros] dejan a un lado o anulan cualquier desigualdad que exista en cuanto al tamaño físico y al rango social.”<sup>229</sup>

Como sugiere Bekoff, el ejercicio lúdico de las capacidades para la reciprocidad muy probablemente establece códigos sociales similares a lo que los seres humanos consideran la regla de oro. Pero debe tomarse en cuenta que la razón de ser sin razón del juego social carece del carácter determinado que poseen las interpretaciones deontológicas (kantianas) de la regla de oro. En los intercambios lúdicos, los lobos y otros carnívoros rompen, al parecer, con sus papeles normales y las expectativas sociales, lo que les permite dar respuestas creativas y espontáneas a sus semejantes. La regla del carnívoro es sentida y formativa, no convencional. La autolimitación propicia encuentros creativos en los que los compañeros de juego tienen capacidades o deseos muy distintos y, por tanto, el uno puede ser tratado exacta o

---

<sup>229</sup> Bekoff, *The Emotional Lives of Animals*, p. 89.

estrictamente como al otro le gustaría ser tratado. Las leyes morales establecidas no pueden explicar este tipo de flexibilidad debido a su formulación abstracta. El conocimiento social tácito del juego puede ser gestual y basado en el afecto, y puede estar en sintonía con situaciones concretas a través de su indeterminación conceptual. Además, el juego social presenta un elemento igualitario que trasciende la igualdad abstracta de la ley. Los que participan en el juego se tratan mutuamente como más que iguales abstractos. Mediante la auto-limitación y la inversión de papeles, el participante dominante realmente cede poder real y simbólico a su compañero de juego. Esta entrega del capital social y político da lugar a una reciprocidad horizontal, que contrasta con la donación caritativa de recursos, la cual puede ser expresión de la virtud de la benevolencia, pero no modifica el campo social. Los carnívoros que no juegan bien deben ofrecer una disculpa y tratar de restablecer los lazos de confianza. En los perros y los lobos, esta disculpa se expresa agachando el cuerpo y ese mismo gesto también indica una invitación a jugar.<sup>230</sup> Del mismo modo, los seres humanos intentan rectificar las transgresiones con gestos simbólicos o palabras y acciones de arrepentimiento. Así, los abusivos en el juego y los tiranos políticos que persisten en romper los códigos sociales de los individuos-en-comunidades son aislados o condenados al ostracismo.<sup>231</sup> Como lo advierten las tragedias antiguas, los

---

<sup>230</sup> Ibid., p. 95.

<sup>231</sup> Ibid., p. 101.

hybristai no son parásitos inofensivos; como los brujos financieros de Wall Street, sus actos de arrogancia desentrañan las bases de la confianza en las comunidades.

Esta legalidad sin ley del encuentro anárquico no es una furia salvaje y un caos desordenado. Los encuentros lúdicos permiten a los animales suspender temporalmente las reglas normales de las sociedades jerárquicas y cultivar otros códigos, algunos de cuyos aspectos aparecen en lo que bien podrían ser unas de nuestras artes más complejas: la sátira y la comedia. Estas artes de la vida y la risa son las mismas que presenta el comunitarismo anárquico.

### **Carnívoros en carnaval**

Los gestos igualitarios de la vida social carnívora toman un lugar central en las culturas humanas, como técnicas de comedia. Estas técnicas se encuentran, por ejemplo, en lo que el teórico literario ruso Mikhail Bakhtin describe como rituales antiguos del carnaval y reaparecieron, por ejemplo, durante la época de la esclavitud en Estados Unidos, en el Congo Square de Nueva Orleans. Estas fiestas populares representan sátiras mordaces en las que se burlan de las élites, señalan la vulnerabilidad común al bajar las defensas psicológicas de todos los participantes y celebran un “reino utópico de comunidad, libertad, igualdad y abundancia”.<sup>232</sup>

---

<sup>232</sup> Bakhtin, M. (1984). *Rabelais and His World*, en Iswolsky, H. (trad.). Bloomington: Indiana University Press, p. 9. El estudio de Bakhtin sobre el carnaval se limita a Europa.

Muy a menudo ignoradas por los teóricos políticos y morales, las técnicas del carnaval subvierten las normas, desafían el discurso autoritario y liberan una energía contagiosa y revitalizante que atraviesa las fronteras de los rangos y los privilegios. Sin lo carnavalesco, los movimientos sociales pueden volverse puritanos y perder su terreno comunitario.

Marcuse no alcanza a comprender la visión carnavalesca cuando, en su prefacio de 1966 a *Eros and Civilization*, declara a la juventud manifestante que su liberación sexual opera según una necesidad biológica arraigada en instintos animales. Se decía que estos jóvenes estaban “al frente de quienes viven y luchan por Eros y contra la Muerte, y también en contra de una civilización que se esfuerza por acortar la ‘desviación de la muerte’”.<sup>233</sup> Según Marcuse, los impulsos sexuales permiten hacer un rodeo (un pasaje anárquico, en términos de Butler) a la inevitable regresión hacia lo inorgánico. Pero Marcuse redujo así el eros-que-afirma-la vida al eros sexual y el juego al arte altamente cultivado del individuo y de la imaginación humana. El carnaval convierte lo que Marcuse considera la “lucha política [...], la lucha por la vida, la lucha por Eros” en un tenor cómico en el que muchas especies podrían jugar juntas.

---

Sobre el carnaval africano durante la época de la esclavitud en Estados Unidos, con respecto a ciertos aspectos de su potencial para llamar con tambores y bailes a lo que los esclavistas veían como un peligroso levantamiento en Congo Square, véase Sublette, N. (2009). *The World That Made New Orleans: From Spanish Silver to Congo Square*. Chicago: Lawrence Hill.

<sup>233</sup> Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*. Boston: Beacon, p. XXV.

“El carnaval era el verdadero festín del tiempo, el festín del devenir, del cambio y de la renovación”.<sup>234</sup> En algunas variaciones de los carnavales medievales, incluidas las parodias religiosas y las farsas conocidas como la “fiesta de los tontos” y la “fiesta del burro”, había procesiones de animales danzantes mezclados con gente del pueblo que copulaba, crecía, envejecía y se desintegraba. En medio de este espectáculo, la risa desestabilizadora y regenerativa se rehusaba a respetar las diferencias sociales y el tonto debía lanzar sus verdades al poder.<sup>235</sup> Pensemos en todo lo que se ha perdido la filosofía política liberal moderna –ya sea basada en el respeto deontológico o en esa preferencia utilitaria por la insatisfacción socrática sobre el placer de un tonto o un cerdo–.

Las características centrales del carnaval –los juegos de competencias, la burla y la inversión de los rangos sociales arbitrarios, así como la negativa a permitir que una sola voz domine– repiten en términos vernáculos humanos y animales los gestos básicos del juego carnívoro. El acoplamiento lúdico de cuerpos que generan y degeneran, que es erótico pero no estrictamente sexual, explota en el carnaval como fuerza central de la vida. Los ataques satíricos a la Roma imperial, el Estado moderno y la Iglesia medieval denuncian a los falsos ídolos y proclaman desde tiempos más antiguos “una democracia

---

<sup>234</sup> Bakhtin, *Rabelais and His World*, p. 10.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 78.

corporal”.<sup>236</sup> Como lo observa Haraway en sus animales de compañía, “el juego [del carnaval], como la gracia cristiana, puede permitir que los últimos sean los primeros, dando resultados muy alegres”.<sup>237</sup> Aquí, en el mundo verde de la comedia, la muerte es aplazada y la degeneración es redimida. “¡El tiempo juega y se ríe!”.<sup>238</sup>

Pero lo carnavalesco toma otros aspectos del juego carnívoro. Además de la inversión de papeles y la autolimitación, recordemos que Bekoff menciona un tercer gesto que mantiene el juego en el juego carnívoro. “El juego a menudo comienza con una inclinación [en los perros y cánidos] y esa reverencia se repite durante algunas secuencias del juego para asegurarse de que el juego no se transforme en otra cosa, como una lucha o apareamiento”.<sup>239</sup>

Con el uso de esta señal, el ambiente lúdico puede mantenerse a pesar de que alguno tenga la tentación de reafirmar sus privilegios de rango o estatus. La alegría de jugar (similar a los opiáceos en el cerebro) puede superar y anular las emociones negativas, incluido el miedo a los peligros del juego. La suspensión del miedo y la agresión determina cuando el juego puede darse a través de las jerarquías sociales verticales, aún más en el caso de especies que normalmente se relacionan como

depredadores y presas. Bekoff explica la importancia de la reverencia como un gesto de humildad que garantiza al otro que uno no pretende hacerle daño. Esta reverencia de juego, sospecho, también puede interpretarse como lo que los seres humanos llaman auto ironía, o ese humor en el que uno mismo se incluye entre las víctimas de la broma. En este caso, la reverencia del carnívoro, como una auto ironía, podría indicar que uno no se extrae del efecto nivelador de la risa.

Lo que Bekoff identifica como el cuarto rasgo del juego carnívoro –el contagio social de un estado de ánimo común– ilustra el alcance emancipatorio del juego, que va más allá de los individuos y alcanza a un grupo o una comunidad. El espíritu lúdico de los carnívoros puede generar, a través del contagio, un campo de afecto más grande que los individuos que participan. En esta misma línea, Malini Suchak ha encontrado que los estados de ánimo lúdicos son los más contagiosos entre los chimpancés, plenamente capaces de definir ese campo social más amplio.<sup>240</sup> Suchak observa que hay días en los que dos individuos están jugando y a ellos se unen otros y luego otros más. Al final, la mayoría de los individuos están jugando, incluso aquellos que no son particularmente juguetones. Ella considera que esto ocurre con mucha más frecuencia que lo contrario, es decir, que se contagie un estado de ánimo negativo (como un ambiente agresivo). El humor lúdico se estimula en parte

<sup>236</sup> Frye, M. (1957). *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton University Press p. 236.

<sup>237</sup> Haraway, *When Species Meet*, p. 240.

<sup>238</sup> Bakhtin, *Rabelais and His World*, p. 82.

<sup>239</sup> Bekoff, *The Emotional Lives of Animals*, p. 96.

<sup>240</sup> Malini Suchak, comunicación con la autora por correo electrónico, 25 de abril de 2013.

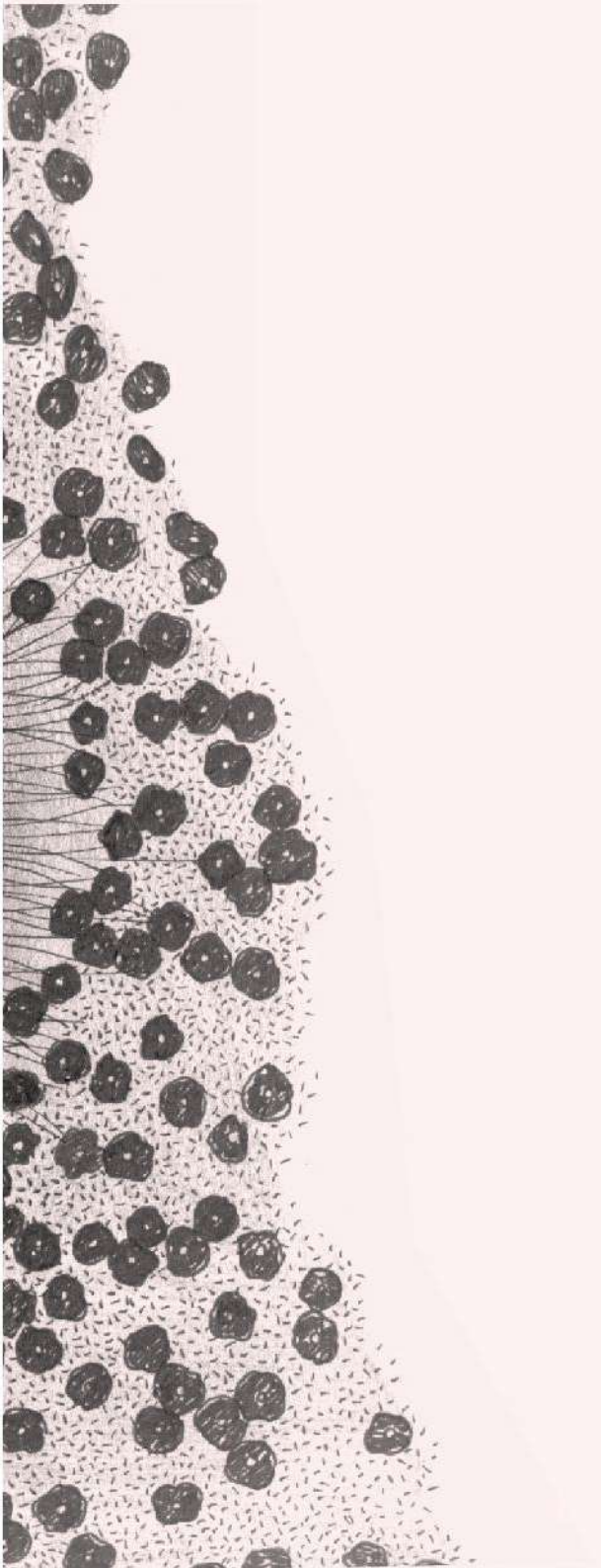
mediante la risa contagiosa, que se observa en varias especies animales, de diversas maneras. Los perros, por ejemplo, se ríen a través de un jadeo seco.

Las oleadas de risa bajan las defensas y vulneran las fronteras de los sujetos y los grupos, con lo que dejan ver que esas fronteras son más porosas de lo que se pensaba.<sup>241</sup> Por supuesto, no toda la risa funciona de esa manera. A veces, refuerza las fronteras sociales; otras veces, actúa como mero entretenimiento y como una válvula de seguridad para la vida de todos los días. Pero la risa también puede abrir caminos para alianzas inesperadas y para la razón de ser sin razón de esas artes sociales y políticas mediante las cuales se aprenden las reglas de la justicia como reglas de juego limpio. Una declaración que aparece en el libro del movimiento *Occupy, Adbusters America*, exhorta a “una especie de juego radical que vuelva a encantar al mundo” y está dirigido al “salvaje movimiento de resistencia a la hegemonía cultural”.<sup>242</sup> Tal vez, si echáramos un vistazo al mundo salvaje en “ZOO-cotti”, fuera posible volver a captar por un momento la visión emancipadora de un eros profundamente social: uno que vuelva a tejer los hilos para la vida interespecies, al estilo paleolítico.

---

<sup>241</sup> Para un análisis sobre los modelos de ondas y partículas de afecto véase Willett, C. y Willett, J. (2014). “Going to Bed White and Waking Up Arab” *Critical Race Theory*, 2: no. 1.

<sup>242</sup> White, M. (julio-agosto de 2012). “From KillCap to WikiSwarms” *Adbusters America*.



## CAPÍTULO III

**La sintonía afectiva - la ética del discurso  
A través de las especies**

*La primera lengua de la humanidad, la más universal y vívida, en una palabra, la única lengua que el hombre necesitaba, era el simple grito de la naturaleza.*

**–Jean-Jacques Rousseau, Discourse on the Origin of Inequality**

Un vistazo convincente a las sorprendentes capacidades comunicativas de nuestros parientes animales revela la existencia de elementos de las normas biosociales en coevolución. El potencial de normas de interacción social entre especies amplía lo que los Habermasianos (y otros teóricos críticos de segunda generación) definen demasiado estrechamente como ética "comunicativa" o "del discurso".<sup>243</sup> La ética del discurso Habermasiano contrarresta el individualismo atómico del liberalismo clásico al insistir en que la discusión racional en la esfera pública –en lugar de los argumentos racionales contruidos únicamente por un individuo solitario– genera una base comunitaria apropiada para tener normas morales. La

---

La primera versión de este capítulo, que se editó en forma de ensayo, también de Cynthia Willet; fue publicada en la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales bajo el nombre de "La sintonía afectiva en la relación cuidador-infante y entre especies. Ampliando el alcance ético de eros" traducido por Bernabé Ferreyra, y revisado y corregido por Vittoria di Prizito y Silvina Pezzetta. Disponible en <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/51/46>

<sup>243</sup> Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon, 1981).

crítica feminista ha impulsado a los teóricos críticos más recientes a reconocer estilos discursivos más inclusivos. La preocupación es que la ética del discurso de la vieja escuela, al privilegiar los estilos formales y elitistas de comunicación basados en el debate racional, rechaza los gestos, las narrativas y otros modelos de persuasión pública basados en el afecto, junto con concepciones más amplias de lo que cuenta como espacio político (Iris Young, Noelle McAfee).<sup>244</sup> Adentrándonos aún más en la teoría crítica, nos preguntamos: ¿Acaso no existen múltiples canales para el intercambio biosocial entre diversas especies? Las líneas comunicativas de señales sociales, que se dan a través de intercambios visuales, auditivos, gestuales, olfativos, feromónicos y neuroquímicos; así como los modos entrecruzados de competencia social, ¿acaso no abren redes de discurso en espacios comunes compartidos por diferentes especies? En este escenario cosmopolítico cuasi naturalizado, la binariedad entre el eros sexualmente cargado/logos sin afección de la primera y segunda generación de la teoría crítica (Marcuse y Habermas) se transforman en un ethos biosocial que forja una ética política de conexiones y comunidades dentro y entre especies. Un aspecto central de este proceso dinámico de impugnación y compromiso ético no es un debate formal dentro de las sociedades exclusivamente humanas, sino un flujo multimodal de sintonía afectiva en las sociedades de diversas especies.

---

<sup>244</sup> Iris Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Noelle McAfee, *Democracy and the Political Unconscious* (New York: Columbia University Press, 2008).



## Las sintonías con animales como ética elemental

Considere el excepcional informe que versa sobre una Bonobo hembra confinada en un zoológico británico que asiste a un ave encontrada en su jaula extendiendo sus alas para que esta otra criatura pueda volar hacia la libertad (capítulo 4).<sup>245</sup> O la historia de una gata en un asilo de ancianos que se acurruca alrededor de pacientes moribundos y permanece a su lado sin moverse, mientras ellos, sin que ni siquiera lo sepa el personal médico, mueren lentamente.<sup>246</sup> O un momento sagrado de silencio compartido por un grupo de babuinos en África Oriental (capítulo 4).<sup>247</sup> Recordemos también las prácticas éticas que surgen espontáneamente entre los lobos durante el juego (capítulo 2).<sup>248</sup> Sobre la base de un nuevo y extenso trabajo en el

---

<sup>245</sup> Frans de Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, ed. Stephen Marcedo y Josiah Ober (Princeton: Princeton University Press, 2006), 30. De Waal reúne evidencia altamente persuasiva para el argumento principal de este capítulo.

<sup>246</sup> Frans de Waal, *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society* (New York: Harmony, 2009), 73.

<sup>247</sup> Barbara Smuts, "Encounters with Animals," *Journal of Consciousness Studies* 8 (2001): 293–309; y ver su entrevista en "Holy Baboon! A 'Mystical' Moment in Africa," Robert Krulwich, *National Public Radio*, 22 de diciembre de 2009 (storyId=121713610), donde describe su encuentro con babuinos que se detienen junto a un arroyo en un momento de silencio. Vuelvo a este encuentro en los capítulos siguientes.

<sup>248</sup> Marc Bekoff, *The Emotional Lives of Animals* (Novato, CA: New World Library, 2007). Gran parte de su trabajo se mueve para explorar el origen de la ética en el comportamiento intersubjetivo y por lo tanto es la base de capas más complejas de vida ética que las que estamos tratando en este capítulo.

campo de los estudios con animales, Frans de Waal argumenta que tales anécdotas están lejos de ser casos aislados y que los elementos centrales de la ética aparecen a lo largo de una serie de especies. Tal vez los animales no humanos no tienen la capacidad de razonar moralmente de manera abstracta.<sup>249</sup> Sin embargo, como señalan los psicólogos, incluso en los humanos, la preocupación ética por los demás se manifiesta principalmente a través de las imágenes cargadas de afecto, los gestos y los símbolos que guían el juicio y la acción.<sup>250</sup> ¡Tan solo basta pensar en la fuerza simbólica que le atribuimos a un pájaro que vuela por los ideales de libertad de los humanos y, quizás también, de los Bonobos! Nuestros parientes peludos y plumíferos sin duda demuestran elementos de respuesta ética y, en ocasiones, se ha corroborado que extienden su preocupación a criaturas más allá de su propia especie. Por supuesto, también se arrancarán la cabeza unos a otros o se comerán también a sus crías. Pero con esto solo quiero decir que los animales no son inocentes por naturaleza ni salvajes bestias en algún estado mítico de la naturaleza. Como nosotros, son ciudadanos y colaboradores

---

<sup>249</sup> De Waal, *Primates and Philosophers*, 173–175.

<sup>250</sup> Nuestro uso del lenguaje ilumina las áreas motoras y visuales del cerebro para que podamos sentir una textura áspera cuando oímos o decimos la frase "día difícil"; ver John Hamilton, "Imagine a Flying Pig: How Words Take Shape in the Brain," [www.npr.org/blogs/health/2013/05/02/180036711/imagine-a-flying-pig-how-words-take-shape-in-the-brain](http://www.npr.org/blogs/health/2013/05/02/180036711/imagine-a-flying-pig-how-words-take-shape-in-the-brain) (accedido el 15 de abril de 2013).

armados con diversas capacidades éticas y tecnologías comunicativas en un mundo postlapsariano del bien y del mal.<sup>251</sup>

¿Qué tipo de enfoque filosófico podría explicar las genealogías pos-nietzscheanas, psicológica y políticamente inteligentes de la ética entre especies? Biólogos, primatólogos y antropólogos están redefiniendo las líneas de lo que Isabelle Stengers llama ecología cosmopolítica.<sup>252</sup> Esta biopolítica mundana tiene como objetivo hallar las normas y expectativas

---

<sup>251</sup> Utilizo el término postlapsariano para indicar que, desde una perspectiva genealógica pos-nietzscheana, los animales y los seres humanos no son objetos inocentes, sino a menudo sujetos morales y éticos complicados implicados en un mundo de trabajo, cultura, poder y tecnología. Para una discusión relacionada con el ambientalismo de Nietzsche, ver Mark Causey, “Nietzsche’s Hyperanthropos-centrism” (unpublished manuscript). La novela de J. M. Coetzee’s *Disgrace* caracteriza este mundo postlapsario alternativamente, a través de imágenes cuasi religiosas de una caída de la gracia o como estado de deshonra (volvemos a su imaginería específica en la coda). El supuesto de mi estudio es que, desde la perspectiva de la ética del eros de las multiespecies post-Nietzschean, nunca ha habido una “edad de oro”, es decir, ningún estado de la naturaleza en el que los humanos y otros animales carezcan de conocimiento del bien y del mal. Sin embargo, este supuesto no pretende excluir los tiempos y lugares en los que se puede encontrar una coexistencia más pacífica o sociedades igualitarias. Tampoco se pretende descartar una apelación retórica a una edad de oro, o a un mundo verde, como ideal ético. (Para más información sobre los ideales románticos y las experiencias verticales, ver capítulo 4). Sobre los mitos de Hesíodo y Ovidio sobre una época dorada en la que los humanos y los animales compartían una existencia pacífica, ver Gary Steiner, *Animals and the Limits of the Postmodern* (New York: Columbia University Press, 2013), 168. Principalmente, vivimos en un mundo de violencia depredadora, y por lo tanto mi libro no comienza con ideales de oro o incluso afecta la sintonía y la ética del discurso, sino con la disensión animal y una llamada a la solidaridad.

<sup>252</sup> Isabelle Stengers, *Cosmopolitics I*, trans. Robert Bononno (Minneapolis: University of Minnesota, 2010), 33.

sociales relevantes que abarcan a diversas especies en hábitats disputados pero superpuestos. En busca de canales tácitos de comunicación entre especies, este capítulo examina investigaciones bien establecidas sobre la conexión sensible y preverbal entre el bebé humano y el adulto que lo cuida.<sup>253</sup> La sintonía afectiva articula un vínculo social preverbal entre el bebé y el adulto basado en una inmersión predominantemente no consciente en los ritmos y tonos de la vida biosocial.<sup>254</sup> Luego, rastreamos cómo la investigación emergente en estudios en animales moviliza la ética del eros no racionalista más allá de sus raíces humanas excepcionalistas y ocasionalmente sexualizadas en Luce Irigaray, Enrique Dussel, el feminismo africano, la teoría crítica Freud-Marxista y Platón hacia una ética de afiliación y cohabitación a través de múltiples especies.<sup>255</sup> Esta ética del eros

---

<sup>253</sup> Mary Catherine Bateson, “The Epigenesis of Conversational Interaction: A Personal Account of Research Development,” *Quarterly Progress Report of the Research Laboratory of Electronics* 100 (1979): 170–176; Colin Trevarthen, “Descriptive Analysis of Infant Communication Behavior,” *Studies in Mother-Infant Interaction*, ed. H. R. Schaffer (London: Academic, 1984), 227–270; Daniel N. Stern, *The Interpersonal World of the Infant* (Mineola, NY: Basic Books, 1985), *The Forms of Vitality* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Constantina Papoulias y Felicity Callard, “Biology’s Gift: Interrogating the Turn to Affect,” *Body Society* 16 (2010): 29–56; Cynthia Willett, *Maternal Ethics and Other Slave Moralities* (New York: Routledge, 1995); Anna Gibbs, “Contagious Feelings: Pauline Hanson and the Epidemiology of Affect,” *Australian Humanities Review* (March-May 2002) no. 25, [www.australianhumanitiesreview.org](http://www.australianhumanitiesreview.org) 2001 (accessed November 12, 2013), y “Panic! Affect Contagion, Mimesis and Suggestion in the Social Field,” *Cultural Studies Review* 2008 14 (2): 130–145.

<sup>254</sup> Willett, *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*.

<sup>255</sup> Smuts “Encounters with Animals”; Erica Fudge, *Animal* (Trowbridge: Reaktion, 2002), 26–27; Malini Suchak, correo electrónico al autor, 27 de abril de 2013; Franz de Waal,

biosocial no relega a los sujetos no hablantes o a los agentes preconscientes a un estado ético y político mudo o melancólico. Por el contrario, como veremos, las protoconversaciones cargadas de afecto tejen hilos sustanciales de una ética comunicativa a través de las regiones de la biosfera.<sup>256</sup> Debido, sin dudas, a la superposición, coevolución o procesos evolutivos paralelos, los canales comunicativos dentro y a través de las especies proporcionan vías para una teoría crítica postmoral de la ética interespecies.

Esta ética postmoral recontextualiza las herramientas filosóficas estándar de la razón moral y del pensamiento abstracto dentro de una gama más amplia de experiencias sensoriales relevantes para una vida animal (y humana)

---

*The Age of Empathy* (New York: Random House, 2009); Bekoff, *The Emotional Lives of Animals*; Donna Haraway, *When Species Meet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

<sup>256</sup> Véase también John Protevi, *Political Affect* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009) para una visión interesante de otras dimensiones de una teoría del afecto influenciada por Deleuze y Guattari completamente desarrollada para una ética política. Sobre la teoría del afecto, véase Teresa Brennan, *The Transmission of Affect* (Ithaca: Cornell University Press, 2004), especialmente el 12. Véase Ralph R. Acampora, *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2006) para la defensa de una ética transespecífica fenomenológica. Este capítulo desarrolla la sugerencia pasajera de que las experiencias infantiles pueden proporcionar perspectivas para una ética transespecie encarnada (ibíd., 36). Un proyecto crítico complementario al proyecto de este capítulo trataría la ética política dentro de una crítica de las formas de cautiverio y otros usos del poder que oscurecen y distorsionan la socialidad animal (ibíd., 95-115).

significativa.<sup>257</sup> Una vida animal significativa no es una vida de lucha, autopreservación o adaptación, como postulan las viejas teorías revolucionarias, sino de trabajo bajo explotación y de desafío transgresor, de amistades íntimas y terrenos disputados, y de micro y macro-comunidades y agrupamientos biosociales. La ética de la vida –su sentido– surge principalmente de este vivo tapiz más que de las capacidades morales para la auto-organización, la auto-legislación o la auto-culturización per se. Las fórmulas actuales para el cuidado de la personalidad pueden, sin querer, debilitar a la vida de su virtud principal –la resiliencia– y vaciar de significado a la existencia al desatar los hilos y desasir los nudos de las telarañas biosociales y mundanas locales.

Un análisis tentativo de la extensa investigación animal y de la niñez respalda la relevancia de la existencia de varias capas clave para una ética multiespecie, incluyendo: 1) sintonización a través de ritmos, olores, tonos cargados de afecto u otros canales, a menudo preconscientes, de señalización biosocial; 2) cara a cara, nariz a entrepierna o modos alternativos de intersubjetividad;<sup>258</sup> y 3) comunidad o convivencia que pueden

---

<sup>257</sup> Aquí me baso en un lenguaje que resuena con la "fenomenología pragmática" de Megan Craig de experiencias que dan sentido y de inmersión en la vida. Ver Megan Craig, Levinas and James: *Toward a Pragmatic Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 2010).

<sup>258</sup> Con el fin de negociar entre los puntos de vista de si existe o no un cierto sentido de sí mismo en las primeras semanas de vida, he descrito el primer período de la infancia como "socialidad sin sujeto"; ver Willett, *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*, 1995. El relato de la primera infancia refleja menos los debates teóricos y las posiciones de Stern, Shaun Gallagher y Colin Trevarthen, que postulan una subjetividad infantil,

evocar una sensación sentida de pertenencia u hogar a través de expectativas sociales. En nuestros capítulos anteriores, examinamos la formación de normas cotidianas, a través de la solidaridad, el juego y la reciprocidad, como capas de compromiso que constituyen el segundo y tercer estrato de la ética del eros. Allí descubrimos que, con una "exposición prolongada, los miembros de dos especies diferentes pueden co-crear convenciones compartidas que ayuden a regular los encuentros entre especies", como Bárbara Smuts concluye al respecto de sus amistades con primates y perros no humanos.<sup>259</sup> Un sentido de pertenencia como hogar emerge para algunas especies a través de las reglas de juego sentidas y formativas más que a través de una determinada ley moral o de las formulaciones y cálculos abstractos del contrato social del liberalismo. El encuentro lúdico es el mejor indicador no solo de la paz en las sociedades de primates, sino también de la pertenencia amistosa. Este espíritu de convivencia pacífica está lejos de la patrulla fronteriza de cualquier aparato de seguridad nacional, en parte porque su sentido de hogar no está aislado de la lucha y la competencia. Por el contrario, su regla de oro mide las diferencias de poder y las subvierte, reconfigurando el terreno infundado de la política a través de la ideología emancipatoria de Jean-Jacques

---

que las de aquellos que piensan que los infantes son persuadidos a la subjetividad. Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Colin Trevarthen, "Descriptive Analysis of Infant Communication Behavior," *Studies in Mother-Infant Interaction*, ed. H. R. Schaffer (London: Academic, 1977), 227-270.

<sup>259</sup> Smuts, "Encounters with Animals," 302.

Rousseau que concibe a la fraternidad como solidaridad y ayuda mutua. A Rousseau y a otros pensadores modernos de la Ilustración, les hemos planteado la pregunta: ¿Acaso los animales no nacen demasiado libres y, sin embargo, encadenados en todas partes? Este capítulo explora el comportamiento ético a través de la sintonía afectiva que ocurre en un nivel más elemental de compromiso social, a menudo emergiendo por debajo del nivel de conciencia y extendiéndose a los microorganismos. Algunos aspectos de este fenómeno constituyen la primera capa de la ética del eros biosocial, que compone la densa textura de las sociedades de especies mixtas. Los capítulos posteriores se centran en el eje vertical de la experiencia, cada vez más especulativo, para exponer una posible cuarta dimensión de la vida interespecies.

### **Una etapa preliminar: redes biosociales de micro y superorganismos**

Este capítulo se centra principalmente en la conciencia comunicativa de las alegaciones éticas y las expectativas sociales a través de la sintonización afectiva. Sin embargo, la política social animal resuena con las imperceptibles transmisiones de energía de organismos que, a menudo, son muy simples. La investigación científica rastrea las fuerzas biosociales de la sintonía significativa, o "acoplamiento estructural" (por tomar prestado un término sugerente de Humberto Maturana y Gerda Verden-Zoller), que pueden atravesar ambientes naturales y

construidos, aparte de cualquier otra atención subjetiva, real o posible, o de la percepción consciente.<sup>260</sup>

Considere el impacto parcialmente medible de organismos minúsculos en los efectos humanos. Un equipo de neurocientíficos teoriza que aquellos que vivimos en una "sociedad más limpia y moderna" sufrimos de un mayor riesgo de depresión debido a las prácticas modernas que no nos exponen a algunos de los animales más pequeños.<sup>261</sup> De acuerdo con estos neurocientíficos, existe "evidencia creciente de que las interrupciones en las antiguas relaciones con los microorganismos en el suelo, la comida y el intestino" nos despojan de "superorganismos" (incluyendo a aquellos de nosotros antes conocidos como individuos) de pequeñas criaturas, o "parásitos", que podrían ser mejor llamados viejos amigos. Esta investigación plantea la pregunta de cómo podríamos volver a aprender a acomodar a estos "viejos amigos", [que] han enseñado a nuestro sistema inmunológico a tolerar microorganismos inofensivos.<sup>262</sup> Dada la nueva investigación sobre el "cerebro intestinal", se podría plantear la hipótesis de que la exposición a estas redes de gérmenes nos haría más

---

<sup>260</sup> Humberto Maturana y G. Verden-Zoller, *The Origins of Humanness in the Biology of Love* (Exeter: Imprint Academic, 2009). Maturana se ha movido más allá de su anterior modelo de vida como autopoiesis, o auto-organización.

<sup>261</sup> Charles L. Raison, Christopher A. Lowry y Graham A. W. Rook, "Inflammation, Sanitation, and Consternation: Loss of Contact with Coevolved, Tolerogenic Microorganisms and the Pathophysiology and Treatment of Major Depression," *Archives of General Psychiatry* 67 (2010): 1211–1224.

<sup>262</sup> *Ibid.*, 1211.

resistentes y, para recurrir a una expresión coloquial, a esa virtud que ahora resulta tener algo de ciencia detrás de ella, audaces.<sup>263</sup> Esta audaz resiliencia (recuérdese, en el capítulo 1, Douglass sobre "espíritus animales") bien puede considerarse como la virtud primaria cultivada en las criaturas vivientes y sus redes sociales.

De hecho, no solo los microorganismos, sino los superorganismos masivos, tal como se describen en varias teorías de redes sociales, también pueden regular el afecto y la función física de los nodos –es decir, la gente– a través de un proceso generalmente misterioso y, sin embargo, estadísticamente medible. Es como si los humanos no sólo tuviéramos un cerebro intestinal habitado y multiplicado, sino que también pertenecemos a uno más grande. Basta considerar los estudios que sugieren que los amigos de uno e incluso los amigos de los amigos de uno –incluyendo a personas que no conocemos– pueden afectar cualquier dimensión de nuestras vidas, incluyendo los patrones de obesidad y los niveles de felicidad. Los investigadores han encontrado que si un amigo de una persona, un amigo de un amigo, o un amigo de un amigo de un amigo de un amigo pierde peso, entonces es probable que esa persona también pierda peso.<sup>264</sup> Es más probable que una asociación feliz

---

<sup>263</sup> *Ibid.* Este trabajo converge con otras investigaciones sobre el cerebro intestinal. Para una discusión de un psicólogo sobre lo que Montaigne identifica como nuestro segundo cerebro, ver Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis* (New York: Basic Books, 2006), 5.

<sup>264</sup> Nicholas A. Christakis y James H. Fowler, *Connected: The Surprising Power of Our Social Networks and How They Shape Our Lives* (New York: Hachette, 2009), 108.

de amigos logre la felicidad humana individual antes que mucho dinero, pero también aún más que amigos tristes y amigos tristes de amigos, y así sucesivamente hasta llegar a lo que los científicos postulan típicamente como tres grados de separación.<sup>265</sup>

Los afectos pueden propagarse como un contagio físico a miles de kilómetros a través de ondas de transmisión de energía. Epidemias enteras de pánico, miedo e incluso risas se propagan a través de estas olas imperceptibles en diversos medios de comunicación social que se entrecruzan. Una criatura puede oler el miedo o el asco de otra. Esto sucede sin ningún conocimiento personal de otros nodos (personas) en la red y sin lo que podríamos llamar agencia personal o responsabilidad por las normas o comportamiento que las personas imitan y difunden a otros. Durante la depresión estacional, la biosfera cambia el estado de ánimo de poblaciones enteras, ya que las energías fluyen de nodo en nodo en la red sin una intencionalidad consciente. Nicholas Christakis y James Fowler describen estos efectos de onda como "una especie de sincronía en el tiempo y el espacio... que se asemeja a una bandada de aves o a una formación de bancos de peces". Grupos enteros interconectados de fumadores, que tal vez ni siquiera se conozcan entre sí, dejan de fumar juntos más o menos al mismo tiempo, como si una ola de oposición al tabaquismo se estuviera extendiendo por toda la población".<sup>266</sup> Los estados psicológicos y las enfermedades físicas

---

<sup>265</sup> Ibid., 108.

<sup>266</sup> Ibid., 116.

que van desde la depresión y la ansiedad hasta el cáncer se desarrollan independientemente del esfuerzo individual porque habitamos en un entorno social que los transmite.<sup>267</sup>

Huelga decir que estos investigadores están tan perplejos como cualquiera de nosotros con respecto a lo que sucede con ese concepto moderno de responsabilidad moral. La teoría moral moderna (tanto la ética del deber de Kant como el utilitarismo de Mill) atribuye la responsabilidad primaria de los actos morales a esas criaturas relativamente unidas llamadas individuos. De hecho, la metafísica de las sustancias unidas, en contraste con las extáticas y eróticamente cargadas, se remonta al menos hasta Aristóteles. Estas tradiciones modernas y clásicas nos dejan perplejos: ¿Cómo podemos interpretar la responsabilidad en relación con los nodos de redes para las cascadas de afecto agencial que ocurren en este nivel del superorganismo? ¿Podríamos re invocar el trágico ethos de las sociedades primitivas, aquellas para las que un aire viciado y un chivo expiatorio simbólico llevan las toxinas del daño o del mal? ¿O se pasa de un discurso moral de culpabilidad a un discurso terapéutico de adaptación y normalidad y se recomienda, al igual que los investigadores, que la política social "se dirija a los núcleos de la red, es decir, a los que están en el centro de la red o a los que están más en contacto"?<sup>268</sup> Tal vez ni los rituales de chivo expiatorio ni los modelos terapéuticos de disciplina se apoyen

---

<sup>267</sup> Ibid., 120.

<sup>268</sup> Ibid., 133.

fácilmente entre los que desconfían de los crueles ritos y las técnicas arbitrarias de la exclusión comunal y de la vigilancia burocrática. En los siguientes capítulos, examinamos las dimensiones catárticas de la construcción de comunidades y rituales aparentemente sagrados dentro y entre especies. Pero una cosa es segura: solo el intento de trazar líneas claras y modernas en torno al problema de la agencia puede ser una empresa angustiosa, si no francamente deprimente.

Los ciclos de energía fluyen a través de superorganismos y microorganismos para producir climas buenos y malos de afecto y bienestar biológico. Los patrones de afecto pueden cristalizarse en normas culturales o expectativas sociales y dar forma al comportamiento individual. A su vez, las olas de resiliencia y resistencia (ciertamente de los centros de las redes, pero quizás, más subversivamente, también de las alianzas en los márgenes) pueden dar vueltas y socavar las normas o precipitar cambios climáticos a gran escala en el estado de ánimo colectivo. La ausencia de capacidades de autogestión entre los nodos puede ser, como sugieren estos teóricos, inquietante. Sin embargo, estos nuevos modelos que ponen en tela de juicio el sí mismo delimitado no implican que la subjetividad y la agencia o incluso, para el caso, la autonomía moral, sean nociones vacías.

Tomemos una lección a modo de analogía extraída de las reflexiones epistemológicas de la física filósofa Karen Barad.<sup>269</sup> El descubrimiento de la difracción de la luz impulsó a los físicos a modelar la materia elemental como una partícula y una onda dependiendo del aparato de medición, haciendo que la realidad fuera fundamentalmente indeterminada antes de la intervención tecnológica. Del mismo modo, las nuevas investigaciones sobre las redes biosociales y el afecto nos llevan a proponer que, mientras que los fenómenos sociales en ocasiones toman la forma de sujetos morales ligados y discretos (partículas), las partículas también pueden funcionar como nodos extáticos dentro de las nubes de afecto colectivo (ondas). Ondas se inmensurables de efectos cinéticos y hedónicos pueden suspender o jugar con nuestras identidades limitadas y reubicarnos a través de conexiones que zigzaguean inesperadamente (a veces cómica, a veces trágica y a veces misteriosamente), a través de regiones de la biosfera. La ética del eros tiene como objetivo captar el impacto de este zigzagado a través de la biosfera en busca de posibilidades de crecimiento. Mientras tanto, un modelo dual contraintuitivo de ética rompe la metafísica que cosifica las sustancias como la única unidad de lo real. Quizás la fluidez de las ondas escapa a la metafísica convencional debido a nuestros límites cognitivos y lingüísticos,

## El modelo ético de onda y partícula

<sup>269</sup> Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham: Duke University Press, 2007), 71–96.

dado que la especie humana a menudo aprende señalando y comunicándose a través de palabras que son nombres de cosas (basta recordar los distintos estilos de aprendizaje de los primates en el capítulo 1). Otros modos de comunicación, inspirados en el modelo dual de transmisión de la energía, trazan rutas para ampliar la ética biosocial.

Dado nuestro modelo de ética de onda y partícula, no todo se pierde para aquellas criaturas cargadas eróticamente, concebidas demasiado estrechamente como individuos sujetos. El flujo ondulante de la energía y el afecto de microorganismos a superorganismos parecen convertir a los que antes se nos conocía como sujetos soberanos o agentes autónomos en nodos impersonales, meras entidades teóricas, juguetes para científicos y políticos o sacrificios primitivos, pero, de otro modo, irreales. Sin embargo, en este nuevo mundo, donde la ciencia y la paradoja son buenos amigos, estas olas de afecto pueden acentuar en lugar de disminuir las personalidades singulares, incluso cuando no hacen más que desgastar los bordes alrededor de las identidades individuales y grupales. A través de su acción en zigzag, estas ondas expanden el yo desde una psique interna a redes relacionales con y dentro de otros organismos que flotan juntos en las nubes de afecto. El "yo" con sus alas extendidas, como lo proclama Walt Whitman en el poema central de *Leaves of Grass*, "Song of Myself", "contiene multitudes".<sup>270</sup>

---

<sup>270</sup> Walt Whitman, "Song of Myself" en *Leaves of Grass* (New York: Signet Classics, 1980).

La belleza de estas sintonías atmosféricas es que no necesitan hacer desaparecer nuestra singularidad incluso cuando nos perdemos en la experiencia transpersonal y presubjetiva que entrelaza cualquier número de criaturas vivientes. Como todo cuidador en algún nivel sabe, los recién nacidos manifiestan temperamentos distintos antes de desarrollar un sentido de sí mismos. Del mismo modo, los bancos de peces atrapados en algoritmos de movimiento ondulatorio pueden carecer de sujeto (¿quién sabe?), pero sin embargo presentan las payasadas de criaturas singulares con sus distintos estilos de respuesta. En resumen, las ondas de energía revelan criaturas singulares que coexisten como nodos de redes biosociales.

### **Sintonía afectiva y correspondencia cruzada modal en la zona media: el caso de los humanos y sus bebés**

Los padres atentos experimentan en diferentes grados los modos preverbales de comunicación con sus hijos a través dolores, a menudo estresantes, y los nuevos placeres de la sintonía afectiva. En las primeras etapas de la infancia, interactuamos en modos improvisados de intercambio de afecto. Estos modos de interacción trazan, a un nivel elemental, la dinámica social de una ética del eros de llamada y respuesta. La locución de la cultura africana no solo se adapta bien a la crianza de los hijos, sino que también le da un toque de color a lo que ha sido percibido erróneamente, junto con otros "trabajos de



mujeres" invisibles, como rutinas poco aventureras y repetitivas de crianza y cuidado. Esta dinámica cargada entre los bebés y los cuidadores ocurre antes de que surja un sentido de sí mismo en el bebé. Los patrones irrepetibles de afecto le dan al recién nacido una sensación especial antes de que adquiera los aspectos más complejos de la personalidad, incluyendo las emociones, los motivos, las intenciones y el juego intersubjetivo. Durante este período inicial, la interacción social a través del llanto, el tacto, el mecerse y, después de los dos primeros meses, el arrullar y el contacto visual establecen una base matizada para la expresión y comunicación de los afectos. La cálida sonrisa de un bebé amable puede generar una sonrisa de un cuidador receptivo o, como variación, un abrazo. Esta comunicación de los afectos dentro o a través de las modalidades sensoriales (visual, táctil, olfativa, etc.) es la base de la "sintonía afectiva".

La importancia de la sintonía para el desarrollo del ser emergente ha sido explicada en detalle por Daniel Stern.<sup>271</sup> Las teorías de la sintonía afectiva exploran cómo compartimos, pero también, y de manera crucial, cómo desafiamos y alteramos los estados de ánimo, los afectos y los deseos. La afinación no es un simple proceso de imitación o reflejo. Un adulto puede responder al grito irritado de un niño entonando en voz suave y calma "ya,

---

<sup>271</sup> Stern, *The Interpersonal World of the Infant and The Forms of Vitality*. En el texto se incluyen referencias a la obra anterior. Algunas de las implicaciones éticas y políticas de la investigación sobre los efectos entre los cuidadores y los bebés se exploran en Willett, *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*, especially 1–10, y Willett, *The Soul of Justice*, especially 1–30.

ya", y el niño muy pequeño, que ya puede reconocer la voz de la madre desde antes del nacimiento, puede responder calmándose. El llanto irritado del bebé puede aliviarse tan fácilmente con un toque tranquilizador como con la voz modulada de un adulto, es decir, el adulto y el bebé pueden variar los modos sensoriales que utilizan para responder el uno al otro. El bebé mayor puede responder al movimiento entusiasta de un adulto jugueteando con un arrullo cuasi-musical que combina el tono hedónico y energía cinética. Esta comunicación de los afectos a través de los modos sensoriales se llama "correspondencia intermodal". A diferencia de la mímica simple, este cruce de modos de llamada y respuesta comunica que alguien está "en casa".<sup>272</sup> Como veremos, estas protoconversaciones pueden transmitir esa sensación inefable de que alguien está en casa a través de las barreras de especies.

Los afectos fluyen de ida y vuelta entre el bebé y el adulto, estableciendo rutas de comunicación sin conceptos determinados que el niño, el cuidador o el científico que observa puedan utilizar para explicar la correspondencia. El significado de este punto puede entenderse en el contexto del arte y la poesía. Basta considerar las correspondencias entre coreografías alternativas y una misma pieza musical. Hay una multitud de pasos de baile aparentemente correctos, así como pasos equivocados. El potencial de reinterpretación de la pieza musical

---

<sup>272</sup> Shaun Gallagher observa este fenómeno también en *How the Body Shapes the Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

forma parte de lo que hace al arte tan fascinante. Así como no hay una explicación para los gustos, tampoco hay una regla fija, un concepto o un juicio determinado de por qué una "respuesta" funciona y otra no lo hace a ninguna "llamada" en particular. La variación en los estilos de llamada y respuesta hace que estos patrones sean expresiones significativas de criaturas singulares en culturas particulares, y explica en parte la variabilidad de la vida ética. La ética posmoral es estética.

Lo que Mary Bateson describe como alternancia en estas protoconversaciones, les da relevancia ética, sugiriendo un espacio original para aprender la norma de las normas, la reciprocidad.<sup>273</sup> Estos patrones juguetones de llamada y respuesta ejemplifican una relación entre infantes y adultos lejos de ser un intercambio utilitario de improvisado y no lúdico, o un cálculo de equivalencia basado en el mercado. Esta alternancia espontánea y creativa en el juego cara a cara es un primer paso hacia el juego social a gran escala. Como descubrimos entre los carnívoros sociales (capítulo 2), los animales humanos y no humanos adquieren un sentido de justicia basado en gestos igualitarios como el dar ventaja y la inversión de roles, así como la toma de turnos de la reciprocidad basada en el juego.

A través de las protoconversaciones, las criaturas sin logos humanos adultos comunican una gama significativa de afectos. Influenciado por el trabajo de Silvan S. Tomkins, Stern distingue los afectos en dos tipos: (1) afectos categóricos, como la

felicidad, la tristeza, el miedo, la ira, el disgusto, la sorpresa, el interés, la vergüenza, que exhiben tanto cualidades hedónicas de placer y dolor como también cantidades de excitación y activación (este último podría haber constituido quizás mejor un tercer tipo); (2) afectos de vitalidad y contornos (fácilmente confundibles con tasas de excitación y activación), que expresan patrones dinámicos y cinéticos tales como el surgimiento, el crescendo, el decrescendo, o la explosividad. La vitalidad se siente profundamente, por ejemplo, cuando uno está energizado y de buen humor. Los afectos categóricos, por otro lado, introducen las cualidades éticas del bien y del mal en la experiencia. Stern explica estos efectos en términos que, en retrospectiva, aluden a su gran relevancia en todo el reino animal: "Uno puede imaginar fácilmente, de hecho, que el infante no percibe inicialmente los actos manifiestos como tales, como lo hacen los adultos. (Este acto es para sujetar el biberón...) Más bien, es mucho más probable que el niño perciba directamente (...) [los] afectos de vitalidad que expresan. Al igual que el acto de bailar para el adulto, el mundo social que experimenta el infante es uno de afectos de vitalidad antes que de actos formales".<sup>274</sup> Como indica Stern en otra parte, el tono hedónico también entra en intercambios comunicativos con los infantes, como, por ejemplo, cuando los infantes buscan el placer del tacto o el dulce líquido lechoso de otro cuerpo caliente y, de nuevo, como afecto

---

<sup>273</sup> Bateson, "The Epigenesis of Conversational Interaction."

---

<sup>274</sup> Stern, *The Interpersonal World of the Infant*, 56–57, en detalle en Stern, *The Forms of Vitality*.

de vitalidad, sin que necesariamente se trate de un acto intencional.<sup>275</sup> La forma en que las redes de afectos de hedonismo y vitalidad producen patrones significativos de experiencia, es una cuestión de especulación para los psicólogos. Sin embargo, estos patrones bien observados establecen una base para la comunicación sin requerir la presencia de lo que normalmente llamaríamos un yo o un sujeto y su intencionalidad. La "socialidad sin sujeto" de la primera infancia se vuelve más compleja con la aparición de un yo, pero los afectos constituyen una base elemental para la ética comunicativa desde la infancia hasta la edad adulta.<sup>276</sup>

Una genealogía de la subjetividad, tal como se explora en las ondas que penetran a través de las membranas del yo atomístico y componen protoconversaciones cargadas de afecto, tiene como objetivo capturar las relaciones sentidas de criaturas sociales extáticas y no-sujetas de maneras que escapaban a la teorías morales del Iluminismo. El cambio postnewtoniano de la física en los modelos explicativos inspira puntos de vista

---

<sup>275</sup> A veces las teorías que afectan subsumen el afecto hedónico en la categoría de emoción, lo que supone un sentido de sí mismo (a menudo uso los términos yo y sujeto de manera intercambiable a medida que trabajo a través de tradiciones de pensamiento). Stern permite que el tono hedónico funcione al nivel de la socialidad sin sujeto. Las teorías de afecto están en deuda con Deleuze y Guattari, aunque parecen preferir enfocarse principalmente en lo que Stern afecta a la vitalidad y a los contornos de la vitalidad. Para una amplia muestra de ensayos que tienden a seguir los efectos de la vitalidad y consignar los efectos hedónicos a la emoción, ver Melissa Gregg and Gregory Seigworth, *The Affect Theory Reader* (Durham: Duke University Press, 2010).

<sup>276</sup> Willett, *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*, 31–47.

contraintuitivos sobre la subjetividad relacional que emergen de las críticas filosóficas de la metafísica basada en las sustancias. Al igual que el fenómeno de la luz, la agencia ética fluctúa entre los modelos de partículas y ondas. Este modelo dual de subjetividad desestabiliza los viejos modelos metafísicos y genera canales para la relación ética y la concordancia de normas entre especies.

Al mismo tiempo, la investigación sobre la sintonía afectiva en la relación con el cuidador desafía la autonomía racional y la posesión de un plan de vida coherente como los objetivos éticos más relevantes para la madurez en los seres humanos. Como observa Anna Gibbs, los afectos en los adultos "no son modos de comunicación rudimentarios, infantiles o primitivos: más bien, son los requisitos previos esenciales para la comunicación verbal y los colaboradores que trabajan con ella".<sup>277</sup> Sin embargo, la transmisión de afectos no es, como a veces sugieren los teóricos de los afectos, un fenómeno primariamente de reflejo. El intercambio de afecto hace un uso crítico de las variaciones en los modos sensoriales (vocal, expresión facial, imagen visual, gestual e, incluso, olfativo) para comunicar una gama de significados correspondientes. Incluso un niño muy pequeño es capaz de un intercambio intermodal que compone el diálogo preverbal. El uso de un modo de expresión alternativo pero adecuado por parte del adulto –sus movimientos y gestos rítmicos como respuesta al arrullo preverbal de bebé– constituye el reconocimiento y la capacidad de respuesta al

---

<sup>277</sup> Gregg y Seigworth, *The Affect Theory Reader*, 199.

infante en un estilo tan singular como una firma, y viceversa. Sin esa variación en las modalidades entre infante y adulto, cualquiera de las partes podría confundir la respuesta del otro con una reacción mecánica y perder interés en el intercambio. Por esta razón, la mera imitación o mímica contribuye menos a la construcción de los lazos sociales que los intercambios de respuesta cruzada. Los bebés y los padres son verdaderos artistas, co-produciendo diálogos musicales únicos, variando los temas y el formato de sus llamadas y respuestas.<sup>278</sup> La sintonía afectiva a través de modalidades sensoriales constituye la base para un intercambio de llamada y respuesta que funciona a un nivel que puede ser parcial o totalmente preverbal, pre-racional y misterioso, y sin embargo es de vital importancia para los lazos sociales.

Este arte señala el eros social de las criaturas impulsadas por algo más que lo que comúnmente entendemos como simples necesidades nutritivas o sexuales. Los seres humanos, sus hijos, y, como veremos, una infinidad de animales “actúan en musicales cantando y bailando”. Sus intercambios basados en afectos pueden no mostrar los signos de autodirección racional que esperamos de las criaturas autónomas. En sus proto-conversaciones, sin embargo, las criaturas muestran el carácter voluntario que atestigua el deseo y la agencia. Puede que una criatura sensible y de modales suaves se aparte de un encuentro ruidoso o brusco. Un adulto responde a un infante indiferente

---

<sup>278</sup> Stern, *The Interpersonal World of the Infant*, 139.

tratando de animarlo a través de la intensificación de sus interacciones. La sintonía afectiva es el bio-discurso primario de las criaturas sociales.

### **Sintonía afectiva y correspondencia cruzada entre especies**

Cada vez hay más evidencia que sugiere que la comunicación ocurre dentro y a través de una amplia gama de especies animales. La investigación sobre los primates no humanos por sí sola deja claro el significado de la comunicación cargada de afecto, más allá de cualquier ética formal del discurso, como los elementos materiales de los vínculos sociales. Sin la preparación social que se da a través de la sintonía afectiva de los mamíferos no hay base para el vínculo social (también conocido como el contrato social) y, por lo tanto, no hay base para una comunidad política. El principio racional, las reglas burocráticas y los procedimientos institucionalizados no pueden sustituir el acuerdo formal por la materialidad social y la profundidad existencial de esta unión sentida y su correspondiente clima social.

Steven Mithen, autor de *The Singing Neanderthals* (2006), rastrea nuestra capacidad humana para la comunicación multimodal a través de nuestra historia evolutiva, teniendo en cuenta las respuestas humanas interculturales a la música y la prosodia de nuestro lenguaje. Los sistemas de comunicación análogos evolucionaron de forma independiente en otros

primates. El autor cita el estudio de Bruce Richman sobre "una profusión de formas rítmicas y melódicas" en los movimientos y vocalizaciones de los monos gelada:

"Cuando se acercan unos a otros, se cruzan o se despiden unos de otros, cuando empiezan o dejan de asearse socialmente, cuando amenazan a alguien porque está demasiado cerca de su pareja, cuando solicitan el apoyo o la tranquilidad de alguien, de hecho, al hacer la infinita variedad de diferentes acciones sociales que conforman minuto a minuto la esencia de su vida social, siempre acompañan estas acciones con la vocalización".<sup>279</sup>

Los geladas son conocidos como los "babuinos vocalizadores", explica Malini Suchak más adelante.<sup>280</sup> A diferencia de otras especies de babuinos, comen hierba, lo que significa que, al igual que las vacas, están constantemente sacando su alimento del suelo y comiendo. Eso mantiene sus manos ocupadas, lo cual es un problema para un primate ya que el método principal de unión social es el aseo. De ahí que sus constantes vocalizaciones, en su mayoría chasquidos o

balbuceos, puedan funcionar como una especie de "arreglo vocal". Lo usan para mantener los lazos sociales cuando sus manos están ocupadas. Estas vocalizaciones también caen en un patrón de llamada y respuesta. Los interlocutores sociales cercanos se comunican unos con otros de la misma manera que los otros primates se asean recíprocamente. Cruzando las líneas de las especies, la psicóloga Lea Leinonen agrega que incluso aparte del contexto social, los seres humanos pueden entender el contenido emocional de las llamadas de los monos.<sup>281</sup> En resumen, la capacidad de comunicación multimodal, arraigada en la historia evolutiva y basada en el aseo social, puede explicar la coevolución, los correspondientes lenguajes animales y la coexistencia pacífica de las comunidades.

No todos los primates e incluso no todos los babuinos se expresan a través de la vocalización. Mientras los gibones hacen dúos y los monos vocalizan, los grandes simios emplean la comunicación multimodal acentuando los gestos con gruñidos y rugidos.<sup>282</sup> Tal y como reporta Robert Provine, los chimpancés usan estos medios alternativos para desarrollarse como lo hacen los humanos, a través de sintonías y "asintonías" creativas. La dimensión lúdica de estas sintonías puede ser el causante original de la risa basada en el juego que, según Provine, es un elemento

<sup>279</sup> Steven Mithen, *The Singing Neanderthals: The Origin of Music, Language, Mind, and Body* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 110. Véase Bruce Richman, "Rhythm and Melody in Gelada Vocal Exchanges," *Primates* 28 (1987): 199-223. Ver también Katy Payne, *Silent Thunder: In the Presence of Elephants* (New York: Penguin, 1998).

<sup>280</sup> Comunicación por correo electrónico, 14 de mayo de 2013.

<sup>281</sup> Lea Leinonen, I. Linnankoski, M. L. Laakso, R. Aulanko "Vocal Communication Between Species: Man and Macaque" *Language Communication* 11 (1991): 241-262. Cited in Mithen, *The Singing Neanderthals*, 111.

<sup>282</sup> *Ibid.*, 121.

importante del pegamento social que une las amistades y las comunidades. Como él informa:

“En un singular estudio de campo sobre las interacciones entre las madres chimpancé y las crías, Frans Plooij hizo un importante descubrimiento sobre las raíces de la risa. Los chimpancés bebés controlan el comportamiento de sus madres, y el cosquilleo y la risa juegan un papel importante en el pas de deux de la crianza (...) El bebé chimpancé inicia el juego madre-hijo mordiendo a la madre, que luego la mira y le hace cosquillas, desencadenando ciclos de interacción de mordiscos y pellizcos que continúan hasta que el bebé indica ‘demasiado’ al ‘defenderse’, quejarse o llorar. El bebé señala la cantidad ‘casi correcta’ de estimulación con una ‘cara de juego’ y una risa. En estos dúos el bebé, no la madre [o al menos, no necesariamente, añadiría], inicia y regula la interacción”.<sup>283</sup>

Si incluso los chimpancés bebés pueden hacer valer sus derechos en el mundo social, también puede hacerlo cualquier otra criatura que pertenezca a otra especie.

---

<sup>283</sup> Robert R. Provine, *Laughter: A Scientific Investigation* (New York: Penguin, 2000), 93.

## Devenir animal y ética posmoral

La creciente evidencia de la comunicación animal nos aleja, con Donna Haraway, de las vías postestructuralistas de la crítica repetitiva y nos lleva a visiones de un comunitarismo y cosmopolitismo a través de las especies animales.<sup>284</sup> La deconstrucción de las nociones metafísicas del sujeto junto con las de esencia deja al postestructuralismo y a sus herederos sin medios suficientes para explicar el eros multiespecie del compañerismo o la cohabitación.<sup>285</sup>

Gilles Deleuze y Felix Guattari, por ejemplo, defienden un proceso que ellos llaman "devenir-animal". En el capítulo "Devenir intenso, devenir animal, devenir imperceptible" de *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trazan "una circulación de afectos impersonales, una corriente alterna que interrumpe proyectos significantes así como sentimientos subjetivos, y constituye una sexualidad no humana".<sup>286</sup> Se dice que esta corriente rompe los ritmos capitalistas de trabajo repetitivo del esclavo y de la expresión mecánica para liberar formas vitales de energía. Se debe tener en cuenta que reconocen que los animales tienen afectos, pero argumentan que también lo tienen los cristales: “es la afectación del poder de la manada que hace que

---

<sup>284</sup> Haraway, *When Species Meet*.

<sup>285</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>286</sup> Gilles Deleuze y Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 233.

el yo se agite y se ponga en acción”, escriben.<sup>287</sup> Esta liberación de energía erótica no registra los flujos de afecto que Haraway encuentra convincentes en las “relaciones sentimentales” que disfruta con los animales de compañía domésticos.<sup>288</sup> Su preocupación es que “los animales de puro afecto” que Deleuze y Guattari admiran, a los que describen como “una sublime manada de lobos (...) intensiva pero no extensiva”, deben su sensibilidad al quizás admirable, pero políticamente problemático, Manifiesto Futurista de 1909, que glorificaba la violencia y la guerra.<sup>289</sup> Según Haraway, el interés estético en la energía intensiva de las manadas de animales, más que de las criaturas individuales, se presta al desprecio por las mascotas domésticas y presumiblemente también por las criaturas sensibles y vulnerables en estado salvaje.<sup>290</sup>

La distinción de Stern entre los dos tipos de afecto (vitales y categóricos) arroja luz sobre la preocupación de Haraway, ofreciendo una manera de dar cuenta de esos preciados placeres del compañerismo que ella echa de menos en el conjunto de “devenir-perro del hombre” de Deleuze y Guattari.<sup>291</sup> A través del conjunto de los Deleuzianos, una criatura puede transmitir intensidad (o afectos vitales, en los términos de Stern), pero no todo el abanico de emociones sociales hedónicas y

cogniciones afectivas que dan cuenta de las relaciones de afiliación y conflicto. Por otra parte, los afectos de vitalidad que se viven al convertirse en perro no parecen expresar ninguna subjetividad o singularidad en particular, sino solo las ondas impersonales que fluyen a través de una manada. Los afectos de vitalidad por sí solos –sin dudas un concepto ricamente explorado en empresas artísticas como la pintura expresionista abstracta y la danza moderna<sup>292</sup>–, arrasan con las múltiples dimensiones de los encuentros biosociales. Sin implicarlos en el futurismo, los afectos vitales del “devenir-perro del hombre” podrían revitalizar el anarquismo anticapitalista y anti-edípico que Deleuze y Guattari celebran. Pero este tipo de anarquismo descuida los afectos lúdicos y prosociales que circulan entre individuos y grupos dentro de los ámbitos de vida que persiguen las feministas anárquicas comunitaristas de Haraway (capítulo 2). Estos afectos sociales y cognitivos constituyen gran parte de la base de los “proto-diálogos” entre especies compañeras que practican el aseo mutuo, como los humanos y los perros. Afectos hedónicos como la ternura y el calor dan cuenta de importantes rasgos de intimidad y amistad. La carga sexual impersonal del hombre que deviene en perro contribuye a una teoría crítica del eros biosocial, pero está muy lejos de serlo. El objetivo es reconocer la agencia animal y construir solidaridades íntimas y políticas a través de las diferentes especies, sugiriendo una respuesta afirmativa a las preguntas de Haraway: “¿Pueden jugar

---

<sup>287</sup> Ibid., 240.

<sup>288</sup> Haraway, *When Species Meet*, 30.

<sup>289</sup> Ibid., 29.

<sup>290</sup> Ibid.

<sup>291</sup> Deleuze y Guattari, *A Thousand Plateaus*, 258, 274.

---

<sup>292</sup> Stern, *The Forms of Vitality*.

los animales? ¿O trabajar? E incluso, ¿puedo aprender a jugar con este gato? ¿Y si el trabajo y el juego (...) abren la posibilidad de una respuesta mutua?<sup>293</sup>

Mientras que los filósofos del eros (desde Platón hasta Deleuze y Guattari) remontan su origen a la energía del sexo, la atención de Haraway sobre los tiernos placeres amplía las valencias de la ética del eros desde la libido sexual hacia el compañerismo social. La fase temprana y fundamental de la sociabilidad que impulsa un intercambio afectivo entre mamíferos infantiles y adultos orquesta complejas identidades no individualistas: "Las observaciones psicoanalíticas sugieren que el embarazo es un período de profundo cambio fisiológico y psicológico que culmina en una reconfiguración del yo como parte para siempre de una diada madre-hijo", observa Bruce Wexler.<sup>294</sup> Las reflexiones de Haraway sobre el compañerismo perro-hombre exponen diadas similares para ese porcentaje significativamente alto de la población humana que desafía las filosofías clásicas y modernas de la amistad al proclamar a su perro como su mejor amigo. El placer inducido por hormonas de unión no sexuales, como la oxitocina o, en los animales machos, la vasopresina, puede servir para endulzar el trato. Estos

---

<sup>293</sup> Ibid., 20, 22.

<sup>294</sup> Bruce Wexler, *Brain and Culture* (Cambridge: MIT Press, 2006). La tesis general de Wexler, sin embargo, enfatiza los desastres políticos, sociales y psicológicos de la disonancia cognitiva, o el desajuste de los marcos internos y el entorno para los adultos, que han perdido la plasticidad del funcionamiento cognitivo que se encuentra en los niños.

encuentros cargados de hormonas no son sexuales y, sin embargo, al igual que los sexuales, transforman la subjetividad ética más allá de una identidad atomística.

No todos los animales requieren una respuesta sentimental de los humanos, y en este sentido, por supuesto, hay algunos límites al enfoque comunitario de Haraway.<sup>295</sup> Los conejitos son lindos y cariñosos, pero los tiernos pollos jóvenes terminan más fácilmente en las freidoras. Aun así, incluso los seres humanos, sensibles a la lindura de los bebés de grandes ojos y cara redonda, pueden participar también en el juego social del tacto, la mirada y la voz con las distintas personalidades de los pollos o, para Bárbara Kingsolver, pavos estúpidos (capítulo 1). Los seres humanos, junto con otras especies, pueden expresar y reconocer personalidades distintas, y pueden cabalgar esas olas de afecto que fluyen de un lado a otro a través de los límites personales. La sintonía afectiva y la asintonía, quizás a diferencia de la simpatía imparcial o de la empatía refleja y cualquier ética sentimental plana basada en estas capacidades miméticas, expande la ética más allá del sentimiento liberal a la materialidad biosocial en esos ámbitos de la vida en los que los seres humanos nos juntamos con otras especies.

El giro deleuziano va por debajo del nivel de los afectos hedónicos y de las agencias individuales o sociales hasta el nivel de la "devenir molécula" –es decir, hasta los flujos de energía y de

---

<sup>295</sup> Para una discusión de las bases de las respuestas éticas a los animales que no son objetos de sentimientos bonitos o atractivos, o que no invocan ninguna forma ordinaria de simpatía o apego, véase el capítulo 4 y la coda.



conexión que se producen a nivel impersonal de los microorganismos– corren el riesgo de oscurecer ese encuentro ético y de evacuar el vínculo social. Sin embargo, el nivel molecular del intercambio de energía influye en la composición de los encuentros entre criaturas.<sup>296</sup> Como hemos visto, los microorganismos y superorganismos impersonales se entremezclan con las redes biosociales e impactan en los estados de ánimo.<sup>297</sup> Sin embargo, no constituyen todo lo que es relevante en las disputas y afiliaciones en el centro de la ética del eros.

## Bases evolutivas para la comunicación intermodal

Uno puede preguntarse, ¿cómo podría ofrecer la sintonía afectiva una alternativa realista al razonamiento moral y a las reglas universales para una ecología cosmopolítica? Nosotros los humanos podemos mostrar interés en otras criaturas que nos recuerdan a nuestros propios bebés, pero ¿qué pasa con las criaturas poco atractivas o sencillamente feas? La indiferencia o repugnancia hacia muchas especies no es un buen presagio para una ética del discurso orientada al afecto. Las especies están en sintonía con modalidades de experiencia y expresión inaccesibles para los humanos. Los murciélagos detectan otras criaturas a

<sup>296</sup> Recordemos que un sano 90 por ciento de las "células del cuerpo están llenas de genomas de bacterias, hongos, protistas, etc.", sacudiendo nuestra noción de sentido común de identidad personal; Haraway, *When Species Meet*, 3.

<sup>297</sup> Raison et al., "Inflammation."

través de un sonar, una capacidad de la que carecen los humanos y que solo obtenemos a través dispositivos de detección por sonar. La sonrisa en los monos Rhesus no indica deleite, como podría ser para los humanos, sino subordinación. En los chimpancés, la sonrisa indica estrés.<sup>298</sup> Los elefantes pueden expresar una compleja gama de emociones sociales más allá de la comprensión humana.<sup>299</sup> La inclinación humana por malinterpretar a otros animales lleva a algunos a preguntarse si el reino de las interespecies podría producir solo escepticismo moral. El escepticismo moral a su vez impulsa a otros a volver a las prácticas de auto-culturalización tal como se exploran, por ejemplo, en las filosofías helenística y postfoucaultiana.<sup>300</sup>

Sin embargo, a pesar de las variaciones en los modos de expresión, los humanos y otros animales aprenden a comunicarse en diferentes grados. Las teorías de la coevolución<sup>301</sup> y de la evolución paralela<sup>302</sup> sugieren que la sincronización entre especies es un fenómeno continuo. Se cree que la coevolución de los perros con los humanos durante los últimos miles de años es

<sup>298</sup> Cf. Fudge, *Animal*, 26–27; y, como aclaró Suchak, se envió un correo electrónico al autor.

<sup>299</sup> J. Poole, *Coming of Age with Elephants* (New York: Hyperion, 1996).

<sup>300</sup> Sarah Bakewell, *How to Live—Or—A Life of Montaigne* (New York: Random House, 2010), 129. Una ética del eros social tiene como objetivo el fortalecimiento de los vínculos sociales y de los vínculos significativos en contraste con las diversas prácticas y técnicas de desapego en las tradiciones helénicas, incluido el estoicismo.

<sup>301</sup> Haraway, *When Species Meet*.

<sup>302</sup> Todd M. Preuss, *Evolutionary Theory Workshop*, conversación personal, 28 de mayo de 2011.

la causa del aumento de sus capacidades comunicativas. Los lobos, a diferencia de los perros, no ladran porque no tienen la misma necesidad urgente de comunicarse con los humanos. Las capacidades para un cierto grado de comprensión mutua también pueden explicarse a través de la "evolución paralela" (o "evolución convergente") como, por ejemplo, entre aves y mamíferos. El neurocientífico Todd Preuss explica que "la expansión de la cresta ventricular dorsal en los córvidos (una familia de aves que incluye urracas y cuervos) y la expansión de la corteza cerebral en primates, que apoyan las funciones cognitivas derivadas, representan la evolución paralela de las estructuras no homólogas del cerebro anterior."<sup>303</sup> Basado en similitudes reconocibles entre córvidos y mamíferos, incluyendo el duelo por los muertos y el sentido del humor,<sup>304</sup> la evolución paralela y/o la coevolución pueden establecer un rango de señales sociales y capacidades cognitivas afectivas a través de diferentes especies.<sup>305</sup>

<sup>303</sup> Ibid., y citado de la correspondencia por correo electrónico, 14 de julio de 2011. Ver Todd M. Preuss, "The Human Brain: Rewired and Running Hot," *Annals of the New York Academy of Sciences* 40 (2011) 929; E1–E10.

<sup>304</sup> Bekoff, *The Emotional Lives of Animals*, 1–2, 59–60.

<sup>305</sup> El argumento de la "evolución paralela" ya se encuentra en *L'Evolution créatrice*, de Henri Bergson, publicado en 1907, por el que recibió el Premio Nobel de Literatura exactamente dos décadas más tarde. En ese texto, Bergson argumenta que los casos de evolución paralela (como la aparición del ojo en las especies que se dividieron antes de que el ojo se formara en cualquiera de ellas) problematiza las dos corrientes dominantes del pensamiento evolutivo: el mecanicismo y el finalismo. Escribe: "El mecanicismo puro sería entonces refutable y la finalidad, en el sentido especial en que la entendemos, sería demostrable en cierto aspecto, si se pudiera probar que la vida

## Hacia una ética discursiva posneolítica

La capacidad de comunicación entre especies coevolucionadas y paralelas no siempre se basa en el crecimiento mutuo y a veces requiere de sonares avanzados u otra tecnología para ser detectadas por los humanos. La sintonía de depredador y presa puede ser el ejemplo más dramático de sincronización. Las mariposas detectan el sonar de los murciélagos para escapar de la captura. Sin embargo, las tecnologías comunicativas humanas y no humanas amplían la gama de la ética crítica más allá de lo que los filósofos han imaginado anteriormente. Bárbara Smuts sugiere:

"Hasta hace poco, todos los seres humanos estaban profundamente familiarizados con otras criaturas. Los cazadores paleolíticos aprendieron sobre el oso gigante de la misma manera que el oso aprendió sobre ellos: a través de la intensa concentración y los sentidos plenamente excitados de un animal salvaje cuya vida pende de un hilo. La supervivencia de nuestros antepasados dependía de una sensibilidad exquisita a los movimientos sutiles y a la

puede fabricar el aparato similar, a diferencia de los medios, en líneas de evolución divergentes; y la fuerza de la prueba sería proporcional tanto a la divergencia entre las líneas de evolución así elegidas como a la complejidad de las estructuras similares que se encuentran en ellas". Ver Henri Bergson, *Creative Evolution* (New York: Dover, 1998), 55. Muchas gracias a David Peña-Guzmán por esta referencia.

comunicación matizada de depredadores, presas, competidores y todos los animales cuyo sentido más agudo de la visión, el olfato o el oído aumentaba la aprehensión humana del mundo".<sup>306</sup>

Nosotros, los humanos modernos, podríamos reaprender este conocimiento más antiguo con la ayuda de las ciencias y tecnologías pospositivistas que recuperan canales comunicativos que de otro modo serían imperceptibles. Después de un extenso trabajo de campo, Bárbara Smuts ha aprendido a vivir con las comunidades de babuinos gracias a su capacidad de comprensión. Smuts explica que aunque no se movía "literalmente como un babuino –ya que mi morfología, muy diferente a la suya, lo impedía (...) –yo respondía a las formas en que los babuinos usan para indicar emociones, motivación y hasta la intención que tienen el uno con el otro y, gradualmente, aprendí a enviar esas mismas señales a ellos".<sup>307</sup> El intercambio de gestos entre los babuinos y su huésped humano fue capaz de transmitir una serie de significados, desde el reconocimiento cortés hasta la necesidad de privacidad y respeto, lo que evidenció la capacidad humana de involucrar a otras especies no como objetos o dependientes, sino como compañeros de viaje y ciudadanos del mundo.

---

<sup>306</sup> Smuts, "Encounters with Animals," 294.

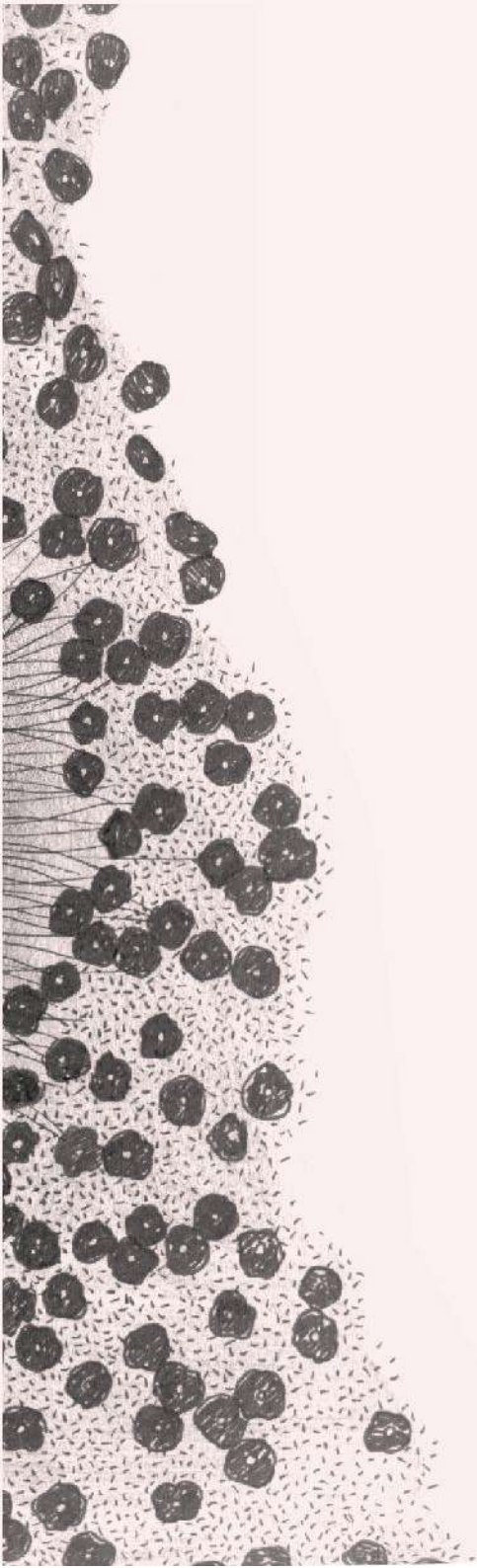
<sup>307</sup> Ibid., 295.

Los animales sincronizan los afectos a través de múltiples modalidades sensoriales para forjar campos de valor. Dentro de las corrientes alternas de estos campos de valor, los tonos hedónicos y los ritmos vitales expresan múltiples dimensiones del significado vivido. Las relaciones sentidas entre especies pueden ser agradables o dolorosas, intensas o leves, alegres o intolerables, o de poca importancia. En su mayor parte, nosotros los humanos probablemente nunca lo sabremos. Aun así, el rango de valor y significado en los campos del afecto apunta hacia un alcance más amplio para una ética del discurso.<sup>308</sup> Los animales, que hace mucho tiempo fueron separados de la sociedad humana y relegados a la condición de naturaleza muda, pueden participar una vez más como objetos más que inocentes de nuestra piedad o como tropeles de retorno a la vida edénica. En diferentes grados, se unen en una dinámica social multiespecie de llamada y respuesta y, a través de sus llamadas, pueden expresar, como sugiere De Waal, "un sentido natural de injusticia".<sup>309</sup> La sintonía afectiva abre caminos a través de criaturas coevolucionadas o paralelas que comparten ámbitos de vida en un mundo postlapsario de bien y mal.

---

<sup>308</sup> Con algunas dudas, alinee la teoría crítica pragmática con la ética del discurso de Habermas para el énfasis compartido en la comunicación. Habermas hace demasiado hincapié en el papel de la razón y el argumento en la comunicación orientada a la ética, así como en el peso político de la disidencia y la solidaridad entre los grupos oprimidos.

<sup>309</sup> De Waal, *The Age of Empathy*, 5.



## CAPÍTULO IV

La maravilla del agua y del ala  
Meditaciones sobre la paz cosmopolita

*Entre los primeros filósofos, la mayoría pensaba que los principios que constituían la naturaleza de la materia constituían los principios de todas las cosas... Tales, el fundador de este tipo de filosofía, decía que el principio era el agua*  
**Aristóteles, sobre la cosmología**

*¿Sería posible que este comportamiento sea provocado por sentimientos similares a la maravilla y el asombro?... ¿Qué es este agua?*  
**Jane Goodall, sobre las danzas de los chimpancés en las cascadas**

## La filosofía comienza con el asombro

Deambulando a lo largo de un arroyo en el Parque Nacional de Gombe, en Tanzania, la antropóloga Bárbara Smuts<sup>310</sup> seguía su ruta habitual hacia los árboles durmientes. Smuts a menudo ha hecho estancias para estudiar el comportamiento social de los primates y ya había documentado

---

<sup>310</sup> Smuts, Barbara (2001), "Encounters with Animal Minds," *Journal of Consciousness Studies*, 8, pp. 293–309.

las costumbres halladas entre sus amigos babuinos de los parques africanos. Sin embargo, en esta ocasión ocurrió algo extraño. La salvaje tropa de babuinos no avanzó al paso habitual, sino que se detuvo y se quedó inmóvil ante las charcas de aguas calmas para un momento de «contemplación silenciosa».

«Sin ninguna señal perceptible, al menos para mí, cada uno de los babuinos se sentó al borde de una charca en una de las muchas rocas lisas alineadas a los bordes de la corriente. Estaban sentados solos o en pequeños grupos, completamente quietos, mirando el agua. Incluso los más jóvenes, siempre ruidosos, cayeron en la contemplación silenciosa. Me uní a ellos. Media hora más tarde, de nuevo sin señal perceptible, reanudaron su viaje en lo que parecía una procesión casi sacramental»<sup>311</sup>.

Buscando una palabra para asignar a la asombrosa postura de reverencia de los monos, Smuts se decidió por un término budista que refiere a una comunidad espiritual: «Estaba anonadada por esta misteriosa expresión de lo que he llegado a considerar un sangha babuino».<sup>312</sup>

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>312</sup> *Ibid.* Jee Loo Liu advierte que el uso de este término budista en este contexto puede ser considerado insultante o incorrecto entre aquellos que han desarrollado prácticas meditativas durante años de esfuerzo. En este capítulo, me arriesgo a mantener el

Cualquier ética interespecie haría bien en reflexionar repetidamente sobre la reivindicación de la excepcionalidad humana.<sup>313</sup> Antes de plantear la demanda de naturalizar a los seres humanos (con el riesgo adoptar un modelo reduccionista de la biología), una naturaleza encantada merece algún grado de meditación. El posicionamiento habitual de los metafísicos sospechosos de sostener la superioridad humana —la razón imparcial, la libertad moral o espiritual y la autoconciencia— se ha utilizado para sobrestimar gravemente nuestras capacidades humanas, mientras se oscurecen los desafiantes poderes que atraviesan las barreras entre las especies. Si existe un camino común para la iluminación ética y espiritual,<sup>314</sup> como una

---

lenguaje de Smuts con la esperanza de que abrirá las prácticas espirituales a un mundo más amplio, en lugar de perjudicarlas.

<sup>313</sup> No me focalizo aquí en la naturalización del humano sino en demostrar las capacidades para la tecnología, el conocimiento y el comportamiento ético en otras especies, si bien no intento excluir lo primero. Sobre la renaturalización, véase Sharp, 2011, y Grosz, 2005.

<sup>314</sup> Tara Doyle, estudiosa budista y directora del Programa de Estudios Tibetanos de la Universidad de Emory, aclara (comunicación por correo electrónico del 22 de abril de 2013) que en el budismo la iluminación es el logro espiritual máximo, no un precursor de ese logro, y que el término se utiliza sólo cuando se habla de ese estado más alto donde ya no existen sufrimientos o emociones negativas. Palabras tales como estados, realizaciones, logros, perfecciones, etc., serían más exactas, en un sentido budista, para el fenómeno ético y espiritual que describe este capítulo. Muchos budistas también se sentirían incómodos con las afirmaciones de que los animales no humanos pueden ser plenamente iluminados (aunque están de acuerdo en que algunos pueden alcanzar y demuestran lo que normalmente se consideran estados mentales avanzados y saludables). Cuando en una vida pasada el Buda fue un conejo o un elefante todavía no se veía como completamente «iluminado» sino, más bien, altamente realizado. El desafío de este capítulo a la excepcionalidad humana que perdura en esta tradición, así

alternativa a la iluminación racional del humanismo, no parece originarse en ninguna capacidad interespecie para un razonamiento de alto nivel, sino en una inteligencia cargada de afecto.

Los humanos y los otros animales tienen un rango de capacidades que les permite alcanzar compromisos éticos comunes con otras criaturas. Este compromiso ocurre típicamente en las interacciones cotidianas, no a través de la aplicación consciente de principios morales abstractos o reglas racionales, sino como una negociación tácita continua de los modos de reciprocidad y de las normas sociales que se requieren para mantener a los grupos y a las comunidades. De ahí que la ética ordinaria basada en la comunicación no depende de las características normativas (reglas abstractas) de las instituciones y estados modernos, como se defienden en las tradiciones morales de Kant o J.S. Mill (incluso si las sociedades a gran escala han llegado a depender, en parte, de reglas abstractas)<sup>315</sup>. Mientras que los humanos están armados con una serie de leyes racionales («racionales»), no sólo democráticas, sino también fascistas o capitalistas y neoliberales, no está claro si estas leyes nos han elevado por encima de otros animales sociales con

---

como en las modernas tradiciones occidentales de iluminación, tiene como objetivo abrir el término a nuevos significados conservando, al mismo tiempo, la verticalidad de una conciencia expansiva del yo y del mundo.

<sup>315</sup> Diamond, Jared (2012), *The World Until Yesterday*. New York: Penguin, pp. 49-54.

respecto a la justicia y al trato de los demás. Nuestra tan alabada razón ha sido vista como la gran esperanza contra el mal. Sin embargo, consideremos por un momento cómo esta razón se manifiesta en leyes reales o juicios morales moldeados por intereses particulares, perfeccionados en la formación de elites ricas y forzados a través de las burocracias corporativas o estatales. ¿Cómo podríamos saber si la misma confianza que nos asegura que nuestro propio razonamiento se eleva por encima de sus usos instrumentales no es, en realidad, desde una perspectiva diferente, solo arrogancia? ¿O si nuestra sofisticada cognición funciona entre tecnologías de poder que estructuran la dominación y la explotación de manera ciega pero provechosa? Durante miles de años, el razonamiento de un hombre —ya sea el de Platón, de Marx o de otros— ha golpeado a sus rivales como un ardid del poder y, una vez más, la razón no ofrece ninguna paz real al mundo.

No obstante, los seres humanos tenemos más de un truco escondido bajo nuestras mangas éticas y, por lo visto, también los tienen otras especies animales. Los carnívoros sociales, los córvidos, los delfines, los elefantes, los grandes simios y hasta los monos muestran expectativas, deseos, intenciones y, aparentemente, como veremos más adelante en el capítulo, tal vez también algunos fetiches divertidos que no sólo sustentan los grupos de los que dependen para sobrevivir, sino que también generan interacciones sociales sorprendentemente expansivas. Consideremos la política sexual de los bonobos. La política

de sustituir el sexo por la agresión les hace, según la frase de Frans de Waal<sup>316</sup>, «los monos hippies» que «hacen el amor, no la guerra». Esta sexy política social no puede servir como una fórmula cosmopolítica para la paz transespecies, pero no hace daño preguntarse qué otras prácticas mundanas de pacificación podrían ser cultivadas entre nosotros y las otras especies. Los humanos hemos sido rápidos en señalar las limitaciones cognitivas de las criaturas no humanas en vista de los logros de nuestro gran cerebro. Hemos insistido en que los procesos cognitivos de los otros animales carecen de las ventajas de los signos lingüísticos (palabras y proposiciones) y se limitan a un vago flujo de afecto. Sin embargo, nos olvidamos de que, al menos desde la época de la *Lysistrata* de Aristófanes, los seres humanos, como especie, hemos estado un poco rezagados en las habilidades lúdicas de pacificación, al menos para los estándares bonobo<sup>317</sup>.

La pacífica contemplación de los babuinos en las charcas de la corriente africana supone un fascinante indicio de lo que puede ser una experiencia compartida de reposo iluminado. Para estos primates, las aguas tranquilas parecen posibilitar una

---

<sup>316</sup> de Waal, Frans (2013). “*The Cosmopolitan Ape Primatology: Empathy, Morality, Community, Culture—Apes Can Have It All!*” (interview), *Nautilus*, 1. Disponible en: <http://nautil.us/issue/1/what-makes-you-so-special/the-cosmopolitan-ape> Último acceso: 15 de noviembre de 2013.

<sup>317</sup> Dubner, Stephen (2011). “*The Monkey Economy: Freakonomics Radio Live in St. Paul*”. Disponible en: [www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=J8449HgS3FM](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=J8449HgS3FM) Último acceso: 23 de marzo de 2013.

experiencia sagrada de unidad con la naturaleza, no muy diferente de lo que puede encontrarse en las prácticas meditativas de los budistas y otras comunidades espirituales. Por supuesto, estas experiencias espirituales rara vez son una práctica cotidiana para cualquier grupo de animales, humanos o no, pero sugieren una capacidad animal para trascender la vida ordinaria hacia un sueño de paz cósmica.

Ese sueño de paz sería, en el mejor de los casos, frágil y, según los estándares ordinarios, parecería un poco loco. Las especies animales no pueden sobrevivir sin alimentarse de otras especies vivas y recurrirán a una furia territorial asesina incluso contra sus propios parientes. Pero, ¿qué ocurre si tal locura (el sueño cósmico, no la furia territorial) es una experiencia más común de lo que uno piensa? Por supuesto, también es cierto que la locura tiene muchas manifestaciones, algunas admirables, a su manera; otras, más ambiguas. Recordemos que Svante Pääbo, de renombre mundial y director del Instituto Max Planck de Antropología Evolutiva, sospecha que cierta clase de «locura» es un rasgo singularmente humano que explica las extraordinarias hazañas de dominación tecnológica y planetaria (capítulo 1). Pääbo ha especulado que hace unos cuarenta y cinco mil años, impulsados por una locura «faustiana», los homínidos modernos se convirtieron en los únicos primates que se atrevieron a cruzar

las aguas abiertas<sup>318</sup>. ¿Podrían las serenas reflexiones junto a las charcas africanas abrir un camino para otra clase de locura; esta vez, ni excepcionalmente humana ni inclinada a la dominación? Oponiéndose a ese impulso prometeico que bien puede ser causado, como plantea Pääbo en su hipótesis, por un diabólico gen faustiano, esta paz junto al agua hace eco de los rasgos contemplativos de una locura llamada, en otra época, divina.

### La locura divina y el gen narcisista del mono

Las obras *El Simposio* y *Fedro* de Platón se incluyen entre otros antiguos diálogos filosóficos dedicados al papel de la locura en las visiones ética y espiritual. Partiendo de la pregunta «¿Qué es el amor?» (eros), el *Simposio* no ofrece respuestas finales, sino seductores fragmentos de un mito que Sócrates aprende de una sacerdotisa y mística llamada Diotima. En *Fedro*, Sócrates y un interlocutor se sientan junto a un arroyo para reflexionar sobre la naturaleza del alma inspirados por la «locura divina». Platón plantea la locura divina para compeler a quienes buscan la sabiduría a suspender las pasiones ordinarias, las cuales caracteriza como sexuales, erráticas y degradantes al describirlas a sus estudiantes: «el amor servil de casos aislados de juventud o belleza humana». En la locura divina de Platón el buscador encuentra, en lugar de una espiritualización de la pasión erótica,

<sup>318</sup> Kolbert, Elizabeth (2011), “*Annals of Evolution: Sleeping with the Enemy—What Happened Between the Neanderthals and Us?*” *New Yorker*, 15 de agosto.



una calma contraparte del frenesí dionisiaco y del tantra budista. Este amor superior (eros) lo toma a uno por sorpresa como una experiencia abrumadora, no por la atracción sexual de otro cuerpo, sino por la profunda quietud del «vasto mar de la belleza. . . del cual cualquier otro objeto hermoso participa de alguna manera», como la sacerdotisa mística revela a un ignorante Sócrates<sup>319</sup>.

Como nos enseña Platón, la reflexión filosófica que trasciende las pasiones ordinarias puede darse en una postura relajada junto a un arroyo o al mar, donde pueden alcanzarse vislumbres mágicas, cercanas a la tranquilidad cósmica. ¿Podría la pausa de los babuinos junto a las aguas de la corriente africana ofrecerles una visión similar de paz cósmica? Y en ese caso, esta elevada visión ética, ¿estaría basada, no en una habilidad cognitiva o lingüística propia de los primates superiores (subconjunto de los que no poseen cola), sino en un plano común de afecto superior que monos y humanos compartirían con otras criaturas? ¿Y si esta espiritualización del afecto surge, no de lo que Platón, Nietzsche, Freud y Marcuse supusieron que era la energía sexual salvaje de eros, sino de un eros biosocial sublimado?

---

<sup>319</sup> Platón (1994), *Symposium*. Trad. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 210D–211B.

La razón imparcial es la capacidad humana excepcional propuesta para explicar cómo la ética podría extenderse más allá de los amigos, los grupos de parentesco y otros con quienes compartimos intereses y apegos y abrazar, a través de la fría lógica moral, al extraño. Los kantianos demandan el deber racional de proporcionar el fundamento moral de una paz cosmopolita que, según Tom Regan, puede incluir a aquellas especies menos avanzadas si son el «sujeto de una vida» y, por lo tanto, merecen el respeto humano.<sup>320</sup> Peter Singer<sup>321</sup> considera que una preocupación racional basada en reglas utilitarias abstractas podría ampliarse para incluir los intereses de los animales subhumanos, así como los de los forasteros y los extraños. La hipótesis subyacente entre estos teóricos morales modernos es que los humanos son los únicos animales con la capacidad de tomar decisiones al margen del sesgo de los sentimientos, fantasías, imágenes y deseos ordinarios. Sólo a través de esta capacidad particular para la razón fría puede el ser humano, como el animal único entre los animales, cultivar una calma relación con los extraños.

Sin embargo, la ciencia y la teoría crítica recientes ponen en duda cualquier capacidad moral para tomar decisiones metafísicamente libres de afectos, juicios culturales y creencias sociales. La teoría crítica plantea sospechas contra cualquier

---

<sup>320</sup> Véase Kant, Immanuel (1996), “Perpetual Peace: A Philosophical Sketch,” en *Classics of International Relations*. A. Vasquez (Ed). Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall; Regan, Tom (2004), *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California.

<sup>321</sup> Singer, Peter (1990), *Animal Liberation*. New York: Avon.

pretensión de una postura moral objetiva que no cargue con las políticas no racionales de las identidades culturales, raciales, históricas o socioeconómicas (y de especie). De manera similar, mediante el estudio de lesiones cerebrales los psicólogos han establecido que una criatura sin afecto que depende solamente de la razón carece de la capacidad de tomar cualquier decisión ética en absoluto.<sup>322</sup> Los afectos, que comprenden también aquellos sesgos desagradables nacidos de dinámicas sociales del tipo dentro-del-grupo/ fuera-del-grupo, influyen en las decisiones, incluyendo los juicios sobre el valor moral de los demás. Los retorcidos campos sociales, para bien y para mal, curvan las ondas de afecto sobre las cuales nadan nuestros seres individuales con nuestras capacidades para la razón, el habla y la imaginación.<sup>323</sup> Hasta Platón, quien puede aspirar a introducir un sistema moral «logocéntrico», sólo puede plantear su oscura visión a través de enigmáticos fragmentos de argumentos mezclados con imágenes, mitos y, a menudo, ¡incluso falacias lógicas! De hecho, nunca aparece una explicación definitiva de la razón en ninguna parte de la historia de la filosofía occidental; lo que la razón significa permanece abierto al debate, al desacuerdo y a la especulación. Las escuelas de pensamiento rivales (que van desde la dialéctica hegeliana o la filosofía marxista hasta las tradiciones kantianas o utilitaristas, entre otras) continúan

<sup>322</sup> Damasio, Antonio R. (1994), *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam.

<sup>323</sup> Sobre sesgos implícitos, véase: Jennifer Saul, “*Implicit Bias and Philosophy*”, [www.biasproject.org](http://www.biasproject.org). Último acceso: 15 de noviembre de 2013.

discrepando ferozmente unas con otras. En estos contextos, la razón funciona como un marcador tribal. Normalmente, al igual que otros animales sociales, ayudamos a los nuestros, dañamos a los enemigos e ignoramos a los demás.

Aun así, nuestro estatus común de animales no es algo que se deba ignorar, si abre caminos a la iluminación. El descubrimiento de Bárbara Smuts del sangha de sus amigos babuinos evoca un mundo encantado donde criaturas compañeras podrían cruzar las fronteras de la especie para reflexionar juntas. Imaginemos un gen narcisista de mono que contrarreste el gen faustiano de Pääbo.<sup>324</sup> Los cerebros de los monos podrían no ser capaces de captar un concepto abstracto de lo sagrado y, mucho menos, de elaborar cualquier sistema filosófico de pensamiento moral o teológico; la capacidad de pensamiento altamente abstracto y sistemático podría ser exclusiva de los seres humanos modernos e impulsados tecnológicamente<sup>325</sup>. Pero el enfoque fenomenológico sugiere que la elevación tranquila o extática de los estados espirituales y la iluminación no se experimentan, de todos modos, como

<sup>324</sup> Debo a David Peña-Guzmán la sugerencia de nombrar a un gen narcisista. Los genes faustiano y narcisista de mono sirven para reinterpretar el agudo contraste de Marcuse entre el mito prometeico y el eros narcisista, al que volveremos más adelante en el capítulo.

<sup>325</sup> de Waal, Frans (2006), *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, S. Macedo & J. Ober (Ed). Princeton: Princeton University Press.

conceptuales<sup>326</sup>. De hecho, como bien saben los practicantes de yoga, meditación o de la simple oración, demasiado pensamiento puede bloquear al practicante de la experiencia de un núcleo espiritual. Un lugar o práctica sagrada libera a la mente de los juicios morales, las pesadas abstracciones y las creencias cotidianas, abriendo la psique a sentimientos elevados de asombro o maravilla. La elevación ilimitada de estos sentimientos puede ser provocada por la observación de prodigios naturales, desde «el cielo estrellado sobre nosotros», como Kant atestigua, o, como para Thoreau, desde las profundidades inciertas de Walden Pond.

Jonathan Haidt<sup>327</sup> observa que «la gente suele referirse a ver el gran arte, escuchar una sinfonía o atender a un orador que produce inspiración como experiencias (cripto) religiosas». Distingue estas experiencias espirituales de los síntomas asociados con trastornos mentales: «Cuando las drogas alucinógenas LSD y psilocibina se hicieron ampliamente conocidos en Occidente, los investigadores médicos las llamaron “psicotomiméticas” porque imitaban algunos de los síntomas de trastornos psicóticos como la esquizofrenia. Pero aquellos que probaron las drogas generalmente rechazaron esa etiqueta e inventaron términos como “psicodélico” (que manifiesta la mente) y “enteógeno” (que crea a Dios desde el interior)». El uso

<sup>326</sup> Steinbock, Anthony J. (2009), *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: University of Indiana Press.

<sup>327</sup> Haidt, Jonathan (2006), *The Happiness Hypothesis*. New York: Basic Books, p. 201.

de tropos animales como abyectas figuras de brutalidad salvaje y exóticas experiencias límite es mera proyección. Sin duda estas imágenes son fomentadas, en parte, por una comprensión errónea de los animales traumatizados en las salas psíquicas que llamamos granjas industriales, laboratorios de investigación, circos y zoológicos. No obstante, algunas especies parecen participar naturalmente del uso de drogas «psicodélicas» y «enteógenas». ¿Podrían ellas experimentar variaciones de lo que los místicos o los chamanes llaman locura divina?<sup>328</sup>

«La verticalidad es el vector del misterio y la reverencia», explica Anthony Steinbock<sup>329</sup> en su estudio fenomenológico sobre epifanías religiosas y misticismo. Este vector de transporte permite «en cada uno de nosotros. . . algo así como una experiencia de conversión», escribe el novelista J. M. Coetzee<sup>330</sup>, quien cree firmemente que la conversión es el único camino probable para la iluminación humana con respecto a nuestra

<sup>328</sup> «Pero, ¿sabemos realmente si a estos animales les gustan los efectos psicoactivos de la droga, o solo están dispuestos a soportarlos como efecto secundario del consumo de una fuente valiosa de alimento? Después de todo, la fruta fermentada es una comida sabrosa y nutritiva. Si bien es difícil disociar estas motivaciones en los animales, muchos casos sugieren que el efecto psicoactivo es el principal motivador del consumo. A menudo, se ingiere sólo una pequeña cantidad de planta u hongo por lo que, mientras su efecto nutricional es mínimo, su efecto psicoactivo es grande». Linden, David (2011), *The Compass of Pleasure*. New York: Viking Penguin, p. 38.

<sup>329</sup> Steinbock, Anthony J. (2009). *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: University of Indiana Press, p.13.

<sup>330</sup> Coetzee, John M. (2009), “Notes on Issues Raised by Matthew Calarco”, en Paola Cavalieri, *The Death of the Animal*. New York: Columbia University Press, p.89.

forma de tratar a los otros animales. Nuestra pregunta aquí es si estas alturas místicas de iluminación ética y espiritual podrían ser alcanzadas no sólo por los seres humanos, sino también por una significativa gama de otras especies. Si la dimensión superior del vector vertical incluye las experiencias de lo divino, entonces el extremo inferior del vector incluye el anverso de lo divino, lo repugnante y lo ridículo. Algunas investigaciones de campo preliminares sugieren que los animales experimentan el nivel superior, como la inmersión espiritual evocada por las charcas de la corriente. Más aún, está claro que los animales participan de la parte inferior del vector.

### **Un segundo vector vertical: La lucha interspecie por el reconocimiento**

Antes de continuar con la cuestión de si otras especies podrían compartir un impulso purificador por un sentido iluminado de la vida (y su anverso), la verticalidad de lo sagrado debe distinguirse de otra notoria dimensión vertical de la vida social: la organización de la sociedad a lo largo de líneas jerárquicas de rango y status<sup>331</sup>. Este segundo vector vertical puede afectar nuestra comprensión de la trascendencia moral y espiritual.

Competir por una posición en la jerarquía social es, típicamente, dar batalla en la «lucha por el reconocimiento» (tomando la muy citada frase de Hegel) y esto ocurre entre numerosas especies sociales. Hegel mismo pensó que sólo los seres humanos eran capaces de arriesgar sus vidas en una lucha por el prestigio y la posición social, pero estaba totalmente equivocado. El error de Hegel es común, por supuesto. Los seres humanos a menudo presentan la voluntad de arriesgar la propia vida (pensemos en el personaje de James Dean y su contrincante conduciendo sus coches hacia el borde de un acantilado en la película de 1955 *Rebelde sin causa*) como la base que establece nuestra diferencia ontológica con el resto de la manada. El problema con la interpretación usual de este escenario común es que incluso los gallos practican «juegos de pollo»<sup>332</sup>. Muy probablemente, algunos de estos juegos por el honor y por el estatus o la dignidad se juegan entre especies: pensemos en las mordeduras juguetonas de un carnívoro social con un burro que cambian repentinamente de un juego amistoso a uno de rivalidad mortal. Aquí podríamos imaginar un «perdedor» político que busca, a través de una agresiva autoafirmación, recuperar la dignidad originalmente obtenida y respetada. Significativamente, esta lucha por la dignidad es moral, social y política. Bajo condiciones de dominación o explotación, la autoafirmación es un acto de resistencia, como vimos con los dos leones que dirigen

---

<sup>331</sup> Haidt, Jonathan (2006). *The Happiness Hypothesis*. New York: Basic Books, p. 184.

---

<sup>332</sup> Yin, Sophia (s.f.), “*The Dominance Controversy*”. Disponible en: <http://drsophiayin.com/philosophy/dominance/?/dominance.php>.

las actividades antiterroristas contra el ferrocarril invasor de Uganda en Kenia británica (capítulo 1). Si la voluntad de arriesgar la propia vida es realmente la clave para entender nuestra libertad moral, como pensaba Hegel, entonces los humanos no trascienden al resto del reino animal; ciertamente, no en este aspecto. Por el contrario, el deseo de ser libre interconecta a los seres humanos con otros animales que pueden competir entre sí por el estatus y el dominio dentro y, también, entre especies.

Claramente, no es fácil diferenciar la trascendencia y los tipos seculares de la verticalidad, e incluso la experiencia vivida reúne estas distinciones en el denso tejido de la vida. Consideremos las desagradables representaciones de aquellos que ocupan el peldaño más bajo de la jerarquía social. Cuando las dos clases de verticalidad se combinan y el orden de lo puro y de lo elevado añade su fuerza emotiva a las líneas sociales de rango y estatus, las clases sociales inferiores o los grupos sociales infravalorados pueden ser designados como verdaderamente despreciables y, en un doble insulto —tanto a sus objetivos humanos como a las especies no humanas—, ser considerados «animales».<sup>333</sup> Aquí radica una verdadera capacidad para el mal. Los genocidios pueden ser el resultado de esta doble fuerza vertical que tira hacia abajo. Existe una discusión acerca de si los genocidios son el tipo de maldad que se encuentra sólo entre los

---

<sup>333</sup> Acerca la compasión y el desprecio divertidos, véase Du Bois, W.E.B. (1989), *The Souls of Black Folk*. New York: Bantam, p. 3.

seres humanos y, en particular, entre los humanos modernos<sup>334</sup>. Quizás nuestra especie ultrasocial está en una posición única para desarrollar el mal a través de aparatos burocráticos a gran escala, eficiencia tecnológica a sangre fría y determinación sistemática. Sin embargo, los diferentes grados y variaciones del fenómeno común de la exclusión social —desde los «vaginas» en los patios de juego hasta los grupos marginados— son crónicos entre los grupos sociales, tanto humanos como no humanos<sup>335</sup>.

Además, un cierto grado de jerarquía social podría no ser un problema para varias especies, pero los abusadores y los tiranos sí lo son. Malini Suchak<sup>336</sup> ha observado grupos de primates en los que, por distintas razones, no ha aparecido ningún individuo alfa y que terminan con el peor tipo de anarquía. Un cierto grado de liderazgo puede ser importante para reforzar las normas sociales de un grupo de primates pero las personas de alto rango que obtienen su poder por la fuerza son excluidas. Los individuos de bajo rango pueden estar entre los más socialmente conectados. En efecto, ellos tienen muchos

---

<sup>334</sup> de Waal, Frans, “*The Cosmopolitan Ape Primatology: Empathy, Morality, Community, Culture—Apes Can Have It All!*” (interview), *Nautilus* 1, Disponible en: <http://nautilus.us/issue/1/what-makes-you-so-special/the-cosmopolitan-ape> Último acceso: 15 de noviembre de 2013.

<sup>335</sup> de Waal, Frans (2007), *Chimpanzee Politics*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

<sup>336</sup> Malini Suchak, e-mail a la autora, 30 de abril de 2013.

amigos y, generalmente, también tienen protectores que bien pueden formar alianzas para expulsar al temido tirano.<sup>337</sup>

En rupturas casi mágicas de estas jerarquías sociales verticales, algunos no humanos, así como los humanos pueden, en ocasiones, experimentar modos de espiritualidad trascendente o compasión ética. Antes de aproximarnos a las frágiles posibilidades de paz cosmopolítica transespecies, en las siguientes secciones cambiamos el enfoque del vector vertical desde lo sublime hasta lo repugnante y ridículo. Nuestra hipótesis es que, al igual que los demás pueden ser expulsados o humillados moralmente dentro y a través de una variedad de especies, las relaciones transespecie pueden dar un giro ético hacia la paz y el amor.

### **Verticalidad desde la base: el disgusto humano hacia la animalidad y el disgusto animal... ¿hacia los humanos?**

El disgusto es una poderosa emoción con cierto valor político y moral compensador, intra e interespecies. Veamos sus características generales con sus inevitables connotaciones

---

<sup>337</sup> Véase también de Waal (2007), *Chimpanzee Politics*; especialmente, su relato sobre estilos de liderazgo. De Waal explica, citando a Maquiavelo, que los chimpancés que gobiernan por el temor más que por el respeto, y que tienen el apoyo de los machos de alto rango pero no de las mujeres y los niños, tienen menos probabilidades de que les vaya bien (ibid., p. 149).

sociales: el disgusto (a diferencia del miedo y otras emociones negativas) típicamente evoca una respuesta visceral de náusea. Puede referir al vómito, los parásitos, la necrofilia y lo que sea (o quien sea) más indigesto, intocable o desagradable de algún modo. Provoca la expulsión o la retirada del elemento irritante. La representación social de los otros, no sólo como una clase inferior sino como aún más baja a lo inferior, desencadena la peligrosa y, a menudo, aterradora política del disgusto. Pero el objeto de disgusto también puede ser extrañamente divertido y gracioso, como ocurre con una broma sucia o cómicamente grotesca. En este contexto, reírse del objeto de disgusto puede estimular al cuerpo social de la misma manera en que se fortalecen los sistemas inmunológicos individuales. La risa o los otros signos de repulsión no siempre buscan expulsar a los indeseables. Una comunidad puede considerar a sus parásitos sociales sabios tontos e irritantes necesarios para la renovación social o tolerarlos como plagas divertidas. O una comunidad podría decidir, como hizo Atenas cuando ofreció la cicuta a Sócrates, que ya ha sido suficiente. Los seres repugnantes o ridículos pueden desencadenar una cultura carnavalesca de rebelión contra las elites o los líderes fraudulentos. Los marginados pueden ser el blanco obvio de las burlas pero los movimientos sociales pueden utilizar la risa para exponer lo repugnante de los códigos sociales y sus ejecutores. La política es un negocio sucio y, como se sugiere en los capítulos 1 y 2, es algo que compartimos con otros animales.

La letal política del disgusto puede encontrarse en todas partes, desde el habitual abandono de los pobres «indignos» al acoso en los patios de las escuelas, hasta los genocidios, no sólo contra comunidades étnicas, sino también en el tratamiento dado a otros animales. En los Estados Unidos, como en otras partes del mundo moderno, los seres humanos viven en la negación de los horrores de las granjas industriales y, sin embargo, somos colectivamente responsables del tormento a gran escala de otras especies, como parte de un sistema de producción de alimentos intencional y racionalmente planificado y tecnológicamente avanzado. Consumir carne de cerdo o de vaca producida a nivel industrial constituye un tácito apoyo a un sistema genocida tanto para los cerdos —que superan a los perros en inteligencia, según los estándares humanos— como para las vacas —que poseen abundantes capacidades para la amistad. De hecho, la vaca amante de la paz bien puede estar entre las criaturas que merecen lo que en el hinduismo es considerado un estatus sagrado<sup>338</sup>. La tortura de animales en los campos de concentración que llamamos granjas industriales no es, en definitiva, diferente de cualquier otro mal banal que las denominadas buenas personas posibilitan a través de una ponzoñosa mezcla de ignorancia, interés propio, negación y disgusto erróneamente asignado; es decir, que no es causado por la crueldad de la tortura —que podría hacer buen uso de esta

<sup>338</sup> Para una impresionante acusación, véase el documental *Food, Inc* (DVD), dirigido por Robert Kenner, Magnolia Pictures Participant Media y River Road Entertainment (2008).

emoción moral y políticamente cargada— sino por las víctimas de la tortura.

Sospecho que esta dinámica en espiral descendente ilustra un efecto común de lo que el psicólogo Paul Rozen<sup>339</sup> describe más ampliamente como la evasiva lógica del disgusto. Parece psicológicamente difícil escapar de este movimiento descendente, que desplaza la repugnancia por una práctica atroz hacia sus víctimas. Pero como argumenta Rozen, el objetivo social de la emoción no es en absoluto fijo. Puede cambiar entre diferentes individuos y grupos, tanto por nuestros propios esfuerzos individuales como por los movimientos sociales (aquí tenemos una interpretación política del modelo de dualidad onda-partícula del capítulo 2). La lógica evasiva del disgusto no es difícil de explicar en términos científicos. Lo que llamamos disgusto opera como una emoción «primaria» o, incluso, «secundaria» con implicancias sociales y éticas, quizás en contraste con el desagrado, que algunos psicólogos consideran, tentativamente, como un efecto sensorial reflexivo. Se entiende que las emociones primarias tienen un componente cognitivo que las convierte en algo más que una reacción inmediata a un estímulo externo y las hace susceptibles de cierto grado de

<sup>339</sup> Rozen, Paul (2000). “Disgust”, en M. Lewis & J. M. Haviland-Jones (Eds), *Handbook of Emotions*, 2d ed. New York: Guilford, pp. 637–653. Ver también Haidt, *The Happiness Hypothesis*, p. 185.

aprendizaje y modificación cultural.<sup>340</sup> Se piensa que las emociones primarias son determinadas o fijadas genéticamente, principalmente, pero no es fácil distinguir entre éstas y las secundarias, que son más fácilmente moldeadas por los procesos de aprendizaje, el entorno social y, tal vez, algún grado de reflexión. Dada la necesidad de los animales de adaptarse a los nichos y culturas dietarias locales, tiene sentido asumir que sus respuestas de disgusto serían desencadenadas por sus normas culturales y tabúes adaptativos. Los científicos están descubriendo un número sorprendente de emociones secundarias en otras especies animales.

De hecho, los animales domesticados —incluidos pollos, cerdos y vacas que viven y son sacrificados en condiciones repugnantes— muestran todas las señales de poseer capacidades para luchar por su libertad, pensar inteligentemente, disfrutar del compañerismo interespecie y, también, tener sus propios sentimientos de disgusto. Darwin clasificó el disgusto como una de las seis emociones humanas básicas expresadas en todas las culturas a través de interacciones faciales<sup>341</sup>. Más recientemente, los investigadores han encontrado el disgusto en varias especies (incluyendo no sólo los primates sino también las modestas ratas, como veremos más adelante). Sin embargo, aunque el disgusto

se manifiesta en algunas partes del reino animal, sólo se dice que una especie —el humano— experimenta esta emoción común a los animales como repulsión hacia una animalidad común.

La representación del disgusto humano (o de lo abyecto) dirigido naturalmente hacia la animalidad es la visión predominante de la psicología moderna, desde la escuela psicoanalítica (de Freud a Kristeva) hasta la teoría de Rozen basada en la ciencia empírica. Este sesgo hacia los animales es tan fuerte que incluso Martha Nussbaum,<sup>342</sup> quien apela a la compasión humana en la defensa de las leyes contra el abuso animal, reafirma sin examen crítico las aseveraciones de que (1) el disgusto refiere a «animales y productos animales» y (2) que «la idea que la motiva [a esta emoción animal de lo más común] tiene que ver con nuestro interés en cuidar el límite entre nosotros y los animales no humanos, o nuestra propia animalidad». Una tiene que preguntarse: los animales no humanos ¿experimentan disgusto como una compulsión a cuidar algún límite similar de animalidad? Seguramente no podría ser que el disgusto experimentado por otros animales se dirija, de vez en cuando, hacia el humano — ¿o podría serlo?—.

Al abordar estas cuestiones podríamos considerar si incluso los mejores entre nosotros podríamos, a veces, estar un

<sup>340</sup> Toronchuk, Judith A. & Ellis, George F. R. (2007), “*Disgust: Sensory Affect or Primary Emotional System*”, *Cognition and Emotion*, 21, pp. 1799–1818.

<sup>341</sup> Darwin, Charles (1972), *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. London: John Murray.

<sup>342</sup> Nussbaum, Martha (2004). *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton: Princeton University Press, p. 89.



poco confundidos. Es cierto que el uso metafórico del término animal es relevante para analizar los modernos disparadores humanos del disgusto. Pero quizás el objetivo real del disgusto no es la animalidad per se, sino lo que sea que nuestra biopolítica y nuestras experiencias de vida nos lleven a percibir como cosas desagradables. Los rituales purificadores como el lavado y el acicalamiento o la separación sirven para evitar fuentes de contagio y para proteger la vida de gérmenes, parásitos y toxinas dañinos.<sup>343</sup> Como sugieren los antropólogos, estas prácticas purificadoras o de aseo también funcionan para proporcionar un sentido de identidad compartida y para fortalecer los lazos en el grupo, a menudo a través de la separación o el exilio de un marginado. Está bastante bien establecido que, para los seres humanos, las diversas funciones biosociales se desarrollan conjuntamente e interpenetran en filamentos estadísticamente inseparables del tejido social<sup>344</sup>. Pero ahora existe un emergente corpus de investigación sobre la emoción del disgusto y los rituales de separación en otros animales. Recordemos que los líderes impopulares vistos como abusadores o tiranos son rechazados en las sociedades de primates, lo que sugiere la importancia política del disgusto. De hecho, tiene sentido que el

<sup>343</sup> Cf. Kristeva, Julia (1982), *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trad. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, p. 66-70, para quien los ritos de purificación separan no sólo lo sagrado de lo abyecto o lo sucio, sino también a los humanos de los animales. Sara Beardsworth (2004) ofrece una clara comparación de teorías alternativas de purificación en Julia Kristeva: *Psychoanalysis and Morality*. New York: SUNY Press, p. 125.

<sup>344</sup> Wexler, Bruce (2008), *Brain and Culture*. Cambridge: MIT Press.

destronamiento de los líderes impopulares en las sociedades de primates se origine en el disgusto cuando uno piensa en cómo funciona el aseo social entre muchas especies. El aseo funciona simultáneamente para la limpieza y como ritual social, indicando apego y pertenencia. La falta de aseo es un signo revelador de rechazo social. Podríamos imaginar que los tiranos deshonrados (*hybristai*) en las sociedades de primates podrían no estar físicamente desaliñados, pero su rechazo los convertiría en objetivo del ridículo militante y de levantamientos populares alimentados por una política del disgusto. Aquí, la política y la risa funcionan como equivalentes simbólicos de la negativa a asearse, creando para algunos, justa o injustamente, un frío clima social.

El disgusto, tal vez a diferencia de una sensación o un afecto sensorial, se desenvuelve de diversas maneras y, a veces, asume algunas funciones sociales bastante fascinantes.<sup>345</sup>

<sup>345</sup> Toronchuk, Judith A. & Ellis, George F. R. (2007), “*Disgust: Sensory Affect or Primary Emotional System*”, *Cognition and Emotion*, p. 21. Por otras posturas, véase Panksepp, J. (2007), “*Criteria for Basic Emotions: Is Disgust a Primary ‘Emotion’?*”, *Cognition and Emotion*, 21, pp. 1819–1828. Véase también Veissier, Boissy, Désiré y Greiveldinger (2009), “*Animals’ Emotions: Studies in Sheep Using Appraisal Theories*,” *Animal Welfare*, 18, pp. 347–354. Este artículo «concluyó que las ovejas son capaces de experimentar emociones como el miedo, la ira, la rabia, la desesperación, el aburrimiento, el disgusto y la felicidad porque utilizan los mismos controles involucrados en estas emociones que los humanos». Por ejemplo, la desesperación es desencadenada por situaciones valoradas como repentinas, desconocidas, impredecibles, discrepantes de las expectativas e incontrolables, mientras que el aburrimiento resulta de un entorno demasiado predecible. Se ha encontrado que todos estos controles afectan las

Consideremos cuán plástico es el disgusto, incluso para las ratas. J. Pfaus explora un objeto, aparentemente natural, de disgusto al olor de la muerte que las ratas comparten con los seres humanos y descubre la maleabilidad de una emoción social ricamente compleja. Típicamente, las ratas exhiben la esperada respuesta de disgusto de retirarse de cualquier olorillo a mortalidad. Sin embargo, el objeto de disgusto de la rata no es fijo, como Pfaus descubrió cuando pintó a las hembras de celo con una forma sintética del olor a muerte. Los machos virginales expuestos a la nauseabunda mezcla química eventualmente se acostumbraron a ella y se acostaron con estas hembras. Sin embargo, la verdadera sorpresa ocurrió en la segunda etapa del experimento con estas mismas ratas. Los varones que fueron expuestos a este cóctel de sexo y muerte expresaron luego una preferencia por las compañeras perfumadas con la muerte, por sobre las «normales».

---

respuestas emocionales en las ovejas. En el artículo de Matías López, Patricia Gosalla, Mercedes Vega et al. (2010) "*Latent Inhibition of Conditioned Disgust Reactions in Rats*," *Learning and Behavior*, 38, pp. 77–186, se informa que los animales pueden ser condicionados a experimentar repugnancia debido a cambios controlados en su entorno. Los resultados demuestran que la expresión, tanto de las reacciones condicionadas para evitar el gusto como de las reacciones condicionadas al disgusto, depende fundamentalmente de un método común de exposición al sabor durante la preexposición y la prueba. Véase también: Sherwin C. M., Heyes C. M. & Nicol C. J. (2002), "*Social Learning Influences the Preferences of Domestic Hens for Novel Food*," *Animal Behaviour*, 63, pp. 933–942. Este artículo «intentó confirmar que las aves pueden desarrollar aversiones aprendidas socialmente a alimentos que no son sabrosos». Pero plantea que los datos no son concluyentes: «Los resultados no proporcionan evidencia de que las gallinas adultas aprendan aversiones a través de la observación de reacciones de repugnancia, pero sí muestran que son sensibles al punto de demostrar preferencias por la comida sabrosa».

Demasiado para cualquier suposición de que la muerte o, al menos, los efectos mortales de la decadencia y la degeneración son las raíces inalterables del disgusto. Dadas las excentricidades biosociales de las culturas —aquí, la cultura de las modernas ratas de laboratorio y, tal vez, de sus adiestradores humanos— una tiene que preguntarse: ¿qué es el deseo sin un fetiche?<sup>346</sup> ¿Recuerdan el famoso caso de Freud de las fantasías obsesivas del «hombre-rata»? ¡Hasta las ratas son polimorfamente perversas!

En general, las funciones de las prácticas sociales y culturales son multivalentes y ambiguas y sus significados biosociales pueden variar ampliamente entre individuos y grupos. Jonathan Haidt<sup>347</sup> destaca lo que él cree que es el significado único de la limpieza para la cultura humana cuando nos invita a «imaginar que visitamos una ciudad donde la gente no usa ropa, nunca se baña, tiene relaciones sexuales al “estilo perro” en público y come carne directamente del cuerpo muerto del animal... En esta ciudad imaginaria... los templos han ido a parar a los perros». Un problema con esta imagen es que no sólo hay seres humanos para quienes este escenario hipotético es más

---

<sup>346</sup> Larry Young y Brian Alexander (2012) vuelven a narrar la historia del experimento de Pfaus en *The Chemistry Between Us: Love, Sex, and the Science of Attraction*. New York, Penguin, p. 83. Véase: J. Pfaus (2009), "Pathways of Sexual Desire", *Journal of Sexual Medicine*, 6, pp. 1506–1533, y J. Pfaus (2001), "Conditional and Sexual Behavior: A Review", *Hormones and Behavior*, 40, pp. 291–321.

<sup>347</sup> Haidt, Jonathan (2006), *The Happiness Hypothesis*. New York: Basic Books, p. 187.

utópico que distópico (los antiguos cínicos —un grupo más o menos humano— parecían estar felices viviendo la imaginada vida del perro, con la suciedad y todo). (Recuérdese la etimología del término cínico en el término griego *kynicos*, derivado de *kynos*, que significa perro). Sin embargo, el perro promedio parece tener un sentido de disgusto propio. El sexo al «estilo perro» aparentemente no es un problema para los perros, pero las manos frías y húmedas de los humanos en el pelaje de un perrito son, al parecer (al menos por una anécdota) de verdad desagradables.<sup>348</sup> El disgusto expresado por otras especies puede

---

<sup>348</sup> Para ver fotos de un perro que muestra disgusto hacia sensaciones de frialdad combinadas con humedad, consulte «*The Other End of the Leash*», [www.patriciamcconnell.com/theotherendoftheleash/yup-dogs-can-be-disgusted](http://www.patriciamcconnell.com/theotherendoftheleash/yup-dogs-can-be-disgusted) (último acceso el 22 de enero de 2013). Sobre la repugnancia en los perros, ver Gunlach R.H. (1934), “An Anecdote Illustrating ‘Disgust’ in a Dog”, *Journal of Genetic Psychology*, 44, pp. 253–254. Véase también Morris Paul H., Doe Chrisitne & Godsell Emma (2008), “*Secondary Emotions in Non-primate Species? Behavioural Reports and Subjective Claims by Animal Owners*”, *Cognition and Emotion*, 22, pp. 3–20. En este último artículo, los autores plantean que el disgusto es una emoción primaria, aunque también afirman que es la emoción primaria menos probable de ser observada en los animales por parte de los humanos. Estos investigadores llevaron a cabo un estudio sociológico de los dueños de mascotas y, comparado con otras emociones primarias, el disgusto es la emoción que menos reportaron en sus animales. Sin embargo, el artículo concluye que en los animales no humanos pueden encontrarse incluso «emociones secundarias». Me pregunto si los dueños pasan por alto las expresiones de aversión de sus mascotas, en parte, porque otras especies no comparten los mismos objetos de disgusto. Por ejemplo, como veremos en breve, los perros se sienten atraídos por su propio olor a orina, así como por el olor a orina de los demás, todos los cuales desagradan a los humanos. Los seres humanos pueden concluir que los perros carecen de una respuesta de repugnancia en lugar de que sólo difieren en sus respuestas y objetivos. Tengamos en cuenta que en su libro *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust*.

estar dirigido, al menos en ocasiones, no a la animalidad per se, sino al frío y húmedo humano. Allá va no sólo cualquier vanidosa presunción acerca del universal disgusto humano hacia la animalidad, sino también, recordando la perspectiva del perro sobre las manos mojadas, cualquier generalización abstracta sobre las propiedades sagradas del agua.

### La conciencia visceral y el cerebro intestinal<sup>349</sup>

Como emoción social, el disgusto puede asumir connotaciones éticas útiles a pesar de sus humildes orígenes, conformando lo que podríamos llamar la conciencia visceral, en relación a fenómenos explícitamente morales, tales como la

---

Cambridge: MIT Press, Daniel Kelly (2011), propone explicar el significado moral que el disgusto puede adquirir a través de la evolución de las culturas tribales. La transgresión de las normas tribales que mantienen al grupo organizado puede incorporar el mecanismo del disgusto, pasando de su original repulsión hacia venenos y parásitos a la violación de las normas sociales, y esto se inicia con las reglas que regulan los comportamientos estrechamente relacionados con fenómenos intrínsecamente repugnantes, como los cadáveres descompuestos y los desechos corporales (ibid., 119ff). Sin embargo, Kelly no cree que con los animales no humanos haya evidencia de un mecanismo de disgusto hacia los parásitos. Los animales no humanos parecen estar limitados a reacciones de disgusto intrínseco sólo hacia los venenos. De hecho, en los animales hay evidencia de una gama más amplia de reacciones de disgusto que, en ciertos casos, funciona también como una emoción primaria que puede expandirse para incluir fenómenos sociales y culturales.

<sup>349</sup> [N. de la T] «*Gut brain*»: juego de palabras. «*Gut*» significa intestino pero también se usa, en sentido figurado, para referir a la intuición.

vergüenza.<sup>350</sup> En el contexto de la ponderación de los pros y los contras de los estilos de vida vegano y vegetariano, Donna Haraway sugiere, enigmáticamente, que un cierto grado de indigestión tras comer carne podría sacar provecho de un registro de disgusto en el estómago. Este registro visceral podría servir para inducir a los carnívoros a cuestionarse si sus hábitos dietéticos pueden ser inequívocamente correctos y moralmente «limpios».<sup>351</sup> La «dispepsia», añade, podría acompañar adecuadamente otros comportamientos moralmente problemáticos, incluyendo la investigación de laboratorio practicada en animales no humanos. Así, tal vez la abundante concentración neuronal que rodea el tracto digestivo y comprende lo que los psicólogos denominan el «cerebro intestinal» podría explicar el papel de la dispepsia en la ética<sup>352</sup>.

Este segundo cerebro, en gran medida independiente del control voluntario inmediato, puede desencadenar ansiedad en el cerebro localizado en el cráneo, en respuesta a infecciones y otras alteraciones del cuerpo y modificar el estado de ánimo y el

comportamiento individual. Pero como explica Elizabeth Wilson en su estudio sobre la depresión, el intestino también puede responder directamente a los encuentros sociales, registrando los altibajos de las relaciones sociales o provocando respuestas a situaciones sociales. Citando nuevas investigaciones sobre el sistema nervioso entérico, sugiere que el cerebro intestinal «es un órgano vital en el mantenimiento de las relaciones con los demás... Tal vez la ingestión y la digestión no son sólo metáforas de la internalización; quizá sean mecanismos “reales” para relacionarse con los demás. Es decir, tal vez la patología intestinal... es otra forma de relación desequilibrada con los demás».<sup>353</sup> Llevo un paso más allá esta especulación sobre el malestar psicósomático. Considere la sensación desgarradora de no ser capaz de soportar algún acto o evento, como dañar a otro animal. Las respuestas viscerales a situaciones sociales complejas parecen registrar reacciones éticas. De hecho, en situaciones donde nuestro cerebro craneal puede presionar a la acción, nuestro cerebro intestinal puede registrar profundas reservas morales.

Algunas de las ambigüedades resultantes son trágicas y pueden ser interpretadas en términos del fenómeno desgarrador de la vergüenza. Recordemos la función de la vergüenza en las representaciones literarias antiguas: las tragedias griegas y los relatos épicos de crímenes sociales retratan actos trágicos

---

<sup>350</sup> Hasana Sharp destacó el significado de la conciencia visceral en su respuesta a una presentación basada en este capítulo en philoSOPHIA, en Banff, Canadá (mayo de 2013). Sus útiles comentarios me han llevado a enfatizar el uso de este término en el argumento.

<sup>351</sup> Haraway, Donna J. (2008), *When Species Meet*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, pp. 285–302. Katherine Schweitzer escribió un artículo para un curso que dicté con Deboleena Roy que me ha llevado a volver sobre este tema.

<sup>352</sup> Véase Haidt, Jonathan (2006), *The Happiness Hypothesis*. New York: Basic Books, pp.5-6

---

<sup>353</sup> Wilson, Elizabeth (2004), *Psychosomatic*. Durham: Duke University Press, p. 45.

(*hibris*); principalmente, en términos de vulnerar los vínculos sociales, no los derechos de propiedad que son importantes en los contextos jurídicos modernos. En el contexto moderno, la agresión hacia una persona se concibe una como falta de respeto por la soberanía individual. Los límites están regulados por principios abstractos y racionales. Una vez que un individuo cognitivamente maduro ha interiorizado principios racionales morales, se dice que es responsable de sus propias acciones y decisiones y capaz de experimentar culpabilidad por sus infracciones. En contraste, la experiencia de la vergüenza provocada por la vulneración de los vínculos sociales llama la atención sobre las formas en que las criaturas sociales son tocadas por otros en su núcleo visceral. A veces, estas responsabilidades entran en conflicto, llevando a ambigüedades vertiginosas y, a menudo, trágicas. Significativamente, otras especies, incluyendo los chimpancés, los perros y otros mamíferos, además de los seres humanos, parecen mostrar vergüenza en relación a las normas sociales.<sup>354</sup> Y, como el disgusto, estas emociones morales o sociales se registran, a un nivel profundo, como náuseas. Como tal, la vergüenza o el disgusto pueden circular a través de la conciencia visceral.

---

<sup>354</sup> Marc Bekoff se basa en múltiples fuentes para argumentar que, dada la evidencia que sugiere que varios mamíferos comparten los circuitos neuronales para las emociones secundarias complejas, incluyendo culpa, orgullo y vergüenza, hay razones para creer que los perros también experimentan estas emociones, aunque no necesariamente de formas fáciles de detectar para los seres humanos. Ver [www.psychologytoday.com/blog/animal-emotions/201303/can-dogs-experience-guilt-pride-and-shame-why-not](http://www.psychologytoday.com/blog/animal-emotions/201303/can-dogs-experience-guilt-pride-and-shame-why-not)

La teoría moral moderna plantea distinciones nítidas entre las denominadas culturas primitivas de vergüenza y las culturas modernas de culpa. Pero estas distinciones pueden colapsar cuando los fenómenos morales se reinterpretan en términos de su significado biosocial para los animales sociales. La teoría moral moderna busca distinguir la culpa de la vergüenza a través de la focalización de la primera en la acción y las leyes internalizadas, en lugar de la identidad social y las normas sociales. Los teóricos morales dicen que una persona se siente culpable por lo que hace pero no por quién es o qué papel juega en una red social. Se dice que el individuo moderno ejerce una capacidad de toma de decisiones autónoma que debe ser inmune a la influencia social. Pero, ¿qué pasa con la distinción entre lo que uno es y lo que uno hace si las identidades individuales no son exclusivamente privadas e internas, sino que son socialmente desgarradoras? ¿Y si los humanos, al igual que otros animales sociales, no son autónomos, sino profundamente heterónomos desde adentro hacia afuera?

La vergüenza puede ser más reveladora para comprender el impacto simbólico y la relevancia social de los crímenes y violaciones morales que las teorías modernas de la culpa individual. El yo interior es altamente vulnerable a los sentimientos de haber sido mancillado o contaminado por procesos sociales externos. Los transgresores pueden sentir vergüenza por haber avergonzado a otro, en cuyo caso hay un

sentimiento visceral de «no tener las manos limpias». En otras palabras, la vergüenza se presta a significados y funciones sociales que amplían las identidades y las responsabilidades más allá de las elecciones personales y las vidas privadas. La inapropiada humillación de otro a través de la agresión híbrida vuelve hacia el actor y lo «mancha», indicando el entrelazamiento del agente y de la víctima en una red biosocial de afecto recíproco. Como transmite el drama antiguo, este afecto puede propagarse como un malestar comunal o *pathos*. En este contexto no moderno, el arrepentimiento por las violaciones sociales no apunta al castigo y a la reforma individual sino a la restauración de las relaciones comunitarias a través de prácticas catárticas. Dada la importancia del grupo para la supervivencia individual, la justicia comunitaria no es sólo retributiva, sino también restaurativa y socialmente transformadora.

De Waal deja abierta la cuestión de si nuestros primos más cercanos, los chimpancés, pueden experimentar la vergüenza como un auto fracaso, más que como una falta de respeto al rango y la autoridad, sin dejar de destacar su antiguo y visceral significado ético central: «La vergüenza refleja la toma de conciencia de que uno ha molestado a otros que, por lo tanto, necesitan ser apaciguados. Cualesquiera que sean los sentimientos autoconscientes que acompañan esto, son

secundarios a los mucho más antiguos patrones jerárquicos»<sup>355</sup>. El criminal se arrepiente mediante gestos de sumisión. En las sociedades de primates las transgresiones pueden tener «las peores consecuencias imaginables, incluida la expulsión de la manada»<sup>356</sup>, un castigo que reverbera en la justicia trágica. El juicio de un delito es guiado por la indignación comunal, que para los chimpancés puede incrementarse hasta «un coro ensordecedor»<sup>357</sup>. Como en el drama antiguo, los coros de los demos exigen las normas en las comunidades de primates.

Los crímenes de vergüenza (*hibris*) pueden ser tan pequeños como un insulto casual que sale mal y avergüenza a quien insulta o tan grotescos como el genocidio o el holocausto cuyo trauma pasa a las siguientes generaciones. Heinrich Himmler, enfermo del estómago ante su «deber racional» de exterminar a los judíos, puede ser un ejemplo de ello.<sup>358</sup> La conciencia visceral puede, en ocasiones, ofrecer la guía moral que falta en las abstracciones impersonales y las reglas de las burocracias modernas.

---

<sup>355</sup> de Waal, Frans (2013), *The Bonobo and the Atheist: In Search for Humanism Among the Primates*. New York: Norton, p.155.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p.158.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p.162.

<sup>358</sup> Sobre el oficial de la SS, ver:

[www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Holocaust/himmler.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Holocaust/himmler.html)

Los teóricos morales modernos afirman que el logro de una conciencia moral, como la capacidad de sentir culpa por los fracasos personales, antes que por las leyes morales abstractas, es el logro culminante de la sociedad moderna. La náusea que acompaña a la vergüenza, sin embargo, puede indicar una conciencia visceralmente arraigada en normas e ideales que son significativamente compartidos con otros animales sociales.<sup>359</sup> «Nada es más revelador que la forma en que reaccionamos después de una transgresión», escribe de Waal<sup>360</sup>, al explicar que los chimpancés muestran el prototipo de comportamiento avergonzado de los primates humanos: bajan el rostro y, claramente, «quieren hundirse en la tierra». Para los chimpancés, esto puede significar, literalmente, arrastrarse en la suciedad. Cuando un chimpancé viola una norma social, a menudo lo vemos realizar enérgicos intentos de conciliación: tender las manos, acercarse al otro individuo, acicalarse, etc.<sup>361</sup> Mientras tanto, incluso las decisiones fundamentadas de forma abstracta en la razón, si bien no siempre producen las horribles acciones de los Himmlers, pueden causar un daño significativo, como lo hace el hábito generalizado de comer carne que tiene nuestra especie, pero a una distancia emocional que hace más difícil

---

<sup>359</sup> La tesis doctoral de Malini Suchak (2013), *Chimpanzees Cooperate in a Competitive World*, Emory University, encuentra que algunas especies son capaces de automonitorear las normas sociales de forma, aparentemente, independiente de las amenazas externas de castigo.

<sup>360</sup> de Waal, Frans (2013), *The Bonobo and the Atheist: In Search for Humanism Among the Primates*. New York: Norton, p.154

<sup>361</sup> Suchak, comunicación por correo electrónico, 30 de abril de 2013.

reconocer y rectificar el daño. El registro moral de la indigestión nos recuerda, en lo profundo, que hasta los casos más sistemáticos de justificación racional de las criaturas que, como sostienen los psicoanalistas y los psicólogos empíricos, son «constitucionalmente ignorantes» de sí mismas y asombrosas «confabuladoras», difícilmente pueden garantizar la pureza moral de una decisión «racional».<sup>362</sup> La vergüenza y el disgusto moral comparten un componente visceral que bien podría funcionar en la ética transespecie. ¿Podrían los cerdos, tan inteligentes como los perros, estar moralmente disgustados con las ignominiosas manos que han encontrado en el matadero? No parece tan exagerado suponer que numerosos animales sociales podrían compartir con los seres humanos las capacidades éticas del segundo cerebro.

Hasta ahora he intentado establecer que los seres humanos comparten un terreno común con otras especies en el vector vertical, al menos en el extremo inferior. En la siguiente sección, damos un último giro alrededor del polo inferior antes de ascender (con Diotima) a las alturas pero, esta vez, junto con otras especies animales.

---

<sup>362</sup> Haidt, Jonathan (2006), *The Happiness Hypothesis*. New York: Basic Books, pp. 8 y 63. Y también véase: Wright, Robert (1994), *The Moral Animal*. New York: Vintage.

## Otra mirada desde abajo: una digresión sobre el disgusto como ridículo

Lo que moralmente disgusta y avergüenza en el polo inferior acerca del vector vertical puede generar un sentido del ridículo en lugar de lo trágico si la situación es relativamente inofensiva. Vigilar nuestros límites con los animales se ha considerado durante mucho tiempo como la fuente primaria tanto de disgusto como de risa. En el humor convencional, los animales son vistos como los máximos marginados, incapaces de pertenecer a una comunidad (o de responder a sus normas) o de poseer conciencia de sí mismos, capacidades requeridas para apreciar lo gracioso. Los humanos usamos a los animales como vehículos para la risa y, agravando el insulto, nos ubicamos por sobre los no humanos mediante esta misma capacidad de burlarnos de ellos.

Existen al menos tres maneras en las que el humor ha sido utilizado para afirmar el especismo. En su libro *On humour*, Simon Critchley<sup>363</sup> identifica las dos primeras como la «reducción del humano al animal o la elevación del animal al humano» o lo que él llama ridículo y risa cómica y luego presenta una tercera, la variación existencial. En los tres casos, quien hace el chiste señala su propio status superior como humano. Podemos usar ejemplos de la sátira cómica «Las ballenas no son gente», representada por

Stephen Colbert<sup>364</sup> en *The Colbert Report* para explicar las formas estándar del ridículo y la risa cómica. Sin embargo, esta sátira muestra el impresionante poder transformador del humor para anular las barreras entre las especies al demostrar lo ridículo que es el especismo, lo cual sugiere una cuarta forma de humor. La obra de Colbert comienza como una respuesta satírica a PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals*), que había iniciado un proceso judicial demandando a *SeaWorld Parks* y *Entertainment Corporation* que libere a sus orcas (un tipo de ballena) bajo las leyes antiesclavitud de la decimotercera enmienda. Colbert se burla de PETA insinuando que los animales están moralmente indignados con una organización humana que se atreve a hablar por ellos: «Pueden hablar por sí mismos», replica, exponiendo a PETA al ridículo. La auto justificación moral es uno de los objetos favoritos de la sátira, y, en este caso, el ingenio de Colbert parece preparar a PETA para una caída fácil. El objetivo (PETA) es visto como incluso más tonto que los animales mudos y, por lo tanto, más bajo que el subalterno que pretenderían representar. Colbert recurre también al placer aparentemente inocente de mostrar a los animales imitando al ser humano cuando informa que *SeaWorld* entretiene a sus clientes vistiendo a los delfines con sombreros y entrenando a los leones marinos para bailar la canción «*Thriller*» de Michael

<sup>363</sup> Critchley, Simon (2002), *On Humour*. New York: Routledg, p. 29.

<sup>364</sup> Colbert, Stephen (2011), “Whales Aren’t People,” *The Colbert Report*, número 08011, 26 de octubre.



Jackson. Ambas fórmulas para la risa sirven para burlarse de cualquier afirmación de que los animales podrían ser personas.

Sin embargo, el ingenio satírico de Colbert da un astuto giro cuando deconstruye estas fórmulas estándar del humor donde toda la diversión se consigue a expensas de los (otros) animales. Antes de volver a su inversión final, es importante ver lo fácil que es convertir el estilo de entretenimiento de *SeaWorld* y las fórmulas estándar de los chistes en metafísica seria. La visión del fenomenólogo Helmuth Plessner de que el hombre es el único conocedor de su propia mortalidad plantea para Critchley una tercera y más alta forma de humor. Plessner no es el primero en apuntalar esa pared mítica entre lo humano y lo animal en términos de lo que él ve como la incapacidad del animal para experimentar la moralidad y el oscuro humor de la vida. Sin embargo, Critchley, al apelar a su definición de humor oscuro como una inquietud incierta y, luego, resuelta reafirmación de una alteridad abisal que separa al humano del animal, da a esta fenomenología de la vieja escuela una renovada relevancia.<sup>365</sup> Esta «risa confirma la excéntrica...posición del ser humano en el mundo de la naturaleza...El animal simplemente vive y experimenta...Por el contrario, el ser humano tiene una actitud

---

<sup>365</sup> Para un desarrollo de la tesis de Plessner, véase Critchley, Simon (2002), *On Humour*. New York: Routledge, p. 29. Para Helmuth Plessner (1970) véase *Laughing and Crying: A Study of the Limits of Human Behavior*, traducción de James Spencer Churchill y Marjorie Grene, Evanston, Ill: Northwestern University Press.

reflexiva hacia sus experiencias y hacia sí mismo»<sup>366</sup>. Critchley encuentra esta excentricidad singularmente humana en la triste resignación del humor negro. Su ejemplo viene de Freud: «Freud habla de un criminal que, en la mañana de su ejecución, es llevado a la horca y comenta, mirando hacia el cielo: “Bueno, la semana comienza muy bien”»<sup>367</sup>.

La risa de abajo hacia arriba (*bottom-up*) de la subversión subalterna (capítulos 1 y 2) sugiere otras fuentes de humor. Inesperadamente, Colbert abre la puerta de la jaula al humor alternativo en la inversión final de su segmento sobre PETA. Después de que se ha burlado de los amantes de los animales (él ama su «carne de vaca, cerdo, pollo e, incluso, el pescado») y de la arrogancia de los moralistas de los derechos de los animales (los que “hablan por otros”), bromea: «Las ballenas no son personas; ninguna corte dirá otra cosa. No obstante, las empresas como *SeaWorld* sí son personas. La Corte Suprema así lo dice y como gente que somos tenemos que tratar a las empresas con cuidado y respeto y no enjaularlas con el trato ético hacia los animales».

Recordemos una vez más la definición metafísica de la persona como el animal que carga con la conciencia de su muerte. ¿Son conscientes de su mortalidad las empresas como *SeaWorld*? ¿Qué pasa con aquellas que son «demasiado grandes para fallar»? Sin duda, los seres humanos podemos encontrar un

---

<sup>366</sup> Critchley, Simon (2002), *On Humour*. New York: Routledge, p. 28,

<sup>367</sup> *Ibid.*, pp. 94-95.

significado superior a través de la aguda conciencia de nuestra propia mortalidad. Pero consideren el relato de Jane Goodall sobre la madre chimpancé que no puede abandonar a su bebé muerto y lleva su cuerpo durante días<sup>368</sup>. ¿Podrían los chimpancés y las ballenas ser personas?

El animal social, como planteó Henri Bergson<sup>369</sup>, emplea técnicas cómicas para poner al individuo en sintonía con la comunidad. Cualquier persona que esté fuera de lugar en relación con sus compañeros puede ser objeto de una suave o agresiva burla que la traiga de vuelta al redil. Por supuesto, la risa satírica se puede utilizar para vigilar las jerarquías y servir como una tecnología salvaje de control social. Como toda política partidaria, tiene una izquierda y una derecha. Sin embargo, el humor puede fortalecer a una sociedad cooperativa al alentar a los santurriones y a los abusadores. A través de la reconciliación de los enemigos, el humor, como un beso, puede poner fin a la violencia.

Por supuesto, hay tantas filosofías del humor como filosofías de vida. A veces, todo lo que podemos conseguir ante los absurdos del mundo es la resignación solitaria. Pero el humor

---

<sup>368</sup> Animal Planet (s.f.) “Apes and Other Primates”. Disponible en: <http://animal.discovery.com/video-topics/wild-animals/apes-and-other-primates-videos/jane-goodall.htm> Último acceso: 22 de febrero de 2013.

<sup>369</sup> Bergson, Henri (1956), “*Laughter*”, en W. Sypher (Ed), *Comedy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

de la sintonía, a través de la camaradería juguetona y la burla saludable de los *hibris alfa*, puede elevar el espíritu del subalterno mientras se regeneran la solidaridad y la ayuda mutua a través de las barreras sociales. El disgusto y el ridículo, situados en el polo inferior del vector vertical, no se burlan de los que están en el extremo inferior de la escala social, sino de la escala misma.<sup>370</sup> Una buena carcajada no sólo fortalece al sistema inmunológico del cuerpo individual, sino que también protege a la comunidad (el cuerpo social) contra ambientes tóxicos y plagas desagradables.<sup>371</sup>

---

<sup>370</sup> Lorenz (1966) sostiene que la risa fortalece la afinidad de grupo y promueve la agresión contra los forasteros: «la risa genera un vínculo y, al mismo tiempo, dibuja una línea» (p. 3). Véase Konrad Lorenz, *On Aggression*, trad. Marjorie Kerr Wilson. Orlando: Harcourt Brace. En sociedades igualitarias, esta expulsión puede ser la peligrosa hubristai.

<sup>371</sup> Sobre el humor como fortalecedor del sistema inmune, junto con la moral, véase K. M. Dillon et al (1985), “*Positive Emotional States and Enhancement of the Immune System*”, *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 15, pp. 13–15; R. A. Martin & J. P. Dobbin (1988), “*Sense of Humor, Hassles and Immunoglobulin*”, *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 18, pp. 93–105; N. Cousins (1979), “*Why Laughter Is Good Medicine*,” en H. Mindess & J. Turek (Eds), *The Study of Humor*. Los Angeles: Antioch University Press. Sobre el disgusto desarrollando una función similar ver Toronchuk y Ellis (2007), “*Disgust*”.

## **Espejito, espejito, ¿quién es la más bella?... Hacia un modelo interespecie de iluminación**

La noción darwiniana central de que la ética evoluciona a partir de las necesidades, deseos y relaciones entre los animales sociales ya ha sido bastante bien establecida. Frans de Waal pone en primer plano las dimensiones de la infraestructura social de los primates, tales como el perdón y la reconciliación, esos impulsos comunales relegados por la filosofía moral moderna a los finales felices de las comedias de Hollywood o a la metafísica hegeliana. No obstante, los filósofos siguen ignorando las implicancias comunitarias de la investigación de de Waal y se focalizan inflexiblemente en su análisis de la empatía para localizar lo que mantiene unidas a las sociedades. Este análisis establece varias etapas de empatía en términos de capacidades sociales que se teorizan como «neuronas espejo» o la individuación medida a través de la «prueba de reconocimiento en el espejo». Se dice que las neuronas espejo explican cómo ocurre la mímica del afecto a nivel celular, permitiendo al espectador sentir, literalmente, el dolor de otra persona. El autoreconocimiento se mide a través de la capacidad de un animal para reconocerse en un espejo. Asimismo, se dice que la capacidad para entender la perspectiva de otra criatura necesita estar sustentada en una distinción de sí mismo. Esta facultad de comprender a otro se desarrolla más profundamente en términos de poseer una «teoría de la mente» que, a su vez, se considera, en gran medida, como un logro cognitivo. Irónicamente, este arsenal

particular de bloques de construcción de la moralidad —la empatía, las neuronas espejo, la prueba de reconocimiento en el espejo y una teoría cognitiva de la mente— refleja una concepción humana inequívocamente moderna del yo como un átomo social.

El modelo moderno del yo culmina en un individuo limitado, separado de los demás y gobernado por la razón. El capítulo 3 propone, en cambio, una rica interacción social a través de la sintonía afectiva, ocluida en las teorías de la empatía por reflejo o por pura imitación. El modelo moderno insiste en que la capacidad de comprender la perspectiva de los demás depende de la capacidad de autoreconocimiento, y podría ser así. Sin embargo, con la prueba de reconocimiento en el espejo la autoconciencia se mide de manera demasiado limitada. En esta prueba los científicos buscan observar si los animales con, digamos, una marca naranja en la cara muestran conciencia de la misma al mirar en un espejo tratando de tocar el lugar donde aquella se encuentra. Los grandes simios, los delfines y, ocasionalmente, los elefantes (que carecen de buena visión) pasan la prueba del espejo. No obstante, otras especies, incluyendo al perro, fallan en esta prueba en particular, a pesar de su significativa sensibilidad ética y modos alternativos de conciencia de sí mismos y de los otros. Algo está mal con esta prueba.

Marc Bekoff<sup>372</sup> destaca que los perros tienen una habilidad especial para distinguir las cualidades únicas de su orina individual respecto de la de otros perros, lo que sugiere que, al menos para algunas especies, los encuentros ocurren no necesariamente cara a cara, sino hocico a entrepierna. El hecho de que los perros sean capaces de usar su producto característico como un apoyo para la autoconciencia —al igual que a los seres humanos (o, al menos, a los más atractivos) nos gusta usar un espejo para nuestra autoimagen— desafía la relevancia de este o de cualquier otro dispositivo humano para medir la autoidentidad. La capacidad canina para la autorreflexión también da un nuevo significado al viejo proverbio de que cada perro primero se huele a sí mismo. Este sorprendente medio para el autoreconocimiento canino tiene algunas agrias implicancias en la teorización humana sobre lo intrínsecamente abyecto como un límite para el yo; claramente, los perros no piensan que su propia orina apesta. También expresan un fuerte interés por la de los demás, identificando a otros, al parecer, a través de su olor distintivo.<sup>373</sup> El hecho de que lo abyecto o lo repugnante pueda variar según las especies, las culturas y los individuos nos lleva a

---

<sup>372</sup> Bekoff, Marc (2007), *The Emotional Lives of Animals*. Novato, CA: New World Library, p. 39.

<sup>373</sup> Malini Suchak (comunicación por correo electrónico, 30 de abril de 2013) explica que «los perros tienen una capacidad que nosotros no tenemos: no podemos distinguir a los individuos por su orina. Es la misma razón por la que pegan la nariz en las entrepiernas de los seres humanos cuando los saludan, es una manera de identificar a un individuo. Sirve para una función muy real. Los humanos tenemos mecanismos diferentes y más orientados visualmente para hacer esto».

pensar equivocadamente que los demás carecen de la capacidad de reconocerlo. La misma variación en el reconocimiento del límite entre uno mismo y el otro puede inducir a error con respecto a las pruebas de autoconciencia. La capacidad del perro para el reconocimiento de sí mismo a través de la prueba del olfato podría parecer desagradable a algunos de nosotros pero el énfasis excesivo en las imágenes de uno mismo devueltas por superficies reflectantes puede parecer narcisista a otros o, incluso, etnocéntrico. Como Malini Suchak observa: «Hay muchos problemas con esta prueba, incluyendo el hecho de que los niños kenianos de más de seis años no la pasan. Nadie podría sugerir que no tienen un sentido de sí mismos».<sup>374</sup> La prueba de reconocimiento en el espejo como medida cultural de la individualidad puede servir para reforzar, en lugar de cuestionar, los dogmas metafísicos del yo como intrínsecamente limitados, atomistas, asociales y separados de la naturaleza y de los demás.

Es importante aprehender la variación de los modos de autoconciencia porque la individualidad se ha pensado, durante mucho tiempo, como crucial para cualquier capacidad significativa de involucrar las normas sociales que fundamentan el comportamiento ético genuino. Cualquier criterio que pretenda sostenerse tendría que reconocer divergencias entre especies y culturas. Según los estándares caninos de la autoconciencia, los seres humanos fallan en la prueba. Noten, sin embargo, que un

---

<sup>374</sup> Ibid.

perro puede ser el mejor amigo del humano, indicando que las normas sociales pueden ser compartidas a pesar de los modos divergentes de autoconciencia y autoconstitución.

Junto con la prueba del espejo para el autoreconocimiento, cuestiono la importancia moral de una teoría cognitiva de la mente. Consideremos lo que significaría si el otro, que una comprende a través de una teoría de la mente, es (sin intentar insultar) un verdadero cerebro de pájaro. De Waal<sup>375</sup> presenta como un notable ejemplo de empatía a una bonobo llamada Kuni, cautiva en un zoológico británico, que intenta ayudar a un pájaro caído extendiendo sus alas y arrojándolo al aire para que pueda huir. Volveremos a este ejemplo en la siguiente sección. La cuestión es si ayudar a un extraño —en este caso, a otra especie— requiere de un modelo alternativo a aquel que culmina en «pruebas de alto nivel» de otros animales; primero, para el sentido de sí mismo a través de la prueba de reconocimiento en el espejo y, en segundo lugar, para cualquier teoría de la mente basada en conceptos. Al ayudar a un estornino desconocido —el proverbial pájaro de una pluma diferente—, Kuni indica que entiende las intenciones y emociones conscientes del ave y demuestra una preocupación por un extraño sin antepasados evolutivos cercanos. Una vez más, en este sentido los perros también son impresionantes criaturas; es sabido que

rescatan a extraños y no sólo para ladrarles. Éstos y otros ejemplos similares de ayuda sugieren que, al menos en ocasiones, algo más que la cognición guiada por teorías y conceptos o el yo reflejado puede explicar una preocupación ética por los extraños.

Si entiendo correctamente a de Waal, un nivel más alto de moralidad es evidente solo en los seres humanos. En este caso, argumenta que únicamente los humanos demuestran capacidad tanto para interiorizar las perspectivas y necesidades de los demás o de su sociedad como para reflexionar racionalmente sobre estas perspectivas internalizadas en la determinación de sus propios objetivos. «Los humanos nos guiamos con una brújula interna, juzgándonos a nosotros mismos (y a los otros) al evaluar las intenciones y creencias que subyacen a nuestras acciones (y a las de los demás). También buscamos la lógica... El deseo de un marco moral internamente consistente es únicamente humano... Considero este nivel de moralidad, con su deseo de coherencia y desinterés, y su cuidadosa ponderación de lo que uno hizo en relación a lo que podría o debería haber hecho, exclusivamente humano... Nuestro diálogo interno... eleva el comportamiento moral a un nivel de abstracción y autorreflexión inaudito antes de que nuestra especie entrara en la escena evolutiva»<sup>376</sup>. En este nivel, el juicio moral es autorreflexivo y, a menudo, lógicamente

---

<sup>375</sup> de Waal, Frans (2006). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, S. Macedo & J. Ober (Eds). Princeton: Princeton University Press.

---

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 174.

razonado a partir de, presumiblemente, principios internalizados o ideales abstractos.<sup>377</sup>

Una implicación importante parece ser que otras especies no podrían experimentar las emociones de vergüenza, culpa u orgullo porque estos estados interiorizan las perspectivas de la comunidad. Sólo los humanos internalizan las normas o expectativas sociales y construyen reglas racionales basadas en ellas. No obstante, consideremos el orgullo que muestra el famoso bonobo Kanzi cuando se niega a disculparse hasta meses después de un acto de retribución contra una transgresión percibida. Kanzi vive en el *Great Apes Trust* en Iowa con su madre humana, Sue Savage-Rumbaugh, quien le enseñó lenguaje humano escrito (a través de un teclado) y oral.<sup>378</sup> En una ocasión, este bonobo escuchó por casualidad un ataque verbal de un investigador visitante hacia Sue y ordenó a su amigo e investigador humano, William Fields, que castigara al visitante. Cuando su amigo se negó, él le mordió parte de un dedo y finalmente se disculpó, pero sólo después de meses de intentar renovar la amistad. Señaló su vergüenza manteniendo bajas la cabeza y la mirada e incluso «eligió castigarse» separándose del grupo.<sup>379</sup> Estos ejemplos sugieren que las dos capacidades —una

para la interiorización de las normas sociales y la otra para el razonamiento sistemático y abstracto (tal como lo demuestran mayormente Kant, Hegel y Mill; y ninguno de ellos, por cierto, logró razonar lo suficiente como para escapar de la creciente marea de las ideologías racistas o imperialistas) — pueden estar diferenciadas.

Aunque de Waal<sup>380</sup> insiste en que la ciencia no apoya una ruptura metafísica entre los seres humanos y los animales que socavaría las verdaderas capacidades éticas de otras especies, cede a la afirmación de sus críticos kantianos y utilitaristas de que «en los animales» puede no haber «paralelismos para el razonamiento moral». Observa que este razonamiento incluye un «deseo de un marco moral internamente coherente» y una preocupación en cuanto a «por qué pensamos lo que pensamos».<sup>381</sup> Sin embargo, la solidaridad de la ayuda mutua y las normas sociales igualitarias no requieren de una declaración abstracta expresada en forma proposicional y defendida en los tratados sistemáticos de filosofía académica producidos por las burocracias modernas. Los carnívoros sociales promulgan las normas a través de estilos de cooperación social y en

---

<sup>377</sup> Ibid., p. 168.

<sup>378</sup> [www.radiolab.org/2010/feb/19/](http://www.radiolab.org/2010/feb/19/) Muchas gracias a Swasti Bhattacharyya por este dato. La historia es de *Great Ape Trust* en Iowa; véase: [www.iowaprimatetelearning.org/](http://www.iowaprimatetelearning.org/)

<sup>379</sup> Savage-Rumbaugh, Sue (2000), “*Sibling Rivalry*”, en Marc Bekoff (Ed), *The Smile of a Dolphin*. New York: Discovery, p. 175.

---

<sup>380</sup> de Waal, Frans (2006). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, S. Macedo & J. Ober (Ed). Princeton: Princeton University Press.

<sup>381</sup> Ibid., p.174

interacciones lúdicas; a veces, más allá de las jerarquías y las especies.<sup>382</sup>

## Transcendencia immanente y símbolo moral

¿Cómo entra en nuestras vidas animales compartidas una actitud iluminada hacia el extraño? Sin duda, se requiere alguna clase de ruptura ontológica de las actividades cotidianas referidas a la comida, el sexo y la unión. Sin embargo, el significado de esta ruptura no está del todo claro. Recordemos que Coetzee cree que los humanos podríamos alcanzar la compasión por el sufrimiento de otras especies sólo a través de una conversión. La compasión, o agape, entendida como un amor ilimitado y universal, conlleva un elemento de trascendencia que no se encuentra presente en los sentimientos y rituales comunes de la comunidad. ¿Los animales muestran algo como el agape en su acercamiento a otros?

Al finalizar su magistral *Fenomenología del espíritu* (1807), Hegel creyó que había eliminado de toda la tradición de la filosofía occidental los peldaños de la escalera para acceder a lo real. Entre los peldaños incluía la experiencia límite de la trascendencia moral. Como hemos visto en nuestra discusión de los «juegos de pollo», este pensador dialéctico entendió

---

<sup>382</sup> Bekoff, Marc (2007), *The Emotional Lives of Animals*. Novato, CA: New World Library, p. 86.

erróneamente la trascendencia como algo proveniente de la capacidad claramente humana de vencer el miedo a la muerte. Éste fue concebido como el último marcador de la naturaleza animal y, al superarlo, los seres humanos exhiben la capacidad de elevarse también sobre todos los otros deseos animales. Esta presunta diferencia entre humanos y animales con respecto a las experiencias de trascendencia se repite en las tradiciones filosóficas occidentales. En una reflexión frecuentemente citada de su *Crítica de la razón práctica* (1788), Kant ofrece otra versión: «Dos cosas llenan la mente de admiración y temor siempre nuevos y crecientes y nos llevan a reflexionar todo el tiempo: el cielo estrellado por encima de mí y la ley moral dentro de mí».<sup>383</sup> Dado los legados de Kant y Hegel, no nos sorprende encontrar la problemática metafísica de una brecha entre la mente libre y racional del hombre («el reino de la razón») y la determinista vida animal («el reino de los sentidos») que se repite en la fenomenología del siglo XX (así como en la teoría del humor de Plessner).

¿Y si volvemos a la noción de trascendencia sin la metafísica antianimal? Como se ha sugerido, parecería que cualquier supuesta brecha entre animales y humanos tiene menos que ver con las capacidades humanas únicas que con el aumento de los centros urbanos y la pérdida de contacto con otras especies y sus hábitats (Introducción). Las sociedades

---

<sup>383</sup> 5:161.33–6; tr. Guyer, 1992, p. 1.

cazadoras-recolectoras del pasado vivían en medio de una variedad de especies animales y probablemente tenían habilidades de comunión y comunicación que han desaparecido en las culturas modernas. El pensador revolucionario Herbert Marcuse,<sup>384</sup> que combina ingeniosamente la dialéctica hegeliana y la ética kantiana, cuestiona la metafísica antianimal (como sostiene John Sanbonmatsu).<sup>385</sup> Al igual que Kant y Hegel, caracteriza la historia humana en términos de un creciente distanciamiento entre lo espiritual y los reinos sensuales de la experiencia. Pero, a diferencia de la mayor parte de la tradición occidental, encuentra un valor redentor en una antigua espiritualidad experimentada «eróticamente» y arraigada en las pasiones sensuales: «La noción de que Eros y Agape pueden ser, a fin de cuentas, una misma cosa —no que Eros es Agape, sino que Agape es Eros— puede sonar extraña después de casi dos mil años de teología».<sup>386</sup> Liberada de las distorsiones metafísicas, la trascendencia tiene profundas implicancias para la vida interespecie.

Los estudios científicos proporcionan cierta evidencia de esta trascendencia no metafísica. Se ha observado que la

<sup>384</sup> Marcuse, Herbert (1966), *Eros and Civilization*. Boston: Beacon.

<sup>385</sup> John Sanbonmatsu (2011) desarrolla una crítica de Marcuse y otros teóricos de Frankfurt sobre la explotación occidental de los animales y la alienación de los seres humanos de sus propias naturalezas animales en la introducción a su colección editada, *Critical Theory and Animal Liberation*. Lanham: Rowman and Littlefield, pp. 1-32.

<sup>386</sup> Marcuse, Herbert (1966). *Eros and Civilization*. Boston: Beacon, p. 210.

meditación o el movimiento y el canto repetitivos, especialmente cuando se realizan como parte de un ritual colectivo, desactivan ciertas «áreas de asociación y orientación» en los lóbulos parietales del cerebro, resultando en la experiencia oceánica reportada por chamanes y místicos<sup>387</sup>. Además, los estudios señalan que estos estados relacionados de inmersión ilimitada (a veces inducidos por «drogas» naturales) pueden ser experimentados por especies con estructuras cerebrales paralelas a las de los seres humanos, que parecen responder de manera similar a los ritmos hipnóticos.

Si esta ciencia del cerebro está en lo cierto, las corrientes de agua de los bosques africanos pueden estar entre aquellos lugares que conjuran lo que los humanos, a través de nuestros mitos y romances, retratamos románticamente como el reposo místico y las salvajes transformaciones de los «mundos verdes más allá de las murallas» (recordemos los diálogos eróticos de Platón); para nosotros y para otras especies<sup>388</sup>. Jane Goodall<sup>389</sup> sospecha que las danzas extáticas de los chimpancés africanos,

<sup>387</sup> Haidt, Jonathan (2006), *The Happiness Hypothesis*. New York: Basic Books; Newberg, Andrew, D'Auili, E. & Rause, R. (2001), *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: McGraw-Hill.

<sup>388</sup> Cavell, Stanley (1981), *Pursuits of Happiness*. Cambridge: Harvard University Press; Frye, Northrop (1957), *Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton University Press, p.183.

<sup>389</sup> Goodall, Jane (2005), "Primate Spirituality", en B. Taylor (Ed), *The Encyclopedia of Religion and Nature*. New York: Thoemmes Continuum, pp. 1303-1306. Y véase también Goodall, Jane (2000), *In the Shadow of Man*". Boston: Houghton Mifflin Harcourt; pdf en: [http://ftp.beitberl.ac.il/~bbsite/misc/ezer\\_anglit/klali/05\\_87.pdf](http://ftp.beitberl.ac.il/~bbsite/misc/ezer_anglit/klali/05_87.pdf)



causadas por las cascadas y las ráfagas de viento violentas «pueden ser estimuladas por sentimientos semejantes al asombro y al temor reverencial». Michael Tobias fue testigo de una espiritualidad inmanente nadando en el océano entre tiburones ballena: «Estos tiburones muestran felicidad, el último estado de meditación y permanencia al que se refieren luminarias tan diversas como Buda y Thoreau».<sup>390</sup> Katy Payne ha descubierto momentos meditativos entre los elefantes.<sup>391</sup> Los babuinos del parque nacional de Gombe muestran signos de reverencia y asombro en su comunión en las charcas a lo largo del camino de los árboles durmientes, como descubrió Smuts, quien también encuentra una conexión espiritual similar al sangha babuino con su perra Safi, junto a un arroyo, en un descanso de un juego de atrapar. Safi miró fijamente a Smuts y elevó su melancólico estado de ánimo: «Ella mantuvo su posición y mi mirada durante unos veinte minutos y luego se acercó en silencio y se acostó a mi lado. Mi oscuro humor desapareció. Esta fue mi primera lección sobre meditación».<sup>392</sup> Estas experiencias espirituales pueden compartir no sólo la belleza de la naturaleza, sino también el sublime misterio de su incomprensible fuerza. Aun se requiere mayor especulación para llegar a conocer si una experiencia de lo

sublime o lo bello puede lograr un carácter ético para estas especies no humanas.

Sin embargo, esta especulación no carece de fundamento. Consideremos los actos de compasión presenciados en otras especies. El chimpancé macho alfa llamado Freddy del documental Chimpancés de Disney Nature (2012) adopta a un huérfano hambriento llamado Oscar que ha sido rechazado por el resto de la comunidad; un verdadero acto de belleza moral. Aún más sorprendente es la bonobo Kuni que ayuda al extraño emplumado que aterriza en su jaula, a quien no volverá a ver jamás y que está destinado a una libertad que ella nunca conocerá: «Kuni tomó al estornino con una mano y subió al punto más alto del árbol más alto donde envolvió sus piernas alrededor del tronco para tener ambas manos libres y sostener el pájaro. Desplegó cuidadosamente sus alas y las abrió, con un ala en cada mano, antes de lanzar el ave lo más fuerte que pudo».<sup>393</sup>

Para de Waal, el acto de Kuni parece mostrar el tipo más alto de empatía, lo que indica que posee una teoría de la mente. Pero quizá, más que un concepto abstracto de los pensamientos mentales del ave, lo que estimula la compasión de Kuni es el impulso por la libertad, expresado simbólicamente en las alas

<sup>390</sup> Tobias, Michael (2000), "A Gentle Heart", en Marc Bekoff (Ed), *The Smile of a Dolphin*. New York: Discovery, p. 173.

<sup>391</sup> Katy Payne, [www.onbeing.org/](http://www.onbeing.org/), emitido originalmente el 21 de marzo de 2013.

<sup>392</sup> Smuts, Barbara (2001), "Encounters with Animal Minds," *Journal of Consciousness Studies*, 8, p. 306.

<sup>393</sup> de Waal, Frans (2006), *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, S. Macedo & J. Ober (Ed). Princeton: Princeton University Press, p. 31.

desplegadas del ave en vuelo.<sup>394</sup> Más que un frío ejercicio de abstracción o de empatía basada en teorías y conceptos, esta compasión puede ser verdaderamente sublime y motivada por símbolos. Recordemos que los símbolos operan entre los reinos sensorial y conceptual, ofreciendo un significado inteligible que no está fijado por conceptos bien definidos. En un símbolo, el elemento material se presenta como la encarnación del significado, en contraste con una palabra o signo arbitrarios donde el significado tiene lugar en un significante no relacionado. El objeto de representación y el conocimiento sólo son distintos en el conocimiento conceptual<sup>395</sup>. Aquí tenemos una compasión guiada por símbolos, tal vez la base para un nivel más elevado de moralidad sin necesidad de juicios determinados (basados en conceptos o leyes). Un símbolo vívido, no un concepto árido, puede guiar una respuesta inesperada y elevada.

Jonathan Haidt explica la base psicológica de la belleza moral en términos de sentimientos elevados experimentados al presenciar un acto de bondad. Esta experiencia de belleza moral proviene del nervio vago activado en el sistema nervioso parasimpático, que calma y revierte la agitación activada por el

---

<sup>394</sup> Comparemos los pensamientos proféticos de Frederick Douglass sobre la libertad en el capítulo 1 y véase *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*, Houston A. Baker Jr. (Ed). New York: Viking Penguin, 1982; "The Heroic Slave," en *Three Classic African-American Novels*, William L. Andrews (Ed). New York: Mentor, 1990, pp. 27-28.

<sup>395</sup> Véase Cassirer, Ernst (1965), *Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 3. New Haven: Yale University Press.

sistema simpático (lucha-o-vuelo). El «nervio vago trabaja con la hormona oxitocina para generar sentimientos de calma, amor y deseo de contacto que estimulan el vínculo y el cariño»<sup>396</sup>, lo que resulta significativo para las madres y los hijos. La adopción del joven Oscar por parte de Freddy parece involucrar impulsos generosos que promueven el apego.

Sin embargo, la preocupación de la bonobo por el pájaro no se basa en ninguna expectativa de apego íntimo o en las eventuales reciprocidades de la amistad. Este acto de compasión sugiere una capacidad para la generosidad que está desvinculada de cualquier interés o deseo de apego normal. Puede superar el disgusto por lo repulsivo o el miedo a la amenaza a través de la relajación del sistema nervioso simpático. La teoría moral moderna trata a esta capacidad como una forma pura de altruismo, pero puede decirse más sobre ella. El autosacrificio en favor de un extraño conlleva los matices espirituales del agape cristiano o del *karuna* budista.<sup>397</sup> Esta sublimación del eros biosocial es sublime.

---

<sup>396</sup> Haidt, Jonathan (2006), *The Happiness Hypothesis*. New York: Basic Books, pp. 195-197.

<sup>397</sup> Sobre las diferencias entre chimpancés xenófobos y bonobos que demuestran altruismo hacia los extraños, véase Sindya Bhanoo (2013), "Milk of Human Kindness Also Found in Bonobos," New York Times, [www.nytimes.com/2013/01/08/science/the-unexpected-altruism-of-bonobos.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2013/01/08/science/the-unexpected-altruism-of-bonobos.html?_r=0). Sobre las observaciones de la dama Daphe Sheldrick acerca de la compasión en los elefantes, véase G.A. Bradshaw (2009), *Elephants on the Edge: What Animals Teach Us About Humanity*. New Haven: Yale University Press, p. 24.

El disgusto moral sirve para establecer acuerdos firmes con los límites personales y sociales; lo éticamente sublime rompe estos límites. Desde la elevada postura de lo sublime, el yo y sus preocupaciones parecen pequeños o insignificantes<sup>398</sup>. Los rituales espirituales pueden tratar de desarrollar esta capacidad, o de «des-subjetivar la incapacidad» (tal como se teoriza en la ética de la alteridad), a través de prácticas catárticas que desvanecen los límites ordinarios del yo, permitiendo la participación en una realidad que va más allá de las necesidades y deseos sociales habituales. Esta experiencia disminuye el ego pero también canaliza las agencias por encima de los poderes individuales que escapan a la expresión verbal o al entendimiento conceptual<sup>399</sup>. Esta es una conectividad ilimitada receptiva y que no juzga<sup>400</sup>. El comportamiento ético ya no depende de la pertenencia a una comunidad o sociedad en particular y de las expectativas de reciprocidad social.<sup>401</sup> La alteridad ética que

<sup>398</sup> Kant, Immanuel (1973), *Critique of Judgement*, trad. James Creed Meredith. Oxford: Oxford University Press.

<sup>399</sup> Haidt, Jonathan (2006), *The Happiness Hypothesis*. New York: Basic Books.

<sup>400</sup> James, William (1961), *Varieties of Religious Experience*. New York: Macmillan.

<sup>401</sup> He aquí un punto importante en el que intentaría dar un paso más allá en el enfoque de ética relacional que comparto con Elizabeth Anderson (2004) —“Animal Rights and the Values of a Nonhuman Life,” en *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Cass R. Sunstein & Martha C. Nussbaum (Ed). Oxford: Oxford University Press, p. 284— y con Sue Donaldson y Will Kymlicka (2011) — *Zoopolis: A Political Theory of Rights* (Oxford: Oxford University Press—, entre muchos otros. Anderson basa la membresía social en la disciplina impuesta por los mandos (modelos autoritarios de entrenamiento de perros y caballos; en este caso, a través de Vicki Hearne) en lugar de un juego

anteriormente dejamos de lado (ver Introducción) para dar prominencia a la agencia ética y a la comunidad en los animales sociales, ahora reaparece no sólo en nuestra compasión humana hacia otros animales, sino también como una clara posibilidad en esos otros animales.<sup>402</sup> ¿Es esto lo que los babuinos ven reflejado en la charca? Para estos babuinos, chimpancés, orcas, elefantes y perros, ¿es el agua un símbolo ético?

La ciencia presenta informes sobre las prácticas de supervivencia de comunidades interespecie en sociedades africanas. En un estudio comparativo de las actitudes africanas y occidentales hacia los animales salvajes, Workineh Kelbessa<sup>403</sup> explora las actitudes de los oromo a través de una rica anécdota:

«Una vez, los babuinos se multiplicaron y molestaban a la gente de la localidad de Yayo en la zona de Illuababorra. Destruyeron las cosechas e hicieron la vida muy difícil para el pueblo. Entonces, la gente

igualitario (véase Smuts, 2001, p. 303). Sobre el asombro ético en el contexto de la compasión humana hacia los no humanos, véase también Nussbaum, Martha (2004), “Beyond ‘Compassion and Humanity’”, en Cass & Nussbaum, *Animal Rights*, p. 306.

<sup>402</sup> Véase Calarco, Matthew (2008), *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press, pp. 55-77, donde el autor busca reinterpretar lo que está en juego en Levinas con el fin de permitir la compasión u otras formas de encuentro ético a través de las barreras de especie.

<sup>403</sup> Kelbessa, Workineh (2010). *Indigenous and Modern: Environmental Ethics*. Washington D.C.: Council for Research in Values and Philosophy.

decidió ahuyentarlos. Después de un tiempo, la zona fue golpeada por una grave hambruna durante siete años. Todos los cultivos estaban arruinados. La gente no podía explicar la causa del hambre actual. Después de leer las entrañas de un animal, un profeta dijo cómo resolver este grave problema. Recomendó traer de vuelta a los babuinos mediante la ceremonia de reconciliación tradicional. Se aconsejó a la gente que pidiera perdón a los babuinos salpicando maraaca y pidiéndoles que comieran sus cultivos. También les aconsejó sembrar específicamente para los babuinos en la frontera de sus tierras de cultivo. La gente hizo lo que se les dijo que hicieran. Los babuinos volvieron a Yayo después de un año. Desde entonces, el pueblo yayo nunca se ha enfrentado a una grave hambruna. Esta historia de sabiduría relata cómo los humanos y los no humanos se unen en ceremonias de reconciliación para hacer las paces».

Otras historias de los oromo relatan la importancia de los lugares sagrados donde los animales salvajes corren para asegurar un refugio que es mutuamente reconocido por ellos y sus cazadores humanos. Al final de su estudio, Kelbessa llega a una conclusión:

«Es distintivo de la tradición oromo que sus creencias y prácticas han contribuido mucho más a la

preservación de las especies animales que las creencias y prácticas occidentales... En la sociedad oromo no hay sólo un grupo de individuos con actitudes positivas hacia las especies no humanas, sino que la sociedad en general las tiene porque ha habido leyes compartidas por todos los miembros de esa sociedad... Pero en Occidente, en su mayoría, sólo algunos individuos (por ejemplo, escritores y líderes religiosos) se han preocupado por los derechos de los animales, en lugar de los gobiernos y los miembros de la sociedad occidental en general».<sup>404</sup>

Tal vez no sea realista que las sociedades burocráticas modernas, desconectadas de la «justicia salvaje» de la naturaleza, tengan algún sentido de los rituales que hacen a una coexistencia pacífica con otras especies animales.<sup>405</sup> Sin embargo, la ética no implica necesariamente una metafísica antianimal. Los visionarios de otras culturas salvan las distancias entre el mundo de los sentidos y el mundo invisible aprovechando los poderes trascendentales y la agencia de los animales (junto con el viento, las plantas y el agua) para sus ritos de curación y prácticas

---

<sup>404</sup> Kelbessa, Workineh, "Indigenous and Modern Environmental Ethics: A Study of the Indigenous Oromo Environmental Ethic and Modern Issues of Environment and Development," *Cultural Heritage and Contemporary Lifeseries I*, vol. 1, Culture and Values, [www.crvp.org/book/Series02/II-13//front.htm](http://www.crvp.org/book/Series02/II-13//front.htm) Último acceso: 13 de enero de 2013.

<sup>405</sup> Término tomado de Marc Bekoff & Jessica Pierce (2010), *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*. Chicago: University of Chicago Press.

meditativas. Quienes se involucran en el más antiguo complejo religioso conocido, el chamanismo, han creído durante mucho tiempo que los otros animales tienen sus propios chamanes y transformaciones mágicas.<sup>406</sup> La mayoría de los sutras del budismo mahayana enseñan que la semilla del despertar espiritual se encuentra en cada criatura sensible<sup>407</sup>. ¿Podríamos los humanos regresar, de vez en cuando, al significado revitalizador de la agencia no humana y a la pureza aspirativa de la compasión, aun reconociendo que, como cualquier animal, somos siempre susceptibles a episodios de indigestión?

### Babuinos en un mundo verde

Bárbara Smuts escribe: «Me sentía como si me estuviera convirtiendo en un babuino... Había pasado de pensar analíticamente en el mundo a experimentarlo directa e intuitivamente. Fue entonces cuando despertó en mí un largo sueño, un anhelo de estar en el mundo como mis antepasados lo

habían hecho, como todas las criaturas fueron diseñadas para hacerlo por eones de evolución»<sup>408</sup>. ¿No sería gracioso que la capacidad de sumergirse en el flujo de la vida, es decir, vivir por un momento plenamente en las olas del presente —un estado pensado para describir los modos animales de conciencia como inferiores a la conciencia humana— fuera, de hecho, no el estado más bajo de la conciencia sino el más alto? Narciso miró en un estanque y vio una imagen de sí mismo. El babuino sentado en el sangha, junto a la corriente, puede perder el yo por un momento, en lugar de encontrarlo. En la quietud de ese momento se pueden encontrar maravillas incalculables. «Todas las cosas están llenas de dioses», se dice que enseñó Thales.<sup>409</sup> Quizás la fuente del tiempo que buscan los aventureros al cruzar las aguas abiertas — la fuente de reencantamiento de nuestras vidas ordinarias— no está perdida en un pasado lejano o en un futuro imposible, sino que se encuentra siempre recurrente en las profundidades del momento, no por encima de nuestra animalidad humana sino corriendo a través de ella. Como el agua.

---

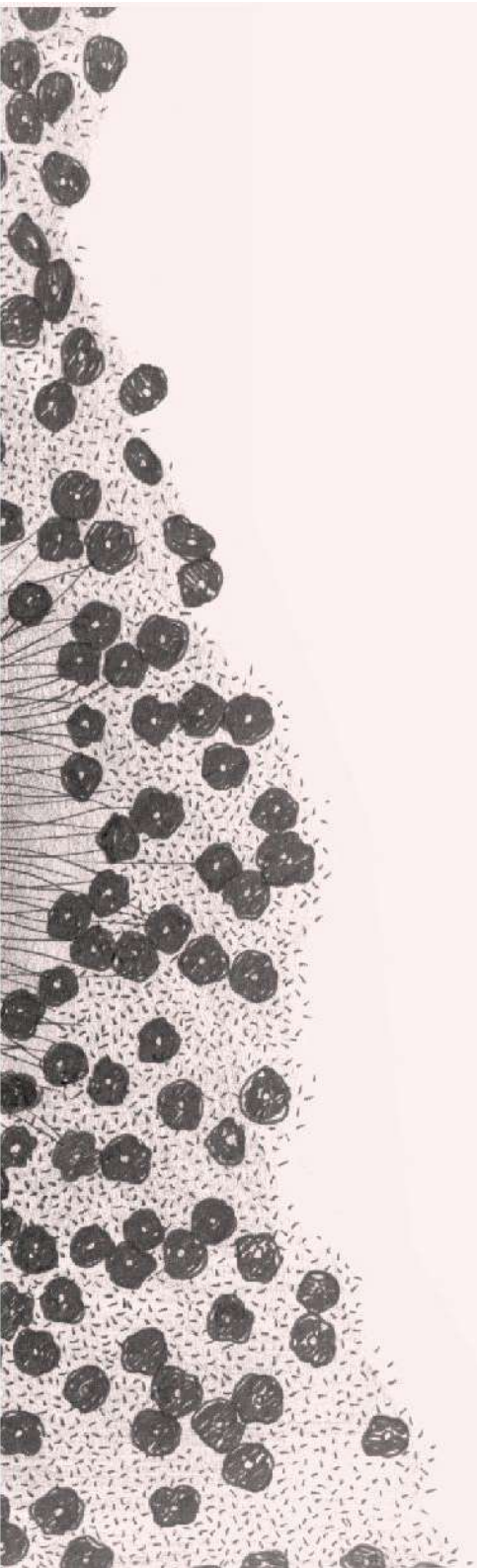
<sup>406</sup> Campos, Don José (2011). *The Shaman and Ayahuasca*, trad. Alberto Roman. Studio City, CA: Divine Arts. Gracias a Anthony Bisignano por esta referencia. El chamanismo es el complejo religioso más antiguo e implica una transformación visionaria que combina el yo humano con el animal y un trance o conciencia dual de mundos espirituales y terrestres. También se pensaba que los animales experimentaban estas transformaciones (ver Rebecca Stone [2011], *The Jaguar Within*. Austin: University of Texas Press). Véase también Alphonso Lingis (1983), *Excesses: Eros and Culture*, Albany: SUNY Press, donde el autor explora las experiencias de trance en Sri Lanka, como «no-yo compasivo y ojos abiertos sobre la impermanencia universal» (p. xi).

<sup>407</sup> Gethin, Rupert (1998), *Foundations of Buddhism*. London: Oxford University Press.

---

<sup>408</sup> Smuts, Barbara (2001), “Encounters with Animal Minds,” *Journal of Consciousness Studies*, p. 299.

<sup>409</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, 405a 19. Thales y otros sabios jónicos parecen haber fusionado lo que Aristóteles llama la filosofía natural con el chamanismo y la creación de mitos y, así, experimentar la naturaleza como lo que se revela, más que como un objeto físico; ver Chiara Bottici (2007), *A Philosophy of Political Myth*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27–28.



## CAPÍTULO V

**Reflexiones**

**Un modelo y una visión de la vida ética**

*¿Cómo puede ser  
Que otras especies conozcan la cortesía  
Y los límites?*  
-Chi Yuan, Preludio

“Sentí que me estaba convirtiendo en un babuino... Fue entonces que algo que hacía mucho que estaba dormido se despertó dentro de mí, un anhelo de estar en el mundo al igual que lo hicieron mis ancestros, como todas las criaturas fueron diseñadas para hacer por eones de evolución”.<sup>410</sup> “Aprender a ser más animal fue sencillo a medida que fui despojándome de capas de pensamiento”, continúa Bárbara Smuts. “Ese cambio que experimenté está bien descrito en milenios de mística, pero no suele ser reconocido por los científicos. Cada vez más, mi conciencia subjetiva parecía fundirse con la mente colmena de los babuinos... [Tuve que] renunciar a mi yo individual y

---

<sup>410</sup> Smuts, B. (2001). “Encounters with Animal Minds”, *Journal of Consciousness Studies* 8, p. 299. En este capítulo culminante, el ensayo de Smut sirve como una fuente clave para repensar los modelos tradicionales de desarrollo ético. Smut misma ofrece un modelo para repensar la naturaleza del encuentro y la amistad entre especies, en el que me inspiró para crear mi modelo, enfocado específicamente en los ideales éticos. El poema de Chi Yuan también lo descubrí en el artículo de Smut.

deslizarme hacia la experiencia ancestral de pertenecer a una comunidad móvil de compañeros primates”.<sup>411</sup>

Smuts presenta esa experiencia con babuinos como un ejemplo del nivel más alto de amistad alcanzable entre especies. Por el contrario, Hegel, Kant, Platón y muchos miles de años de metafísica neolítica han propuesto que la capacidad de razonamiento moral o la capacidad lingüística eleva a los humanos (sin duda, de hecho, a un grupo selecto de ellos) por sobre otros animales, abriendo un abismo entre humanos y no humanos y, para muchos filósofos, dentro de la psique humana misma.<sup>412</sup> Una se pregunta si esa metafísica subestima lo que

---

<sup>411</sup> *Ibid.*, 299-300.

<sup>412</sup> Para una crítica del uso de los estándares humanos de la razón, la inteligencia y la intencionalidad en los argumentos para el excepcionalismo humano, ver Steiner, G. (2008). *Animals and the Moral Community*. New York, Columbia University Press, en el que Steiner también emplea la tradición humeana en formas productivas; y Cavalieri, P. (2009). *The Death of the Animal*. New York, Columbia University Press. Cavalieri nombra ese uso de los estándares humanos para medir la “inferioridad” y “perfeccionismo” animal (*Ibid.*, 3). También expone un argumento excelente para romper con el dogmatismo de la metafísica sin rigor científico (*Ibid.*, 9); este argumento deja abierto el tipo de ética especulativa que aprendería de las ciencias. Una ética especulativa de vida interespecífica no se basa en los ideales de carácter de la ética de las virtudes clásica (que enfatiza el rol del deber imperfecto de no lastimar); cf. Cavalieri donde se expone la división tradicional entre la ética de las virtudes y la teoría moral (*Ibid.*, 9) El interés moral de Cavalieri se centra en la obligación de evitar el daño, incluso contra aquellas criaturas que sufren y no cuentan con agencia alguna (*Ibid.*, 18-19). Si bien nuestro enfoque hace hincapié en la agencia ética inesperada en una variedad de criaturas, el interés utilitario de Cavalieri por los más necesitados y vulnerables, como aquellos de la ética de respuesta, tiene importancia para un Nivel 4 de interacción ética, basada en la compasión.

podría ser la ética. En cualquier caso, los logros metafísicos y técnicos parecen pequeños en comparación con los eones de coevolución y las prácticas místicas que han canalizado las agencias de criaturas vivas para participar de algún sentido más amplio de una vida compartida.<sup>413</sup> Extraordinarios descubrimientos de científicos están recuperando una sabiduría perdida de amistades y comunidades entre especies. La investigación de Smuts sobre babuinos se unió a la investigación de Jane Goodall sobre chimpancés, a la de Frans de Waal sobre bonobos y a la de Marc Bekoff sobre carnívoros sociales para revelar una trama más complicada de diversas capacidades éticas a través de las especies y una visión renovada de la cortesía y los límites que se requieren para la vida en común.

Con Darwin, la suposición duradera de esa nueva investigación es que la ética se origina en los afectos, en los lazos y en la existencia significativa de una vida social. La compleja afinación biosocial se pierde en la valoración exclusiva de las capacidades lingüísticas y cognitivas necesarias para las sociedades humanas de gran escala. No alcanza con renaturalizar humanos o insistir en que los no humanos también cuentan con tecnología y cultura, pero ambos argumentos son un buen comienzo. Las viejas oposiciones binarias de humano versus animal, arte versus tecnología, naturaleza versus cultura y, para

el caso, ética y política versus hecho científico ya no son separables a nivel conceptual o estadístico en las fronteras de la evolución de la ciencia epigenética, etológica y basada en la evolución como parte de la vida interespecies. La repetición de esas oposiciones binarias distrae la atención de lo que se pone en juego en las alianzas y esfuerzos de las comunidades interespecies.

Con la intención de recuperar un terreno dinámico para esas alianzas y esfuerzos, en este capítulo se presentará un modelo para la ética interespecies. El modelo no apunta a establecer una medida para clasificar el valor moral de una especie, sino sonsacar niveles de compromiso ético dentro de las sociedades animales y a través de ellas. Los primeros tres niveles exponen capacidades horizontales para la comunicación de modalidad cruzada y diferencias de especies y rango o social. Recurriendo a esas capacidades, las normas biosociales y expectativas de reciprocidad y responsabilidad colectiva unen a miembros de sociedades animales más o menos cooperativas, donde el conflicto, el desacuerdo y la amenaza de violencia predatoria aparecen insistentemente. La reciprocidad, que los filósofos consideraban como la norma de normas y como el terreno común para que exista una comunidad, puede reforzar la afinación mutua entre especies. Además, los rituales sociales como la reconciliación y el perdón podrían también, en

---

<sup>413</sup> Para las ventajas humanas técnicas y lingüísticas, ver Goodall, J. (16 de mayo de 2007). "What Separates Us from the Chimpanzees?" TED Talk. Recuperado de [www.youtube.com/watch?v=51z7WRDjOjM](http://www.youtube.com/watch?v=51z7WRDjOjM)



ocasiones, cruzar una barrera entre especies, lo que ocasionaría una alteración en el clima social y una revitalización de la vida.<sup>414</sup>

La cuarta capa presenta experiencias aumentadas de reverencia y compasión por los extraños. En algún lado del eje vertical también se asoma el potencial de la maldad, expresado en la repulsión frente al marginado o la violencia extática en plena guerra. La última etapa del modelo contrasta con aquellas teorías modernas de desarrollo moral que se centran en la culminación de capacidades únicamente humanas en la razón moral universal (*logos*). Existen situaciones de compasión en la respuesta de una criatura frente al reclamo o frente al apuro de otra. Una visión agudizada puede explicar la fuerza motivacional, la justificación simbólica y el entendimiento social –donde la razón moral sola no alcanza– a la hora de asistir a una criatura en apuros, sin importar la causa o la culpa.<sup>415</sup> En ese caso, las normas comunes de reciprocidad que observó Peter Kropotkin en Siberia

---

<sup>414</sup> Un ejemplo del uso del sentimentalismo moderno (en particular en Hume) puede verse en Prinz, J. (2006). “*The Emotional Basis of Moral Judgements*”, *Philosophical Explorations* 9, pp. 29-43. Aquí también comienzo con el *sittlichkeit* hegeniano, o las conexiones comunitarias pequeñas y sociales, en contraste con los binarios del individualismo moderno clásico. Ontológicamente, las filosofías posthegelianas comienzan con la relacionalidad en lugar de comenzar con las propiedades y las cosas del modernismo temprano. Esa diferencia ontológica también tiene repercusiones políticas. Por ejemplo, la noción política de derecho no se opone a la propiedad o a la propiedad de uno mismo, sino, en última instancia, la libertad como pertenencia.

<sup>415</sup> El alcance y los niveles de interés ético se desarrollan para incluir agencias sin sujeto y, por ende, más allá del respeto por “el sujeto de una vida”. Regan, R. (2004). *The Case for Animal Rights*. Berkeley, University of California.

como ayuda mutua dentro de sociedades animales cooperativas se rinden frente a actos extraordinarios de generosidad o compasión no correspondida en elefantes, perros, bonobos, chimpancés y humanos hacia miembros desconocidos de su propia especie o de otra.

En resumen, los cuatro niveles de compromiso ético agencial son: (1) la transferencia de sentimientos sociales, como la risa y el miedo o el pánico de una criatura (en un nodo o un sistema) a otra (como se discute principalmente en el capítulo 3); (2) las relaciones amigables a través de la afinación intersubjetiva, que incluyen juegos cara a cara para criaturas orientadas a lo visual o mover la cola para algunos otros, y su alteración a través de la hostilidad o la evitación (capítulos 1, 2 y 3); (3) comunidades interespecies y “fenómenos grupales” en sistemas biosociales, como entornos vivos que brindan un sentido de existencia significativa u “hogar” (capítulo 1 e introducción); y (4) experiencias independientes donde las valencias éticas se dan como actos de belleza moral o como formas de compasión hacia un huérfano o un extraño (capítulo 4).

Esos niveles multifacéticos arraigan la ética del eros en la comunicación agencial y la señalización biosocial. De esa forma, esa ética interespecies crece a partir de una reinterpretación jocosa de la ética discursiva como juego proto-conversacional. Una ética comunicativa no depende de ninguna capacidad únicamente humana para generar lenguaje proposicional o

argumentos racionales. El uso de un argumento racional o un sistema de reglas, como por ejemplo exponer normas consistentes dentro de prácticas comunitarias o a través de ellas, puede contribuir a la justicia, pero también atenta con introducir una rigidez en el entrelazado de conexiones improvisadas y de correspondencias *cross-modal*, bajo reglas abstractas y, de otra forma, descontextualizadas. Esas abstracciones funcionan en las burocracias modernas, pero entorpecen la fluidez en aquellas relaciones amigables que componen los rudimentos biosociales de la vida. Los ritmos sincopados y las correspondencias melódicas –con o sin generalidades abstractas y sistemas morales basados en conceptos– proveen una fuente animada y una base epistemológica para los juicios éticos. Detrás de aquellos juicios, la cadencia de las interacciones responsoriales – el pegamento social del *ethos*– es el medio pero también, en gran medida, el fin de esa ética del *eros*.

Ya que si uno tuviera que identificar en el fraseo de la vida una especie de inesperado significado definitivo de la vida ética, su principio sin principios podría parecer menos claro en palabras humanas que en la risa del juego. A través de una variedad de especies, la risa significa la “tríada mamífera de cosquilleo, tacto y juego... en la base de nuestro ser social y emocional”.<sup>416</sup> La risa enfatiza el sentido de pertenencia, o de hogar, más que solo un lugar donde vivir para las criaturas de la diáspora del Antropoceno. En una ética moderna sentimental, las relaciones

---

<sup>416</sup> Provine, R. R. (2000). *Laughter: A Scientific Investigation*. New York, Penguin, p. 114.

podrían degenerarse en sentimientos subjetivos o simpatías desatados de la complicada matriz de la vida biosocial. Es difícil que una teoría sobre sentimientos identifique qué factores están involucrados en los devastadores significados del dolor o en los cautivadores rituales de amistad y de comunidad.<sup>417</sup> Los sentimientos pueden ser transitorios y fugaces, pero el dolor y el amor tienen historias y futuros. El amor y el dolor reales no desaparecen en el momento en que la criatura ya no los siente. Esas emociones cobran forma y sentido a través de rituales sociales (entre los elefantes, en la forma de bienvenida o de duelo, pero también de combate) y símbolos (entre algunas aves, el uso de ramitas en rituales de entierro; para el bonobo encarcelado, el vuelo de un pájaro alado hacia la libertad). Los niveles de significado biosocial y compromiso establecen relaciones horizontales de amistad y cooperación simbiótica, y preocupación por la violación de esos. Los sentimientos y emociones viscerales o cerebrales no solo son subjetivos porque abren a las criaturas hacia afuera a niveles de sentido en el mundo y del mundo. Esos sentimientos pueden culminar en experiencias enriquecedoras de belleza moral y descanso sublime o colapsar en episodios de ridículo y repulsión en una variedad de especies.

---

<sup>417</sup> Acerca de los problemas con las redes sociales, ver Deresiewicz, W. (6 de diciembre de 2009). “Faux Friendship”, *Chronicle of Higher Education*. Las redes sociales no necesariamente debilita las verdaderas amistades, sino que los contactos por la red [o social networking] pueden ser incorporados dentro de las utilidades del ser emprendedor, que es uno de los claros riesgos del neoliberalismo.

## Los cuatro niveles de la ética interespecie

Nivel 1: Sociabilidad sin sujeto

Nivel 2: Afinación intersubjetiva

Nivel 3: El sistema biosocial como un lugar habitable o un hogar

Nivel 4: La espiritualidad y compasión animal

### Análisis

#### Nivel 1: La sociabilidad sin sujeto

Las tradiciones metafísicas en los últimos pocos miles de años han afirmado que los animales y los humanos están impulsados por motivaciones no más elevadas que meros apetitos generados por el placer y el dolor fisiológicos. Sin embargo, incluso los sentimientos de una criatura que carece de límites claros de sujeto tienen un significado biosocial. Los animales sociales nacen dentro de sistemas biosociales, combinadas en la musicalidad del entorno que los rodea. Los tonos cálidos o fríos y los ritmos vigorizantes o desvigorizantes pueden ser comunicados aparte de cualquier sentido de conciencia de sí mismo dentro de una especie y entre especies. El comportamiento ético (hacia un infante o cualquier otra criatura) no requiere de la presencia de un individuo en ninguno de los lados del encuentro. Ese origen social de la subjetividad, incluso en esa primera etapa antes de cualquier evidencia de individuo o

de sujeto, desafía las teorías morales que suponen un narcisismo natural (basado en el apetito o el instinto) que podría finalmente ser manejado por la razón (racionalismo filosófico) o alienado o interrumpido por el Otro radicalmente distinto (posestructuralismo).<sup>418</sup> Las criaturas sin sujeto podrían ser

---

418 Matthew Calarlo se expresa en el enfoque levinasiano sobre el contexto de lo que él llama una “ética agnóstica”, que está abierta a criaturas que no son sujetos y que, por lo tanto, no pueden hacer un reclamo (o establecer un derecho); ver su respuesta en “*Toward an Agnostic Animal Ethics*”, en Cavalieri, *The Death of the Animal*, p. 79. La conjetura con la que comienzo aquí se diferencia en su énfasis: la ética tanto como una noción política de derechos se originan en los encuentros entre animales sociales y no como la interrupción de una criatura aislada, motivada por el apetito y el egoísmo y que concibe al otro como una alteridad radical. Sin embargo, esa postura levinasiana de hecho se acerca a caracterizar el despertar ético del protagonista narcisista en *Disgrace* de Coetzee (ver la conclusión). Pero aquí nuestro enfoque comienza con el trabajo de Donna Haraway, que es donde Calarlo termina su libro anterior, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida* (New York, Columbia University Press, 2008), pp. 148-149. Nuestro análisis aquí también se asemeja al de Callicott, J. B. (1992). “*Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again*” en *The Animal Liberation/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*, en Hargrove E. (ed.). Albany: SUNY Press, pp. 249-262. Callicott desarrolla la idea de Mary Midgley de que los humanos crean lazos sociales con otros animales en comunidades, por lo que tienen obligaciones para con ellos. Ver Midgley, M. (1983). *Animals and Why They Matter*. Dexter, MI: Thomson-Shore. Comparto que esos lazos pueden comprenderse mejor a través de la comunicación dentro de las especies y a través de ellas, pero también habría que considerar que esos lazos son la fuente, no solo de la noción humeana de empatía, sino también de una vida significativa. Con respecto a eso, utilizo una perspectiva postheideggeriana que comienza, como también analiza Calarlo, con la exposición de una criatura ante otra, en lugar de una filosofía moderna del sujeto; sin embargo, en mis niveles se representa la socialidad mucho más abajo y en afectos comunicados y, de esta forma, se diferencia del punto de partida de Levitas u otros éticos de respuesta. Para una crítica a Callicott, ver Welchman, J. (2009). “*Hume, Callicott and the Land Ethic: Problems and Prospects*”, *Journal of the Value Inquiry* 43, pp. 201-

tratadas como dignas de una consideración ética no sólo en relación con sus apetitos, sino también en relación con sus pulsiones biosociales, como tocar o lamer en una variedad de especies, importante para una vida significativa.

Compartir sentimientos provee una base para la afinación biosocial de dos formas: como lo anticipa una biofísica baradiana de partícula de onda (capítulo 2): (A) El contagio en forma de onda de una “nube de sentimientos” a través de un campo social y (B) una respuesta única de una criatura particular tipo partícula ante el sentimiento expresado de otra:

(A) Las olas de energía que propagan intensidades y sentimientos hedónicos componen formaciones significativas, que circulan como nubes de sentimientos. Ondas de miedo y desesperación o alegría pueden expandirse a través de los tipos de especies o dentro de ellos, creando una atmósfera de sentimiento

---

220.; Welchman utiliza la ética de las virtudes, que desafortunadamente subestima lo que Callicott comprende como el enfoque holístico de una ética comunitaria y lo que yo intento capturar a través de los sistemas biosociales, que culminan en el significado de un hogar. Ver también Palmer, C. (2010). *Animal Ethics in Context*. New York, Columbia University Press, pp. 51-57, para una crítica de Callicott y una ética relacional que pone énfasis las conexiones causales en lugar de las afectivas en el caso de la responsabilidad moral. Dado mi compromiso con un proyecto comunitario mayor, la comunicación basada en los afectos continúa siendo central, aunque no para la exclusión del conocimiento. En las emociones primarias y secundarias, el conocimiento está entrelazado con los sentimientos. Las interacciones causales, creo yo, adquieren un significado moral y una urgencia a partir de los lazos sociales y, por lo tanto, dependen de esas fuentes para su valencia ética.

compartido para un grupo social. La mímica de micro expresiones, como la desagradable expresión de repulsión (la expresión boquiabierta en la especie humana) o la risa (el jadeo vocal en una variedad de especies animales), puede transmitirse aparte de cualquier realización consciente o control voluntario de un cuerpo a otro.<sup>419</sup> De hecho, el contagio emocional ocurre antes del desarrollo del sujeto o el ser y, sin embargo, impone un clima y un patrón de grupo de respuesta. Las criaturas no funcionan, en este caso, como si estuvieran atadas a unidades autoorganizadas (*autopoiesis*), sino como nodos en sistemas biosociales. Esos sistemas pueden transmitir energía a través de diversas modalidades sensoriales y afectivas que se traducen de formas inciertas. Una criatura puede huir sin importar su situación porque huele el miedo en otra criatura. El sistema dentro del cual las criaturas están inmersas puede modular tonos y ritmos cargados de sentimientos u otras tecnologías biocomunicativas con estilos culturales e identidades grupales específicos. Las ballenas y las aves, por ejemplo, expresan acentos regionales en sus canciones, al igual que los humanos.<sup>420</sup>

---

<sup>419</sup> Kelly, D. (2011). *Yuck! The Nature and the Moral Significance of Disgust*. Cambridge, MIT Press, pp. 67-68. El enfoque de Kelly se basa en un conjunto de mecanismos de repulsión (contra el veneno y los parásitos) que teoriza como único para la especie humana; sin embargo, sus comentarios más generales acerca de la transmisión de la repulsión podrían aplicarse a cualquier especie que experimente ese sentimiento.

<sup>420</sup> Sobre los acentos regionales de las aves cantoras, ver BBC News, “*Birds Have Regional Accents According to Scientists*”, [www.bbc.co.uk/news/science-environment-16154490](http://www.bbc.co.uk/news/science-environment-16154490) (visitado el 2 de marzo de 2013). Para una hipótesis similar en ballenas, ver

(B) La agencia sin sujeto de criaturas simples se encuentra en la habilidad para expresar respuestas discretas y específicas (como partículas) en las interacciones con otros. Una criatura tira hacia otra, o de otra, para resistir o aceptar el sentimiento comunicado. Las afinaciones entre criaturas singulares respetan las formas únicas de estar en el mundo a través de un proceso que Daniel Stern llama correspondencia y se conecta con el arte de la sinestesia (capítulo 3). Con una mínima consciencia presubjetiva, las criaturas pueden comunicarse –ya sea emitiendo un sonido o con un gesto físico– a través de modalidades sensoriales. De esa forma, esas correspondencias no presumen capacidades para experimentar los mismos sentimientos de la misma forma imitada. Tampoco se apoyan en las mismas funciones cerebrales o la simple mímica de duplicado, sino que operan como variaciones transespecie de un “sistema de señas” basado en sentimientos.<sup>421</sup> Al igual que la correspondencia entre criaturas discretas, el señalar amplía la noción de una respuesta empática primitiva (contagio), más allá de la limitada suposición

---

Allen, J. et al. (2013). “*Network-Based Diffusion Analysis Reveals Cultural Transmission of Lobtail Feeding in Humpback Whales*”, *Science* 340, pp. 485-488.

<sup>421</sup> Aquí tomo prestado el término correctamente descriptivo de Daniel Kelly, “sentimental signaling system”, pero sin la restricción innecesaria de Kelly de la mera expresión a instancias de mero contagio emocional; ver Kelly, Yuck!, p. 68. Sin embargo, el propósito de Kelly es bastante diferente del mío. Él apunta a explicar las señales de repulsión como información útil que sirve para advertir contra venenos y parásitos, emparejado de forma única en humanos. Mi interés en este caso es poder desarrollar una ética social expansiva. Su análisis parece permitir mi uso más liberal de su frase para indicar intercambios sociales basados en sentimientos y permitir que los sentimientos tengan algunos componentes cognitivos.

engañosa de que una criatura puede experimentar (hipotéticamente, a través de “neuronas espejo”) exactamente lo mismo que vive otra. Incluso las criaturas sin sujeto pueden resonar de forma distintiva y disonante con otra en lugar de imitarse mutuamente de forma mecánica.

En criaturas más complejas, la codificación y ritualización del sistema de señalización basado en sentimientos en última instancia regula un fraseo dinámico de reciprocidad. Por ejemplo, el dar y recibir de las cosquillas entre madres humanas y madres chimpancés con sus bebés les enseña a los infantes estilos de reciprocidad en la base de los encuentros sociales de su cultura.<sup>422</sup> Esas interacciones establecen normas y expectativas sociales dentro de las especies, e incluso entre ellas. La comunicación y la codificación de las normas y expectativas sociales a través de la afinación de los sentimientos ocurren en todo el reino animal. En este nivel de vida ética, la agencia emerge antes, o independientemente, del desarrollo de un sujeto o del individuo no como una elección consciente, y, para estar seguros, no como una voluntad racional que sigue las reglas, sino como un impulso o deseo biosocial que puede ser cultivado por algunas especies a través de las expectativas sociales y las normas tácitas.

La señalización social es vital para que una criatura desarrolle lazos en sistemas agrupados y crezca. Algunas especies adoran el tacto suave o una lamida vigorosa, y sufren traumas

---

<sup>422</sup> Provine, *Laughter*, 113.

cuando carecen de esa conexión sentida.<sup>423</sup> La separación de las fuentes básicas de apego (el parentesco, las afiliaciones políticas, relaciones de largo plazo, grupos en enormes sistemas biosociales, o comunidades) puede ser una realidad en las sociedades modernas, pero cortar los lazos elementales en primates sociales, elefantes y una variedad desconocida de otras especies podría propagar un malestar que podría extenderse por generaciones. La maduración para los animales sociales resulta del trabajo de sostener y avanzar con dificultar a través de los apegos biosociales y sus complejas historias.

## **Nivel 2: El juego cara a cara y otras formas de afinación intersubjetiva**

Puede que el alma de otra criatura no se vea, pero, sin duda, se “siente”. Para los animales sociales, el individuo surge a través de la afinación afectiva. Incluso para los infantes humanos modernos y, para estar seguros, para una variedad de otros animales, la conciencia del individuo se desarrolla críticamente, no tanto al imitar reflejos o replicar mímicas como en la interacción social que puede centrarse en la cara o, para los perros, en mover la cola e inclinar la cabeza (capítulo 3). A través de la afinación afectiva, las criaturas pueden aprender acerca de las expectativas en relación a turnarse y cooperar, lo que también podría sostener formas de comunicación y comportamiento

---

<sup>423</sup> Sobre la importancia de tocar y arropar en sociedades paleolíticas, ver Diamond, P. (2013). *The World Until Yesterday*. New York: Viking, pp. 173-209.

social maduros. La risa es una señal social antigua que muestra un patrón en torno a los turnos en las interacciones y modula los lazos sociales de acuerdo a normas lúdicas de reciprocidad contra las arraigadas jerarquías sociales y relaciones predatorias. En este nivel, la risa puede pasar de ser un cosquilleo a convertirse en modos conversacionales de intercambio intersubjetivo.<sup>424</sup> Los perros que mueven la cola y los primates sin cola juegan juntos (por ejemplo, turnándose en ser el líder y, por ende, creando normas para el juego limpio) más allá de que los perros, a diferencia de los primates, no se reconocen visualmente en un espejo y, al parecer, sienten los límites de su ser y de los otros a través del olor corporal (capítulos 2 y 4).

La conciencia de uno mismo ocurre a menudo en las interacciones cara a cara para muchos mamíferos, pero las aves, los reptiles y los peces no tienen mucha expresión facial. Mientras que los animales que se guían por la vista se desarrollan a través de la interacción cara a cara, los animales con otros sentidos dominantes se relacionan a través de otras formas de interacción. Los olores o el movimiento ocular, las colas y las orejas móviles, y otros movimientos corporales también contienen una fuerza expresiva y, por lo tanto, demuestran una diversidad de lugares para el afloramiento y la conciencia de uno mismo a través de la interacción con otros. El foco filosófico del autorreconocimiento, sobre todo medido a través de procesos de imitación, esconde el

---

<sup>424</sup> Provine, *Laughter*.

papel crítico de la interacción social en la formación de un individuo.

Junto con el reconocimiento de uno mismo, los filósofos han pensado que una consciencia unificada constituye un criterio importante a la hora de determinar si una criatura tiene un sentido de sí mismo. Sin embargo, esa noción de individuo unificado, como aquel del reconocimiento de sí mismo, es interpretada estrictamente a través de ideologías modernas. Sin duda, un sentido de consciencia unificada surge en parte a través de los recuerdos personales (David Hume), pero esos recuerdos basados en los sentimientos pueden entrelazarse epigenéticamente con historias intergeneracionales, como, por ejemplo, los traumas de sus ancestros. Para elefantes y humanos, los afectos transpersonales de experiencias comunitarias e historias sociales pueden infundir una tristeza subjetiva. El alma criaturesca excede las barreras de la consciencia personal a través de afectos macro y micro biosociales, marcadores epigenéticos y herencias culturales.<sup>425</sup>

A través de las señales biosociales, las conexiones intersubjetivas pueden fomentar una variedad de modos y estilos de comportamiento ético, entre ellos, la obligación de un juego limpio entre los individuos con una conciencia visceral. Los carnívoros sociales pueden relacionarse de forma lúdica con

---

425 Jablonka, E. y Lamb, M. J. (2006). *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral and Symbolic Variation in the History of Life*. Cambridge, MIT Press.

otros que en otra circunstancia serían un alimento provechoso. Un perro cortés podría ponerse a sí mismo en desventaja y morder jugando a un humano o un burro. Un lobo confiable podría echarse de espalda y exponer un lado vulnerable en una inversión de roles. Un sentido de ecuanimidad forjado a través de patrones de reciprocidad puede producir entre compañeros de juego una ética heterotópica e igualitaria que nosotros, humanos ultrasociales, formulamos de forma abstracta o programática como regla de oro (capítulo 2). Sin embargo, un enfoque limitado sobre una regla abstracta y su implicancia rompe con el concepto no conceptual del juego limpio y la agencia espontánea que ocurre no solamente dentro del terreno de lo humano, sino también entre especies.

El reconocimiento de límites de conducta en el cultivo de la cooperación social ocurre en algunas sociedades animales junto con rituales de arrepentimiento, perdón y reconciliación. Esa ética social restaurativa también puede haber evolucionado de la conducta lúdica. La risa o una expresión lúdica pueden señalar una intención de juego, donde la fuerza contagiosa de cordialidad se extiende a los compañeros de juego.<sup>426</sup> El juego

---

426 Para un repaso de las obras sobre la risa como una señal de que los animales no están en peligro y de no agresión, ver Hurley, M. M. et al. (2011). *Inside Jokes: Using Human yo Reverse-Engineer the Brain*. Cambridge, MIT Press, pp. 259-263. Los autores suponen que hacer cosquillas y el perseguirse funcionan como un proto-humor en las especies sin teoría de la mente, y que el humor en nuestros ancestros es coextensible con el juego. Basándonos en la teoría del humor, agregamos que la ironía sobre uno mismo (o el aleccionamiento propio de la inclinación en juego y el “admitir los errores”)

puede suspender momentáneamente las disputas competitivas o sexuales o las alianzas políticas establecidas y abrir rumbos alternativos de alianza y compañerismo. Aun así, a través de ese juego, pueden desarrollarse no solo la risa y el humor, sino también normas sociales de solidaridad. El carnívoro social que muerde demasiado fuerte queda abochornado, lo que sugiere un origen de una situación para el ridículo o “una sátira de la mordedura”. El carnívoro, entonces, podrá bajar la cabeza para pedir perdón y volver a jugar. Un perro adulto también podría morder a un cachorro para enseñarle buenos modales. La absolución y la reconciliación (como perdón mutuo) pueden sanar una ruptura relacional que se siente en comunidad.<sup>427</sup> Esa función podría explicar rituales de reconciliación con una tercera persona, como se observa entre los chimpancés.<sup>428</sup> Sería difícil imaginar a un individuo mediando entre otros dos individuos a

menos que el conflicto entre ellos tuviera una seria repercusión en todo el grupo social. En ese contexto, el crimen que avergüenza o humilla a otros (la arrogancia) constituye una ruptura relacional que exige una enmienda simbólica y material a la comunidad (no una mera modificación de carácter y, sin lugar a dudas, tampoco el simple castigo, como se ha institucionalizado en las prisiones modernas) para recuperar las condiciones de la solidaridad como ayuda mutua. Estamos familiarizados con esas escenas de sanación, tal vez en nuestra vida, pero básicamente en los “finales felices” del arte cómico. Por el contrario, abochornar a alguien implacable o un crimen imperdonable puede infectar un entorno social, y así enfermar a una sociedad y, trágicamente, transmitir las repercusiones por generaciones. Los códigos de un ethos biosocial, cultivado a través del juego cómico y violado en trágica ruptura, puede ser sistematizado en teorías morales con un conjunto de reglas y leyes universales. Sin embargo, la teoría moral sistemática se arriesga a pasar por alto el intercambio comunicativo, cargado de sentimientos, que forma el terreno inspirador e inteligente para la respuesta y la responsabilidad mutuas y, como consecuencia, los rituales de absolución y reconciliación podrían desvanecerse como remanentes de la política premoderna. Las teorías morales modernas también omiten el significado del ethos biosocial como un hábitat u hogar.

---

también es una parte esencial tanto del juego como del humor, además de la ética social (ver capítulo 4). Mi proyecto no se enfoca en un modelo basado en la información, sino en una construcción comunitaria.

<sup>427</sup> Para estos temas de absolución y reconciliación interpretados dentro de un marco kantiano, en lugar de hacerlo según las culturas antiguas, ver Radzik, L. (2009). *Making Amends*. Oxford: Oxford University Press. Las antiguas referencias a la tragedia y la comedia intentan captar la importancia comunal y secular de los lazos sociales, las relaciones y la violación de estos. En lugar de la autonomía y la elección o el juicio racional kantianos, el eros como la heteronomía es central. Los lazos sociales pasan del fondo al frente en este análisis filosófico, al igual que lo hacen en el teatro cómico y el drama. Sobre el valor evolutivo de la absolución en el contexto de las interacciones entre humanos y elefantes, ver Bradshaw, G. A. (2009). *Elephants on the Edge*. New Haven: Yale University Press, capítulo 8, pp. 129-146.

<sup>428</sup> Malini Suchak, comunicaciones por correo electrónico, 15 de mayo de 2013.



### Nivel 3: El sistema biosocial como un lugar habitable o un hogar

El sentido de pertenencia a una comunidad, o lo que se entiende en términos generales como un grupo dentro de un sistema biosocial, como un paisaje vivo, introduce un tercer nivel en la vida ética. Básicamente, las alianzas entre múltiples especies y no entre individuos atestados de principios podrían ser el espacio para las expectativas y las limitaciones sociales. La ética griega presocrática y la africana antigua advierten sobre el crimen como el sobrepaso de los límites, y amenazan al ofensor con el destierro o el aislamiento. Esa antigua noción de justicia comunitaria invoca aspectos de lo que está en juego para un ethos biosocial y algunos de sus participantes. Los animales sociales viven y respiran en sistemas agrupados que transmiten niveles de significado e intención subjetiva. Los sistemas de múltiples especies requieren de habilidad en las relaciones amistosas y de reconocimiento de distintos nichos entre los habitantes locales para evitar el conflicto y sobrevivir la adversidad por medio de una conexión significativa. Aquellos que violen los límites o, de otra forma, alteren las expectativas sociales podrían provocar la manifestación de un descontento, y ese sentido de ecuanimidad se mantiene en encuentros entre especies. En la cultura oromo, las ceremonias de reconciliación entre especies brindan un acuerdo pacífico y lugares de refugio sagrados para los babuinos y humanos que compiten por los mismos recursos alimenticios (capítulo 4). Los peligros para las

comunidades pueden surgir de individuos o de funciones de sistemas. Los gradientes biosociales pronunciadamente verticales (entre ellos, las burocracias modernas, como los sistemas educativos carcelarios neoliberales o las granjas industriales y los laboratorios de investigación con animales) deforman la fibra social antes de que ocurra cualquier decisión moral gobernada por la ley o cualquier relación negociada entre individuos. Ese sistema deformado es el hogar, y sus disturbios e injusticias pueden reverberar en forma de traumas pan-psíquicos.

Los elefantes del Parque Nacional de la reina Isabel en Uganda son prueba del deseo imperioso de un hogar por medio de los traumáticos síntomas de su destrucción (introducción).<sup>429</sup> La necesidad de generar relaciones fuertes en una red íntima de solidaridad no se justifica en el cuidado diligente dado al animal, más o menos un par de amigos, en una jaula o un zoológico. Los lazos sociales se entretajan no solo entre compañeros, sino, de forma aún más profunda, en un campo afectivo estructurado a través de matrices bioculturales de significado transmitido. Es decir que la primera palabra humana registrada para libertad, traducida como “madre”, parece señalar un anhelo entre antiguos deudores explotados como trabajadores esclavos para ese campo afectivo.<sup>430</sup> La ruptura en las relaciones comunitarias

<sup>429</sup> Un análisis neurobiológico del entrecruzamiento del individuo en un entorno se desarrolla en Wexler, B. E. (2006). *Brain and Culture*. Cambridge: MIT Press, sobre todo en la parte 2, 139ff.

<sup>430</sup> Ver Braeber, D. (2011). *The First 5,000 Years*. Brooklyn, NY: Melville House, p. 65, en el que Graeber asegura que la palabra sumeria amargi es la primera palabra que significa

puede pasar de generación en generación como si fuera a habitar un paisaje embrujado (como se cuenta en la novela *Beloved* de Toni Morrison y en el emotivo estudio de G.A. Bradshaw, *Elephants on the Edge*). El trauma intergeneracional puede transmitirse a través de la expresión de genes, como por ejemplo, epigenéticamente, plegando la historia quebrada en el sistema biosocial y en el perforado significado de hogar (introducción).

#### Nivel 4: Espiritualidad y compasión animal

Los encuentros trascendentes en tiempos y momentos sagrados son poco frecuentes, pero ocurren en múltiples especies como un acontecimiento vertical de ánimo extático o tranquilidad realizada (capítulo 4). Los sentimientos aumentados o los estados psíquicos aflojan las barreras de la subjetividad habitual, con sus particulares agregados, y se despliegan experiencias “oceánicas” u holísticas de inmersión en la vida y sus energías revitalizantes. El otro extremo del vector vertical, la repulsión también se propaga a lo largo de regiones del reino animal. Las respuestas biosociales a un nicho o cultura local moldean la repulsión como una expresión de una evaluación ética. De manera similar, el sentido de lo puro y de lo elevado, para las criaturas sociales, puede tomar un tono ético. Ese estado iluminado se muestra en la belleza moral de la situación

---

libertad de la que se tiene registro, y que significa literalmente “regresar a la madre”, presuntamente el regreso al hogar de los deudores convertidos en esclavos en el establecimiento de los primeros estados gobierno hace unos 5.000 años.

inesperada de un macho alfa adoptando un huérfano, en las ceremonias de absolución y reconciliación en las comunidades oromo, y en los actos de consuelo entre primates proferidos por un tercero. A esta altura, ese sentido elevado manifiesta sublime compasión (ágape) hacia un extraño. Los mamíferos pueden no solo proteger a los más vulnerables entre los suyos; al menos, en el caso de algunos primates, la buena voluntad puede extenderse más allá de lo esperable por la recompensa del apego comunitario y reciprocidad al preocuparse por un forastero.<sup>431</sup> La compasión es el “corazón ético” de la ética de respuesta y las teorías morales de altruismo. En nuestra reinterpretación interespecífica, la compasión se entiende como una dimensión vertical de una ética agencial, afectiva y comunal de varias capas.<sup>432</sup> Esa ética de compasión –que es desarrollada sistemáticamente en la noción de “supererogatorio” de Kant y lo “hiperbólico” de Derrida– suspende el juicio moral común o la expectativa social y expande el sentimiento de pertenencia más allá de los apegos sociales e identidades normales.

La compasión, por más rara que sea, cuestiona la oposición binaria de humano versus animal de forma completa. La belleza moral de la generosidad y la paz cósmica vislumbrada

---

<sup>431</sup> De Wall, F. (2013). *The Bonobo and the Atheist*. New York: Norton, p. 78. Malini Suchak demuestra que los monos capuchinos, por ejemplo, muestran acciones que consideran al otro como individuos ajenos al grupo, en su disertación, “Chimpanzees Cooperate in a Competitive World” (Emory University, 2013).

<sup>432</sup> Oliver, K. (2009). *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*. New York: Columbia University Press, p. 18.

en el sublime registro de la compasión reduce el ego y deshincha las jerarquías sociales habituales, a la vez que disipa las energías y los ánimos negativos.<sup>433</sup> La absolución, aparentemente exhibida en elefantes jóvenes cuando se esfuerzan por sanar un quiebre en la relación con los humanos luego de una transgresión, puede tener, para esos elefantes, un elemento espiritual además de comunitario.<sup>434</sup> La absolución, cuando es mutua y conciliatoria, amplía la promesa de evitar continuos ciclos de violencia y tragedias futuras. Los gestos de arrepentimiento (la reverencia en el juego de los perros o la mirada de remordimiento más que una sonrisa en los humanos) generan el perdón, pero se necesitarían más que estos gestos para comenzar el proceso de sanación en situaciones extremas. A veces, algún nivel de venganza punitiva se convierte en una parte inevitable del proceso catártico para nosotros, animales. Sin embargo, la venganza se intensifica fácilmente hacia la destrucción mutua si no se la restringe y se la recalifica en energía positiva y afecto mediante técnicas y rituales sociales que nosotros, modernos, conocemos especial y tristemente de las artes de la comedia. La responsabilidad es, como nosotros mismos, una empresa colectiva.

En el registro más sublime, un sentimiento oceánico – logrado mediante gestos repetitivos, ejercicios de respiración o

rituales sociales que permitan una pausa de las actividades cotidianas y las normas sociales– puede generar un sentimiento agrandado de pertenencia. Las experiencias místicas que surgen de agencias revigorizantes y energías en el mundo de la vida renuevan la promesa de una tierra individual y un sentido agrandado de hogar o lo que Lynn Margulis y Dorion Sagan se atrevieron a llamar Gaia (capítulo 2), y lo que Bárbara Smuts pudo haber divisado en el shanga babuino (capítulo 4).

Este modelo de ética de cuatro niveles implica la afinación afectiva en relaciones horizontales y culmina en una experiencia iluminada de paz terrenal. Esas capas de compromiso imponen energías de agencia y cordialidad que los humanos entienden a través de la búsqueda de romance y eros cómico, antiguos niveles políticos de emancipación, y del igualitarismo subversivo del carnaval (capítulo 2).

La risa provocada por el cosquilleo de los roedores, los juegos lúdicos de amistad entre depredadores y sus supuestas víctimas, la burla de los chimpancés a los machos alfa o la mágica promesa de un “mundo verde” entre babuinos que descansan junto a un arroyo: esos ensueños cómicos ofrecen una percepción especulativa para el florecimiento entre especies (*eudaimonia*). El arte de la ética reside en el último análisis inanalizable... es un

---

<sup>433</sup> Esta búsqueda por la paz cósmica replica el concepto de “justicia cósmica” de Gary Steiner; ver su texto *Animals and the Limits of Postmodernism* (New York: Columbia University Press, 2013) 175ff.

<sup>434</sup> Bradshaw, *Elephants on the Edge*, pp. 129-146.

don.<sup>435</sup> Ese don en su fuerza regenerativa ofrece una alternativa al compadecimiento de J.S. Mill frente a los placeres inferiores del cerdo y el pobre diablo que jamás conocerá la vida superior de la razón. La razón no puede más que juzgar. El eros es un festival.<sup>436</sup>

## Reflexiones críticas y un sueño

Solo en las sociedades humanas de gran escala –donde las reglas impersonales y el modernismo atomístico reemplazan al antiguo comunitarismo anárquico transespecífico como el único campo de la ética– los intercambios sociales adquieren una función racionalista o calculadora y el egoísmo irresoluble versus las dicotomías del altruismo interrumpen en la esfera pública. Como sugiere Jared Diamond, los elementos de las teorías morales modernas proliferan en el contexto donde los individuos viven como extraños, debido a que los lazos de obligación son determinados de forma abstracta por las instituciones y la burocracia.<sup>437</sup> Aun así, incluso en las naciones-estados modernas, focos de un ocasional ethos de pequeñas comunidades sustentan redes sociales que, de otra forma, quedan dispersas en poblaciones urbanas hipermóviles y conectadas

electrónicamente. Los códigos del encuentro lúdico y la ayuda mutua sobreviven en el entorno abstractamente global y urbano del neoliberalismo y conjuran un ideal alternativo.

Sin embargo, las desigualdades han aumentado geométricamente a medida que las sociedades de cazadores-recolectores han cedido ante la tecnología y los sistemas de comunicación de la agricultura a gran escala, los centros urbanos, la Revolución Industrial y el capital global financiero. Las desigualdades del antropoceno exacerban las tensiones entre grupos y especies. Sin duda, las criaturas sociales se organizan típicamente a lo largo de vectores sociales de rango y estatus dentro de cada especie y a través de estas, y esas jerarquías sociales y las alianzas que mantienen curvan el campo social de las sociedades animales. En el mundo abundan los depredadores.<sup>438</sup> Sin embargo, el depredador humano ha ganado avances tecnológicos extremos y ha creado sociedades virtuales y reales independientes de cualquier ética confiable.<sup>439</sup> Las éticas de sociedades de pequeña escala se asemejan más a una fantasía paleolítica que a un terreno sustentable para el individuo

<sup>435</sup> Sobre el “don” de las bromas y el arte “inanalizables”, ver Hurley et. al, *Inside Jokes*, p. 277.

<sup>436</sup> Sobre eros como un festival o una celebración original de sociabilidad, ver Willett, C. (1995). *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*. New York: Routledge, pp. 31-47, que ofrece una interpretación de la observación de Enrique Dussel, “la proximidad es un festival”, en su obra *Philosophy of Liberation* (Maryknoll, NY: Orbis, 1985), p. 17.

<sup>437</sup> Diamond, *The World Until Yesterday*, 92ff.

<sup>438</sup> Incluso los bonobos del estilo “hagamos el amor, no la guerra” son depredadores de otros primates. Ver el reporte con los comentarios de Gottfried Hohmann y Bárbara Fruth en David Quammen, “*The Left Bank Ape: An Exclusive Look at Bonobús*”, National Geographic, marzo de 2013, <http://ngm.nationalgeo-graphic.com/2013/03/125-bonobos/quammen-text>

<sup>439</sup> Para Jane Goodall sobre las ventajas técnicas y lingüísticas de los humanos, ver Goodall, “*What Separates Us from the Chimpanzees?*”, l.

moderno. Las reglas morales abstractas construidas para relacionar lo irrelacionable requieren la ejecución de aparatos burocráticos y gubernamentales, no las caprichosas limitaciones de las pequeñas comunidades y el juego social. Incluso el sociópata, despojado de sentimientos morales como la vergüenza y la culpa, puede funcionar dentro del contexto de la razón burocrática.<sup>440</sup> No sorprende, entonces, que la razón moral venga siendo utilizada por nuestra especie depredadora para justificar los gradientes sociales hasta el punto de la miseria social y el genocidio. Los pedidos sentimentales en nombre del bienestar animal ofrecen cierto alivio y reforma, pero no extienden fácilmente la preocupación más allá del trato digno de aquellas mascotas infantilizadas o primos primates que buscan formas ordinarias de solidaridad. Sin embargo, las teorías morales modernas emergen de una ética de solidaridad y ayuda mutua más antigua que continúa inspirando movimientos sociales y que puede, de hecho, atravesar líneas de especies. El objetivo de este libro es reforzar aquellos movimientos poniendo en primer plano las capas de afinación social y agencia ética dentro de las especies y a través de estas.

La compasión por los extraños puede resultar extraña para los humanos u otros animales y no es el pilar típico de una ética interespecies. Habitualmente, los animales sociales se ocupan de

---

<sup>440</sup> Blair, R. J. R., Colledge, E., Murray L. y Mitchell, D. G. (2001). “A Selective Impairment in the Processing of Sad and Fearful Expressions in Children with Psychopathic Tendencies”, *Journal of Abnormal Child Psychology* 21, pp. 491-498.

su familia y de los suyos, construyen alianzas políticas, amenazan con herir a sus enemigos e ignoran a otros. Sin embargo, las crecientes desigualdades del neoliberalismo que son alimentadas, si se quiere, por un gen fáustico, y que amenazan con una extinción masiva generan que algunos se pregunten, junto a David Graeber, si “hace tiempo que no estamos para el Jubileo”. “El Jubileo” se refiere a los antiguos carnavales, en los que los sirvientes y los esclavos cambiaban los roles con sus patrones, las deudas a las poderosas elites eran perdonadas y todos reclamaban libertad de la servidumbre y el regreso al hogar.<sup>441</sup> ¿Por qué no tomar el Jubileo nuevamente como el momento culminante de la ética, pero esta vez, entre especies?<sup>442</sup> ¿Pueden los actos de compasión entre las especies darnos un extraño destello de paz cósmica? ¿Qué otro sueño?

Sin embargo, la depredación y la muerte están atadas al entramado de la vida y dejan las preguntas difíciles sin resolver. ¿Cómo deberíamos lidiar con los momentos en los que golpean la muerte, la tragedia y la desgracia imperdonable? ¿Cómo respondemos ante la violación y la destrucción cuando los dioses están muertos, las aguas se han secado y la risa de la vida ya no parece importar? El coda se vuelve hacia un momento de quiebre

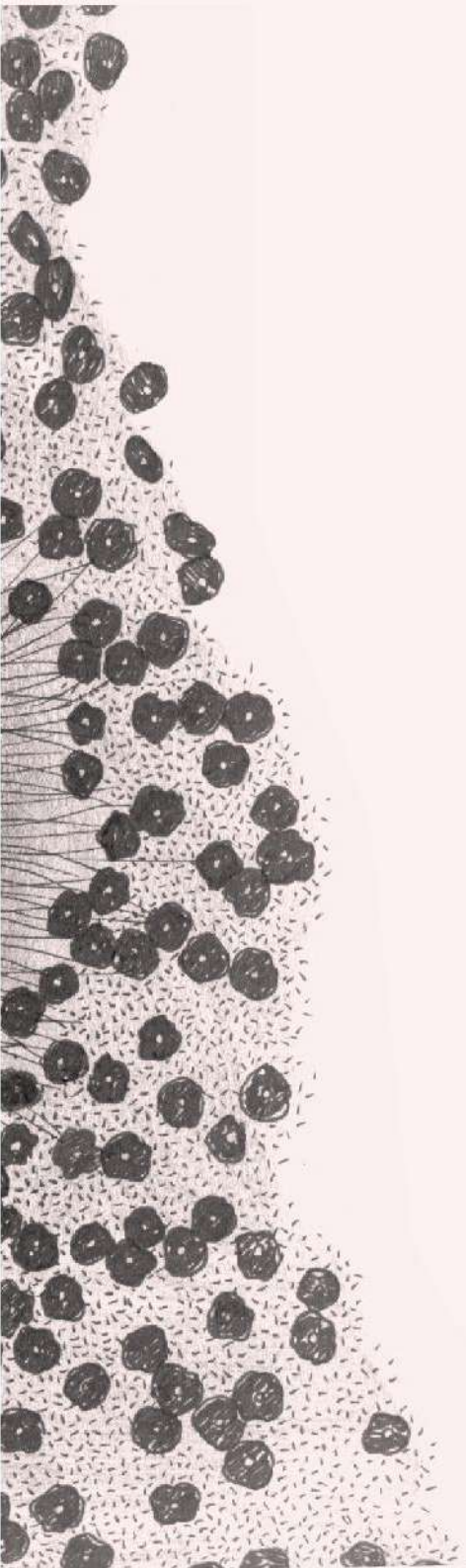
---

<sup>441</sup> Ver Graeber, *The First 5,000 Years*, p. 390.

<sup>442</sup> El libro para niños de Patrick McDonnell sobre una joven Jane Goodall que bautiza a su chimpancé de juguete, símbolo de la maravilla de la naturaleza, y su sueño de “vivir con los animales y ayudarlos”, *Jubilee. Me... Jane* (New York: Little, Brown, 2011). Gracias a Megan Craig por esta referencia.

cuando el mundo amenaza con perder su significado y expone la vida desnuda al frío exilio del absurdo. El novelista J. M. Coetzee retrata una escena de sufrimiento vacío en su novela *Disgrace*. Desde los crudos bordes de la absurda existencia, la novela nos muestra humanos y perros, similares y unidos, en busca de algún mínimo sentido de conectividad recuperada. Tal vez la violencia profundamente arraigada de nuestro mundo, como la que se encuentra en la narrativa de Coetzee, niega cualquier posibilidad sostenida de un mundo verde y en paz. El fuerte sufrimiento amenaza con cerrar los caminos hacia el perdón, la salvación o la gracia. Pero una extraña escena final en la novela de Coetzee habla de la urgencia de un llamado a la gracia de una criatura desconectada por otra. Esa urgencia se expresa a través de una triste nota musical que se apoya en la necesidad implacable de apego y pertenencia a través de una súplica a un extraño. En esa despojada afinación musical, con su mínimo sublime, se regeneran manojos de significado que dan vida, resistiendo contra la marcha entrópica del tiempo y su absurdo incansable.

Incluso, en el ocaso de la desesperación, olas de risa y música tejen pliegues necesarios contra el desencadenamiento de la desintegración y la oscuridad final. A través de las especies, esos momentos de gracia ofrecen una respuesta a un impulso erótico que podría ser escuchado en la voz de un huérfano o un extraño... o, como insiste la sombría narrativa de Coetzee, en un perro de tres patas cualquiera.



**CODA,  
O LA CANCIÓN  
DEL HOMBRE PERRO**

**El luto en desgracia, de j.M. Coetzee**

*Quizás eso es lo que debo aprender a aceptar. Para empezar desde cero.  
Sin nada... Sí, como un perro...  
Bueno, ahora él (el padre de Lucy) se ha convertido en un hombre-perro.  
J.M. Coetzee, *Disgrace**

## La vida en común en Sudáfrica

Gayatri Spivak califica la novela *Desgracia*, del autor sudafricano J.M. Coetzee, como un texto poscolonial ejemplar por su rechazo a imponer una voz al subalterno<sup>443</sup>. Este elogio por parte de uno de los mayores teóricos poscoloniales es insólito, dado que esta novela ha sido condenada por el Congreso Nacional Africano por su aparentemente descarada representación racista de los hombres negros como violadores de mujeres blancas<sup>444</sup>. No obstante, Spivak tiene en mente un Otro que no remite a los africanos negros representados como perros,

es más, tampoco se refiere a los perros que abundan en la novela, sino a Lucy, la hija blanca del protagonista. Después de una brutal violación, la hija embarazada decide quedarse con el niño y acepta ser la tercera esposa de un hombre que protege a uno de sus violadores como parte de su familia. La respuesta de la hija a la violación deja al protagonista, y probablemente también al lector, totalmente desconcertados. El protagonista cree comprender los motivos de los violadores de su hija. Es capaz de imaginar el aspecto de estos hombres mientras se acercaban a su hija después de haber matado a sus perros guardianes: "Entretanto, los hombres bebían de su miedo, [...] hacían todo lo posible por [...] acrecentar su terror. «¡Llama a tus perros! -le gritaron a la cara-. [...] ¿Ah, que no hay perros? ¡Pues vamos a enseñarte cómo son los perros!»". Él sospecha que los deseos de estos hombres —hombres negros a los que en ocasiones representa como perros— no son diferentes de algunos aspectos de sí mismo. Es más, el protagonista se ve a sí mismo como un depredador en las libertades sexuales que se toma regularmente con mujeres más jóvenes. "[S]i se concentra, si se pierde, puede estar allí, puede ser los hombres [...]". La cuestión es si este protagonista masculino, que es capaz de imaginar el placer de la violación salvaje, tiene a su alcance ponerse en la piel de la mujer ("La cuestión es otra: ¿está a su alcance ser la mujer?")<sup>445</sup>.

<sup>443</sup> Spivak, G.C. (2002). "Ethics and politics in Tagore, Coetzee, and Certain Scenes of Teaching". *Diacritics*, 32, pp. 17-31.

<sup>444</sup> Para consultar sobre este asunto, véase Atwell, D. (2002). "Race in Disgrace". *Interventions*, 4, pp. 321-30.

<sup>445</sup> Coetzee, J.M. (2003). *Desgracia*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 200.



Para mí, sin embargo, quizás como lectora femenina de la novela, la cuestión es incluso distinta, en cierto modo. La potencia ética de la novela es tan enigmática que no sólo es difícil comprender la decisión de la hija (una decisión que ella considera de buena madre y buena persona), sino que es aún más difícil entender la naturaleza y el fundamento de la transformación ética que sufre el protagonista central. De hecho, yo diría que el subalterno principal de esta novela poscolonial es el propio protagonista, al menos si por subalterno entendemos un personaje que es opaco y cuyo sufrimiento y transformación ética se resisten a los términos de nuestro entendimiento.

Sin embargo, el protagonista no es un subalterno en sentido político, claramente. Al contrario, como profesor blanco de literatura inglesa que casualmente utiliza sexualmente a mujeres jóvenes de color en la novela, y que muestra poco interés por sus estudiantes y la docencia, excepto como una oportunidad para beneficiarse a sí mismo, representa aspectos de lo que podríamos denominar mentalidad colonial. En el contexto de la novela, esta mentalidad está conectada a una cadena de transgresiones que van desde el uso sexual casual de mujeres de piel oscura y la explotación económica de África por parte de los colonizadores europeos, hasta el maltrato animal. En lugar de motivar al lector a juzgar moralmente esta mentalidad o a su protagonista, la narración nos presenta a través del personaje central una transformación ética tan rara como extrañamente convincente.

Mediante el trato hacia los animales, la novela nos plantea un ejemplo de la facilidad con la que los humanos explotan a otros para su propio beneficio. Coetzee recurre frecuentemente en sus discursos y escritos literarios a las analogías entre la industria ganadera y el genocidio del Holocausto. En *Desgracia* también emplea esta comparación, puede que para exponer el origen de la mentalidad colonial mediante la problematización de la relación humano-animal. Consideremos la trayectoria de la narración. La novela comienza con un hombre que expresa su falta de consideración ética hacia los otros, humanos o animales, y quien, sin ser un vicioso, representa sus propios deseos a través del imaginario animal, habitualmente el depredador y la presa. La depredación amoral parece ser presentada como la norma en la conducta humana y animal. A medida que avanza la novela, el protagonista comienza a establecer lazos con animales aleatorios:

Parece haberse creado un vínculo entre él y las dos ovejas persas [el nombre denomina una raza ovina usada para banquetes] [...]. No se trata de un vínculo de afecto. Ni siquiera se trata de un vínculo que lo una a esas dos ovejas en concreto, a las que ni siquiera sabría distinguir en medio de un rebaño en un prado. No obstante, de pronto y sin motivo alguno, su suerte tiene importancia para él<sup>446</sup>.

---

<sup>446</sup> Ibid., p. 158.

Al final de la novela, el exprofesor universitario se ofrece como voluntario para asistir a la veterinaria (amiga de su hija) en la eutanasia de animales abandonados en su clínica. El único motivo declarado que explique esta extraña conducta es su voluntad de convertirse en una buena persona.

Se trata de una novela cautivadora con una potencia ética que no puede ser explicada por ninguna teoría moral conocida. En el momento de la novela en el que el protagonista declara que su único objetivo es ser una buena persona, la actitud de este exsensualista parece dar un giro hacia lo que un talante nietzscheano denominaría un ascetismo kantiano<sup>447</sup>. Es bien conocido que Kant sostuvo que los humanos debían tratar bien a los animales, pero no por su propio bien, ni por el bien de la felicidad de todos, sino por ser una buena persona. El agente moral se distancia del animal por medio de una razón moral sublime, fuente de la ley moral. Desde esta perspectiva, sólo los humanos merecen de respeto por su propio bien. No obstante, aunque haya pasajes claramente kantianos en la narración, ni el respeto a sí mismo ni la ley racional pueden capturar la potencia ética de la bizarra tarea que este peculiar personaje decide asignarse: insiste en acompañar a los perros sacrificados desde la clínica hasta el incinerador, para asegurarse de que los cadáveres

no se maltraten cuando son colocados en la cinta transportadora. Esta preocupación por el cadáver del animal oscila en algún punto entre lo sublime y lo ridículo, o lo absurdo.

Sea cual sea la extraña pero cautivadora potencia ética de la novela, ningún literato contemporáneo ha recibido tanta atención por parte de los filósofos estadounidenses como Coetzee. Y gran parte de este interés se centra en el problema de cómo deben ser tratados los animales por parte de los seres humanos. Aún así, para muchos lectores no está claro si la distorsionada posición ética de la novela abre nuevos horizontes éticos o simplemente perturba las perspectivas convencionales. Es posible que el Congreso Nacional Africano tuviera razón al señalar que una vez más los hombres negros son retratados como violadores y animales. Pero, sin embargo, estas imágenes de los africanos negros se desarrollan en una narrativa que expone sutilmente la persistencia de la mentalidad colonial en Sudáfrica y establece las bases para transformar esta mentalidad allí donde esta se pasa por alto más fácilmente, esto es, en la relación entre los seres humanos y otros animales. La novela perturba definitivamente los paradigmas éticos modernos. Pero ¿cuál es la fuente de su potencia conmovedora? Al final de la novela se muestran, fugaz y sugerentemente, elementos de la justicia comunal ubuntu, en la conexión entre el perro y el protagonista

<sup>447</sup> Véase Nietzsche, F. (1956). "Third Essay: What Do Ascetic Ideals Mean?". En *Genealogy of Morals en Golfing, F., The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals* (pp. 231-299). Nueva York: Doubleday.

humano<sup>448</sup>. Es aquí donde la novela pasa de una estética de la alteridad a una ética de llamada y respuesta. El final nos deja reflexionando más allá del sentimiento moderno, de la razón y de la gracia personal cristiana. Nos deja en plena búsqueda del sentido de la justicia como sufrimiento compartido, como reconciliación, como hogar. La característica más relevante de ubuntu es la inclusión dentro de lo comunal de los ancestros. ¿Cuán lejos llega esta extensión en la transformadora novela de Coetzee? Los humanos han coevolucionado con otras especies. ¿Puede un perro considerarse un ancestro también?

## Contexto histórico de la novela

Conocer el trasfondo histórico del colonialismo en Sudáfrica ayuda a comprender las relaciones de poder en la novela y de su crítica potencia ética. El historiador Clifton Crais analiza el colonialismo a partir de dos fases principales, que implican la imposición de un sistema de trabajo coercitivo por parte de los

---

<sup>448</sup> Sobre la justicia ubuntu, véase Nagel, M. (2013). “*An Ubuntu Ethic of Punishment*”. En Nagel M. y Nocella, A. J., *The End of Prisons* (pp.177-186). Ámsterdam: Rodopi. Nagel subraya las dificultades de la ética ubuntu, incluyendo sus aspectos especistas y patriarcales, y advierte de los riesgos de idealizarla. Mi objetivo es reorientar su comunitarismo más allá del especismo, ofreciendo así, tal y como Nagel recomienda, al menos un uso correctivo. Nagel menciona el énfasis de la ética ubuntu en la restitución frente a la venganza y el castigo, así como su relevancia histórica para la formación y justificación del componente más prometedor de la ética africana, la Comisión para la Verdad y la Reconciliación. Tal y como sostiene Nagel, en un contexto de tanta desigualdad como el contexto neoliberal y neocolonial es necesario un componente restaurativo y transformacional de la justicia.

Europeos blancos sobre dos grupos de etnia negra en el sur de África, los khoikhoi y los xhosa, estos últimos más insumisos y asentados en Cabo Oriental<sup>449</sup>. El traspaso de poder colonial de la mercantilista Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales a su homóloga británica, más industrializadora y expansiva, a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX, alteró tanto la economía como el sistema de pensamiento del colonizador y del colonizado. Los británicos abolieron la esclavitud practicada por los afrikáners de habla holandesa y reemplazaron aquel espectáculo premoderno de exceso y servidumbre por un capitalismo de raza, basado este último en formas de coerción menos visibles y más estratégicamente racionales. Así lo explica Crais:

El discurso colonial del negro como Otro mostró poco a poco el importante cambio que estaba teniendo lugar en la composición y la conducta del estado colonial. El estado, con menor interés en la imposición de castigos, comenzó a dedicarse a las instituciones orientadas a la transformación del mismo carácter interior del individuo. Como parte de un gran cambio en el modo en el que se ejercía el poder, el castigo empezó a interiorizarse progresivamente. Las incontrolables prisiones se sustituyeron

---

<sup>449</sup> Para leer más sobre la historia de las fronteras y la raza en la Sudáfrica de la supremacía blanca, véase Crais, C.C. (1992). *The Making of the Colonial Order: White Supremacy and Black Resistance in the Eastern Cape, 1770-1865*. Johannesburgo: Witwaterstrand University Press.

sistemáticamente por construcciones más eficientes, dirigidas a la reforma y al control<sup>450</sup>\*<sup>451</sup>.

El análisis foucaultiano de Crais yuxtapone dos sistemas de poder: 1) por parte de los británicos, el ejercicio utilitarista de la ingeniería social a partir de la racionalización burocrática al servicio del crecimiento capitalista; y 2) las formas precapitalistas de servidumbre y esclavitud instigadas por sus predecesores continentales. De estas dos fases de colonización se han desarrollado dos sistemas de pensamiento diferentes, dos mentalidades coloniales, una británica y moderna y otra continental y opuesta a las actitudes modernas. El sistema moderno trajo consigo el racismo científico, mientras que el sistema anterior sostuvo un tipo de racismo cultural en Sudáfrica hasta bien entrado el siglo XIX. Ambos sistemas siguen ejerciendo una fuerza continua en la cultura contemporánea sudafricana y en la novela.

## Más allá del bien y del mal

Al mismo tiempo que da clases en una moderna universidad británica en una Ciudad del Cabo posapartheid, el protagonista de *Desgracia* idealiza un tipo de privilegios más antiguo, asociado a la primera ola de la colonización. Esta actitud romántica y

antimoderna del protagonista lo distancia de su universidad y de las modernas formas de poder que, aunque introducidas por los británicos, se han venido intensificando con el desplazamiento de las anteriores formas de expansión capitalista, en favor de la globalización neoliberal. Al principio de la novela, el protagonista describe sus relaciones sexuales con jóvenes mujeres mediante la imagen de una serpiente en un jardín. Tanto la imagen de la serpiente como la del jardín son importantes para la comprensión de la noción de poder en la novela. La metáfora del jardín hace referencia a la imagen de la Sudáfrica precolonial que atrajo a los europeos y es empleada para retratar la ingenuidad y la falta de agencia de las mujeres a las que seduce el protagonista. La serpiente pertenece a una categoría de imágenes asociadas a Lucifer, la figura homenajeadada en el poema de Lord Byron que fascina al protagonista. Coetzee describe a Lucifer de la siguiente manera: "Pudo en ocasiones renunciar a su bien por el bien ajeno, [...] [por] alguna extraña perversión del pensamiento"<sup>452</sup>. Su orgullo puede conducirle directamente al crimen. Esta figura situada más allá del bien y del mal refleja un aspecto de la mentalidad retrógrada premoderna, el Superhombre, aquel que presume de que el Otro existe para su conquista, tanto si este Otro se refiere a África como si se refiere a las mujeres hermosas. No obstante, según esta noble mentalidad, esta figura puede, por cualquier razón, ejercer su poder o privilegio con generosidad, pero no debido a ninguna ley, norma o cualquier otra fuente de

---

<sup>450</sup> N. de la T. La traducción es mía.

<sup>451</sup> Ibid., pp. 126-127.

---

<sup>452</sup> Coetzee, J.M. (2003). *Desgracia*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 43.

obligación moral. Una figura posmoral y distorsionada como esta puede aspirar, en resumen, a ser una buena persona. Pero esta aspiración no tiene nada que ver con la obligación moral convencional. El protagonista traiciona el sentido del derecho de forma provocativa y siniestra cuando habla sobre la belleza seductora de su alumna: "Es parte de la riqueza que trae consigo al mundo, y su deber es compartirla"<sup>453</sup>.

El protagonista reflexiona sobre su propio deseo erótico desenfrenado como algo natural, llegando incluso a comparar sus necesidades sexuales incontenibles con las de un perro en celo. El marco foucaultiano, tan útil para analizar el sistema de pensamiento colonial, sirve igualmente para recordarnos que el inconexo deseo del sensualista y depredador que el protagonista idealiza en su búsqueda erótica y estética no es más natural y libre que el darwinismo social capitalista. Cualquier mentalidad colonial ha sido desarrollada a partir de un engranaje complejo de fuerzas económicas, sistemas sociales y bioculturas. Así, el giro del protagonista hacia una existencia de animal salvaje no expresa un deseo semi-natural del hombre. (Ni siquiera la figura de Lucifer es natural, sino mítica).

Además, algunas escenas clave en la novela no sólo recurren al imaginario animal, sino que señalan el trato hacia los animales como un proyecto ético central para la novela. De

hecho, en parte del trabajo de Coetzee son los animales, y no las víctimas humanas, los que parecen representar el objetivo último de la arrogancia humana. Las Conferencias de la Cátedra Tanner del curso 1997-1998 (publicadas en *Lives of animals* y reeditadas en *Elizabeth Costello*) establecen explícitamente el paralelismo entre el trato hacia los animales en la industria ganadera y el Holocausto europeo<sup>454</sup>. *Desgracia*, publicada en 1999, se refiere a la incineración de animales indeseados como la *Lösung* (en alemán, la Solución Final)<sup>455</sup>. Sin embargo, la base de su preocupación ética por los animales no se esclarece en ninguno de sus escritos. En *Desgracia*, el protagonista se somete a un sufrimiento que provoca en él una cierta simpatía por los heridos y los vulnerables, incluyendo animales aleatorios. Pero, al comienzo de la novela, el protagonista también convierte en objeto de burla los sentimientos morales de los bondadosos defensores del bienestar animal, de modo que resulta difícil admitir la reconciliación con estos sentimientos al final de la novela. Así describe Coetzee a estas personas:

[L]os defensores de los derechos y el bienestar de los animales a mí me parecen un poco como cierta clase de cristianos: todos tienen mucho brío, mucho ánimo, y tan buenas intenciones que al cabo de un rato a mí

---

<sup>453</sup> Ibid., p. 23.

<sup>454</sup> Coetzee, J.M. (1999). *The Lives of Animals*. Princeton: Princeton University Press y Coetzee, J.M. (2003). *Elizabeth Costello*. Nueva York: Penguin.

<sup>455</sup> Coetzee, J.M. (2003). *Desgracia*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 269.

me entran ganas de irme por ahí y dedicarme al saqueo y al pillaje. O a dar patadas a un gato.<sup>456</sup>

Y más adelante en la novela, el protagonista reflexiona mientras se deshace de los cadáveres de animales: "Espera no pecar de sensiblero"<sup>457</sup>. Esta escena tan bizarra apenas provoca algún tipo de simpatía. En resumen, es posible que la novela aspire a expandir nuestros sentimientos morales y, al menos al final de la novela, apela a un deber para con los animales. Pero su potencia ética no recurre a ningún principio moral estándar (como la simpatía moral o la ley moral racional)<sup>458</sup>. Es demasiado extraña.

---

<sup>456</sup> Ibid., p. 94.

<sup>457</sup> Ibid., p. 180.

<sup>458</sup> Consultar Kuzniar, A.A. (2006). *Melancholia's Dog: Reflections on Our Animal Kinship*. Chicago: University of Chicago Press, para una lectura de la novela que enfatice en la importancia de la simpatía y la empatía. En este capítulo me intereso por qué tipo de ética podría descubrirse más allá de los límites de la concepción ordinaria de empatía, simpatía o el vínculo social normal para describir la preocupación ética que el protagonista de Coetzee desarrolla por lo abyecto y antipático. Asumimos aquí en primer lugar que nuestras asociaciones subjetivas o culturales, nuestras animadversiones, identificaciones y otras fuentes de motivos e imágenes conforman nuestra empatía. La empatía no se establece directamente entre dos personas y no está nunca libre de asociaciones y mediaciones culturales. Consideremos este ejemplo de *Desgracia* de las asociaciones mediadas y codesarrolladas que conforman cualquier tipo de empatía: el protagonista asocia a la pitbull abandonada, Katy, con la veterinaria Bev y con la amante abandonada de Lord Byron, Teresa. Esta asociación compone la tendencia de una empatía extraña que incluirá más adelante al perro lisiado en el capítulo final. En segundo lugar, como los kantianos han defendido largamente, cualquier sentimiento moral ordinario se enfrenta a criaturas que son vistas como abyectas y cuya experiencia traspasa nuestra imaginación. Martha Nussbaum, quien

No hay duda de que esta novela se ha convertido en un texto literario importante para la ética de la alteridad, una tradición ética que remite a Emmanuel Levinas, pues confronta nuestra sensibilidad con una posición ética virtualmente incomprensible. En parte, la apelación al pensamiento judío podría ser adecuada, teniendo en cuenta que las industrias ganadera y agricultora se han desarrollado justamente a partir de las brutales técnicas del Holocausto, y teniendo en cuenta también que el uso de estas técnicas modernas (usadas ambas por los poderes fácticos británicos y continentales), tanto con animales no humanos como con animales humanos, es central en las inquietudes éticas de Coetzee. Sostengo que esta tradición ética posmoderna puede aclarar algunos aspectos de la potencia ética de esta narración, pero dentro de unos límites. En las líneas restantes de esta coda examinaré aspectos de la ética de la alteridad en la novela. Posteriormente, volveré hacia unas bases

---

requiere de curiosidad y de la identificación imaginativa con el otro en simpatía para superar la repulsa y responder, no aborda la crítica kantiana; véase su Nussbaum, M. (2010). *From Disgust to Humanity*. Oxford: Oxford University Press. Nuestro enfoque no pretende volver a la apelación kantiana a la razón, la cual, como señala Nussbaum, carece de una clara fuerza inspiradora, ni tampoco pretende apelar a ninguna concepción ordinaria de la empatía. Véase también Butler, J. (2004). *Prekarious Lifes: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, p. 150. En este capítulo, considero que la única comunicación mínimamente adecuada es posible sólo entre el perro y el protagonista, ya que esta comunicación mínima genera un sentido ético de respeto por el perro.

éticas más extensas en términos de lo que significa vivir una vida con significado y conectividad en presencia del crudo sufrimiento.

Antes de empezar, debemos localizar los límites con los que nos encontramos al recurrir a una tradición moral basada en la memoria judía del Holocausto a la hora de abordar el asunto del sufrimiento animal. La tradición levinasiana surge como una respuesta a los horrores del Holocausto, en concreto la necesidad de repensar la teoría moral europea, teniendo en cuenta la facilidad con la que los sentimientos y principios morales convencionales (la empatía y la obligación moral influenciadas por prejuicios raciales y culturales) pueden conducir a causas horribles. Cualquier intento de recurrir a una ética pos-Holocausto para interpretar una novela, que compare el trato hacia los animales con aquel que recibieron los judíos en los campos de concentración o incluso con el que recibieron los africanos negros en la sociedad colonial, corre el riesgo de exponerse a la indignación moral, a no ser que se haga con el cuidado de salvar las diferencias<sup>459</sup>.

---

<sup>459</sup> Consultar el infame paralelismo de Heidegger entre el Holocausto y la industria alimentaria mecanizada, citado en Rockmore, T. (1995). *Heidegger and French Philosophy*. Nueva York: Routledge, p. 150. En una nota relacionada, la película *El Hundimiento* (dirigida por Oliver Hirschbiegel, 2005) retrata a Hitler como una persona vegetariana, preocupada por su secretaria y su perro, en contraste a su falta de inquietud por el destino de sus conciudadanos alemanes al final de la II Guerra Mundial. Para una discusión sobre este contraste, véase Lara, M.P. (2007). *Narrating Evil*. Nueva York: Columbia University Press, p. 8.

No obstante, tal y como se mencionó anteriormente, muchos académicos han interpretado la enigmática fuerza de Desgracia, así como gran parte del trabajo de Coetzee, mediante el marco posmoral de la ética de la alteridad. Spivak recurre en su análisis de Desgracia a esta línea, a partir de las referencias a Derrida y Levinas; otros académicos han preferido inspirarse en Deleuze, Lyotard, Agamben o Adorno dentro de la tradición continental, o en Stanley Cavell dentro de la americana<sup>460</sup>. Estas interpretaciones sitúan dentro de la narrativa de Coetzee lo que Cora Diamond describe, con un matizado trasfondo del Antiguo Testamento, como una psique herida por su exposición al otro, el sentido de responsabilidad hacia el otro que surge de esta herida y una resultante deficiencia moral<sup>461</sup>. Si recurrimos a la visión de Diamond, la potencia ética de la novela de Coetzee surge del brutal hecho del sufrimiento y no de las tardías obligaciones de evitar el sufrimiento, propias de la teoría moral moderna. Estas últimas ofrecen principios para evitar el daño a otros, pero apenas ofrecen herramientas para el restablecimiento de las

---

<sup>460</sup> Véase también Taylor, C. (2008). “*Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics*”. En *Philosophy Today*, 52, pp. 60-73; Taylor recurre a la novela de Coetzee para extender la ética levinasiana de no violencia de Butler a los animales no humanos. Aquí estoy asumiendo un mundo en el que la violencia es imposible de erradicar.

<sup>461</sup> Véase Diamond, C. (2008). “*The Difficulty of Reality and Difficulty of Philosophy*”. En Cavell, S., Diamond, C., McDowell, J., Hacking, I., Wolfe, C. (eds). *Philosophy and Animal Life*. Nueva York: Columbia University Press, pp. 71-72. Para una lectura de las novelas de Elizabeth Costello de Coetzee desde esta perspectiva, véase Mulhall, S. (2009). *The Wounded Animal: J.M. Coetzee and the Difficulty of Reality in Literature and Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

comunidades una vez que el sufrimiento persistente penetra a pesar de las buenas intenciones. La novela parte de este sufrimiento.

La ética de la alteridad es un buen punto de partida para comprender al solitario protagonista de la novela. Aunque no desde la ética, en la novela aparece definitivamente el amplio abismo de la alteridad en múltiples lugares. Al contrario que otros personajes principales que podemos encontrar en el ethos comunitarista de escritores africanos como Toni Morrison (una de las escritoras favoritas de la estudiante seducida por nuestro protagonista), Coetzee retrata al protagonista como un esteta que aspira a permanecer orgullosamente apartado de los demás, alguien que no piensa en sí mismo como una persona dependiente y que decide con determinación no someterse a las opiniones que los otros lanzan sobre él. Sin embargo, y como si adoptara una ética de la alteridad, este extraño existencial, este hombre tan poco comunal, esta serpiente en el jardín sufre un daño que convierte a la serpiente en paria, a la vez que lo transforma y lo expone de par en par a los demás de una forma que él jamás hubiera esperado. Su preocupación ética por los demás nace de su herida o de su incapacidad y no de ninguna agencia racional o de sentimientos morales comunes. Es más, tal y como podemos encontrar en una ética de la alteridad, la preocupación por los otros que nos plantea la novela, una preocupación que en esta ocasión incluye fundamentalmente a los animales no humanos, no descansa sobre el entendimiento o

el juicio sobre los otros, y mucho menos sobre la suposición de que esos otros son sustancial y análogamente semejantes a nosotros<sup>462</sup>.

Así, a pesar de que sostengo en el último análisis que la potencia ética de la novela va más allá de una ética de la alteridad y alcanza una ética de llamada y respuesta, existen buenas razones para abordar la novela desde esta tradición pos-Holocausto. Recorro a esta tradición en la medida de lo posible, para luego sugerir algunos enfoques desde los que observar esta novela como una narración orientada no ya hacia lo Otro per se, sino hacia un eros primordial, que es en este caso una calmada pasión que conduce a una vida significativa compartida con los otros.

Al contrario que otros autores que han analizado la obra de Coetzee desde la tradición de la alteridad, yo me inspiraré no en un teórico, sino en una teórica de la alteridad –Julia Kristeva. Esto se debe a que, a diferencia de Levinas y otros filósofos posteriores al Holocausto, Kristeva sitúa el principal reto de la alteridad no en la alteridad de la otra persona, sino en la necesidad de aceptar

---

<sup>462</sup> Véase Perpich, D. (2008). *The Ethics of Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press; y Katz, C. (2003). *Levinas, Judaism, the Feminine*. Indianápolis: [University of Indiana Press](http://www.indiana.edu/~indiana/press/). Véase también Oliver, K. (2009). *Animal Pedagogy and the Science of Kinship*. Nueva York: Columbia University Press, para el rol de los animales en la afirmación de lo humano en Derrida, Freud, Kristeva y otras grandes figuras de la ética continental.



elementos irreclamables de uno mismo. Este desplazamiento de Kristeva hacia la alteridad de uno mismo se adecúa bien con la extrañeza residente en el peculiar protagonista de Coetzee. Kristeva ha desarrollado una ética de alteridad en *Extranjeros para nosotros mismos* basada en capas de extrañeza originalmente ubicadas en uno mismo<sup>463</sup>. Los críticos (entre los que me incluyo a mí misma, en parte basándome en las lecturas de las novelas de Toni Morrison) han defendido que el enfoque inicial de Kristeva en la alteridad de uno mismo y no en un eros social se queda corto para la ética, para el desarrollo de la psique e incluso para la representación de la madre y su agencia. Mi preocupación es que la alteridad de uno mismo no es confrontada, sino proyectada en los otros, y que la teoría de Kristeva sobre la psique se encuentra en última instancia anclada en una psique narcisista y no en una lo suficientemente prosocial<sup>464</sup>. Justamente por esta razón, la teoría de Kristeva sobre la psique nos lanza bastante luz sobre el protagonista narcisista de la novela de Coetzee. Las teorías morales modernas parten del supuesto de que el daño puede evitarse en la mayoría de situaciones. Coetzee, al igual que Kristeva, sostiene que nos

encontramos ante todo heridos, en desgracia, y que esta situación nos vuelve extraños y abyectos para con nosotros mismos. Según esta perspectiva, la herida parece separar fundamentalmente a los humanos de los demás animales, al menos para Kristeva y, en cierto modo, quizás también para Coetzee.

De este modo, a pesar de los paralelismos entre la visión ética de Kristeva y la de Coetzee, y a pesar del placer de que un protagonista masculino que nunca afirma comprender a las mujeres pueda ser abordado, al menos inicialmente, desde el marco conceptual de una psicoanalista femenina, veremos que, finalmente, este protagonista se escapa de una comprensión completa desde los términos de Kristeva. Quizás, la mayor señal de que la potencia ética de la narrativa de Coetzee alude a la perspectiva antropocéntrica de Kristeva es que el hombre que antes veía a los perros con indiferencia en la novela decide convertirse, como él mismo declara al final de la novela, en un guardián de las almas de los animales. En los términos éticos de la novela, toma el rol de hombre perro. Este término ético de la novela de Coetzee presenta una dimensión única sobre la alteridad, una dimensión que es posedípica y no humanista, de carácter más enigmático que, y que va más allá de, aquellos parajes a los que nos conduce Kristeva. En una era de cinismo siempre al borde del nihilismo, esta novela nos plantea la entrada a una respuesta casi religiosa a la vida que compartimos con los animales.

---

<sup>463</sup> Kristeva, J. (1991). *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza&Janes. Véase Beardsworth, S. (2004). Julia Kristeva: *Psychoanalysis and Modernity*. Albany: SUNY Press, para una lectura convincente del trabajo de Kristeva desde su respuesta al nihilismo moderno y la pérdida de significado.

<sup>464</sup> Kearney, R. (2003). *Strangers, God and Monsters: Ideas of Otherness*. Nueva York: Routledge. Para ver inquietudes similares acerca de la representación de la madre en Kristeva, véase Willet, C. (1995). *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*. Nueva York: Routledge, pp. 19-23.

## La relevancia de Kristeva

Como hemos señalado, los académicos han interpretado *Desgracia* (y gran parte del trabajo literario de Coetzee) desde la perspectiva de prácticamente todos los filósofos y teóricos de la alteridad, exceptuando a Kristeva<sup>465</sup>. A pesar de que defiende que la perspectiva psicoanalítica de Kristeva es insuficiente para comprender completamente la novela, su contribución a la ética de la alteridad nos ofrece una visión muy fértil sobre el protagonista de la novela.

La teoría psicoanalítica analiza supuestos impulsos eróticos, destructivos e incluso incestuosos que se sitúan en el interior de nuestras identidades. Este análisis emplea ciertos mitos trágicos que nos conducen hasta la historia de Edipo de Sófocles. Se dice que estos impulsos representan el interior de un yo opaco y se manifiestan en inclinaciones indeseadas o en fantasías abyectas, como la violación, el pillaje o incluso, diría, patear gatos –impulsos que no podemos cambiar o controlar

---

<sup>465</sup> Para una interpretación de las novelas anteriores de Coetzee desde la teoría semiótica de Kristeva, véase, Parry, B. (1996). "Speech and silence in the Fictions of J.M. Coetzee". En Huggan, G., Watson, S. (eds). *Critical Perspectives on J.M. Coetzee*. Nueva York: *St. Martin's*, pp. 37-65. Parry critica el uso de Coetzee de la narradora femenina en varias de sus novelas y la noción del cuerpo como progenitor del lenguaje femenino como un lenguaje del corazón. Sostiene que estas narraciones permanecen silenciadas por la heterología de otras voces. En este aspecto es crítica también con Spivak (véase la primera nota de este capítulo).

fácilmente, pero que estos analistas nos animan a rechazar completamente. (La discusión del capítulo 4 sobre la plasticidad de los impulsos sexuales de la rata nos avisa de que con el tiempo nos desviamos del escenario edípico/antiedípico). Por muy ubicuos que resulten o no estos impulsos, el enfoque psicoanalítico nos ofrece un prometedor punto de partida, teniendo en cuenta que la narración de Coetzee, sugerentemente, nos presenta al protagonista en unos términos que se acogen a la transgresión –"los derechos del deseo"<sup>466</sup>, lo llama él– con una actitud explícitamente antiedípica.

El protagonista se describe a sí mismo como un "sirviente del Eros"<sup>467</sup>, seduce a la estudiante Melanie, quien es lo suficientemente joven para ser su hija, y, sólo por si hemos pasado por alto la relevancia de este hecho, el narrador nos cuenta que la seducción aconteció en la cama de su hija. Este crédulo hombre de mediana edad, profesor de poetas románticos, no está tan cerca de ser un personaje byroniano como a él le gustaría. Como alguien al que se le da bien engañarse a sí mismo, como opina su exmujer, carece del garbo de un gran poeta y, de todas formas, la época de Byron y todo lo que representaba hace tiempo que debió terminar. Un comité de colegas de la universidad, representado de un modo que recuerda al lector a la sudafricana Comisión para la Verdad y la

---

<sup>466</sup> Coetzee, J.M. (2003). *Desgracia*. Barcelona: Círculo de Lectores, p.113.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 114.

Reconciliación, intenta ser comprensivo y finalmente le condena, mientras la prensa estudiantil lo ridiculiza, por poner en práctica un modelo de seducción dañino que podría haber alcanzado o no la violación y que él defiende de forma arrogante y estúpida<sup>468</sup>. El protagonista de Coetzee percibe la búsqueda de arrepentimiento de este comité como un simple proceso del aparato burocrático, y su pretensión de justicia restaurativa como una máscara bajo la que se oculta el impulso resentido de castigar al hombre superior. La negativa del protagonista a admitir ningún error moral lo conduce a su expulsión de la universidad y a un exilio autoimpuesto. Decide vivir con su hija en la frontera como un Edipo y una Antígona contemporáneos.

La teoría de la psique de Kristeva (aunque no susceptible de generalizarse a todos los individuos y culturas, como ella supone)

---

<sup>468</sup> Leigh M. Johnson ofrece un marco filosófico para comprender las demandas de justicia (incluyendo el papel del perdón y de la bendición personal) en la Comisión Sudafricana de Verdad y Reconciliación en Johnson, L.M. (2006). “*Transitional Truth and Historical Justice: Philosophical Foundations and Implications of the Truth and Reconciliation Commission*”. En *International Studies in Philosophy*, 38, pp. 69-105. Derek Attridge interpreta la novela como una búsqueda de bendición, entendida esta como la acogida de una benevolencia externa; véase Attridge, D. (2004). “*Age of Bronze, State of Grace*”. En *J.M. Coetzee and the Ethics of Reading*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 162-191. Mi objetivo se suma al objetivo del análisis deconstructivo de Johnson en su aspiración de reconciliar el significado personal (y religioso o espiritual) de la gracia con un sentido de la justicia comunal y con múltiples capas. Al final de la novela resurge la mirada mínima pero sugerente a la justicia comunal ubuntu en la conexión entre el perro y el protagonista humano. Las concepciones individualistas de la justicia bloquean los elementos comunales de la tradición de la justicia africana y excluye la reconciliación y la gracia a la esfera personal y a la esfera religiosa.

ofrece un marco conceptual llamativo para comprender al protagonista melancólico de Coetzee. En *Sol negro. Depresión y melancolía*, Kristeva diagnostica a la subjetividad humana de melancólica por naturaleza<sup>469</sup>. Argumenta que la individualización es lo que diferencia al ser humano de otros animales. Este proceso de individualización comienza con la separación traumática del cuerpo abyecto de la madre. (Esta imagen de la madre como un cuerpo abyecto sin agencia puede que esté desapareciendo en la cultura contemporánea estadounidense<sup>470</sup>, pero es relevante para la novela de Coetzee). Según este discurso de la separación, este hueco o separación ontológico (un abismo de alteridad) se registra en nuestra psique como un sentido de pérdida y de vacío impreciso pero persistente. Compensamos esta melancolía mediante el significado que ofrece el arte. En el proceso de madurez, el sujeto ontológicamente herido encuentra significado al desarrollar no sólo lo que los teóricos morales modernos denominan agencia, que además parece requerir de un mayor nivel de autoconciencia y autocontrol del que se puede esperar de una psique humana melancólica o deprimida, sino lo

---

<sup>469</sup> Kristeva, J. (1997). *Sol negro. Depresión y melancolía*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

<sup>470</sup> Oliver señala que la sesión de fotos de la embarazada Demi Moore en el número de *Vanity Fair* de agosto de 1991 muestra un cambio de actitud hacia el cuerpo embarazado. Para leer más sobre el embarazo y el cuerpo femenino, véase Oliver, K. (2012). *Knock Me Up, Knock Me Down: Images of Pregnancy in Hollywood Films*. Nueva York: Columbia University Press. Mi inquietud al respecto de este imaginario en Kristeva se remonta a esta época, y sigue los cambios en el imaginario social, véase mi libro *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*, pp. 19-23.

que los eruditos literarios llaman voz, o, en un sentido más amplio, un sentido del estilo de uno mismo. El significado inefable encarnado en la singularidad, esto es, el significado expresado a través de imágenes, ritmos y hábitos que sustentan la subjetividad, puede (bajo ciertas condiciones) mantener a raya la amenaza nihilista. Esta amenaza viene de la mano de la soledad de la individualización y de la crucial conciencia de la mortalidad. Jared Diamond ha observado en su trabajo sobre las sociedades cazadoras-recolectoras que el discurso de la separación no explica necesariamente cómo maduran los niños humanos, y advierte de que no debería tomarse como algo ontológicamente inamovible ni siquiera entre los humanos modernos<sup>471</sup>. Ni los humanos ni los no humanos necesitan desvincularse de su madre para madurar; los mamíferos por lo general son dependientes durante un período muy largo –de hecho, mantienen una profunda interdependencia durante el resto de su vida. No obstante, la búsqueda existencial de significado en la presencia del mismo abismo es central para la ética de zona cero de Coetzee.

Para Kristeva, el cultivo de un sentido de significado para la vida individual es un acto de fe que necesita del apoyo del amor de un padre. (Aquí su teoría psicoanalítica se desvía del legado paternal freudiano). El amor del padre arrastra al sujeto

emergente desde su estado absorto y depresivo mediante las imágenes del perdón y la reconciliación. Kristeva emplea el término Cosa<sup>30472\*</sup> para designar el elemento maternal de su explicación: "La «identificación primaria» con el «padre de la prehistoria individual» es el medio, el lazo de unión, que le permite cumplir el duelo de la Cosa". (El protagonista de Coetzee no asocia esta Cosa animal de su interior, este Lucifer interno, con el elemento maternal, sino más bien con los perros en celo e, indirectamente, con los violadores negros. Sin embargo, tanto para Kristeva como para el protagonista, esta Cosa indefinible interna provoca "placeres violentos"). Kristeva insiste: "La identificación primaria esboza la compensación de la Cosa, al mismo tiempo que reacomoda al sujeto en otra dimensión, la de la adhesión imaginaria que recuerda el lazo de fe [...]"<sup>473</sup>. Las imágenes del padre cariñoso en el arte cristiano ayudan a canalizar impulsos erráticos a la vez que ofrecen una mirada a la posibilidad de reconciliación, de verdad y de algún tipo de significado más allá de la muerte. Mientras que la música nos ofrece un sentido de reconexión con la base maternal primordial de nuestro ser (una matrix dionisiaca preedípica), las imágenes visuales (el elemento apolíneo) puede generar fe no a partir de la feliz experiencia de la reconciliación, sino de la difícil promesa de reconciliación con lo irreconciliable. Para Kristeva, esta promesa

---

<sup>471</sup> Diamond, J. (2012). *The World Until Yesterday*. Nueva York: Penguin Viking, pp. 173-209.

---

<sup>472</sup> N. de la T. *Thing* en el original.

<sup>473</sup> Kristeva, J. (1997). *Sol negro. Depresión y melancolía*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, pp. 17-18.

semirreligiosa responde a una identificación con el padre cariñoso de nuestra infancia.

En *Extranjeros para nosotros mismos*, avanza más allá de *Sol negro. Depresión y melancolía*, para describir su proyecto en términos de una “ética de lo irreconciliable” claramente cosmopolita. Mientras que este proyecto tiene una dimensión kantiana –concretamente, el respeto por el extraño más allá de la comunidad o la sociedad– la respuesta ética más sublime no surge de la identificación con un padre concedor de la ley y árbitro, asociado con el racionalismo kantiano, sino a un padre cariñoso e indulgente. Esta identificación le permite a uno responder a la singularidad del otro –el otro, además, que no es necesariamente racional o un objeto de fácil simpatía y que podría considerarse abyecto. La respuesta ética tiene lugar mediante un modo de eros sublime y sublimado que Kristeva denomina amor.

El enfoque de Kristeva sobre la ética ofrece una guía relativamente fiable para comprender el desarrollo ético del protagonista melancólico de Coetzee, ya que él también intenta lidiar con un predominante sentido de desconexión y con una pérdida desvitalizante mediante la búsqueda de sentido en la música, comenzando por la ópera de cámara que está componiendo, "Lord Byron en Italia". Su interés por la composición musical con el tiempo cambia de foco: del poeta-seductor, Byron, a la envejecida, abandonada y desgraciada

amante de Byron, Teresa, y finalmente al hijo abandonado de Byron. Al final de la novela, el protagonista desarrolla una atención ética hacia los otros abandonados y abyectos que es casi paternal o, como él dice –quizás para distanciarse del padre edípico, como hace Kristeva–, con una virtuosidad de abuelo para nada moralizante y que, como él menciona, podría llamarse "por su nombre propio: amor"<sup>474</sup>. La imagen deja al lector con la extraña imagen del protagonista llevando tiernamente en brazos a un perro a la mesa de operaciones para practicarle la eutanasia. Según la perspectiva psicoanalítica de Kristeva, el protagonista acepta su parte interior maternal (la envejecida y abyecta Teresa) a partir de la música y se identifica con la figura del padre cariñoso, o del abuelo. Y esto lo consigue sólo después de pasar por un sufrimiento que lo confronta con su propia naturaleza abyecta. Regresa de un viaje de autoconocimiento o, más bien, de reconocimiento de su propia vulnerabilidad e incapacidad, transformado por la necesidad de cuidar tiernamente a los otros abyectos.

Es de alguna manera sublime. La fascinación de Coetzee por los límites entre humanos y animales no encaja fácilmente ni con el humanismo moral moderno, ni con la ética levinasiana, ni tampoco con la ética de la alteridad judeocristiana o su vertiente psicoanalítica. Las imágenes y la música, que representan lo que el protagonista ha aprendido de su sufrimiento, parecen

---

<sup>474</sup> Coetzee, J.M. (2003). *Desgracia*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 270.

centrarse más en la relación entre el hombre y el perro que en la del hombre y los dioses o los triangulos de amor familiares que la teórica psicoanalista extrae de la tragedia clásica griega. Y, a pesar de ser éticamente cautivadoras, las imágenes del protagonista en la mesa de operaciones de la clínica y en el incinerador son casi absurdas. No está del todo claro cómo Kristeva podría explicar una ética que equipara lo sublime a lo ridículo.

Como es un pasaje muy difícil de interpretar, cito a continuación, de manera bastante extensa, el primer pasaje de la novela en el que el protagonista reflexiona sobre su inconmensurable compulsión ética por acompañar a los cadáveres abyectos de los animales al incinerador:

¿Por qué ha asumido ese trabajo? [reflexiona el protagonista] [...] ¿Por los perros? Los perros están muertos [...]. Entonces será que lo ha asumido por sí mismo. Por la idea que tiene del mundo, un mundo en el que los hombres no emplean palas para golpear cadáveres y darles una forma más conveniente para su posterior procesamiento. Los perros son acarreados a la clínica por ser animales que nadie desea [...]. Ahí es donde aparece él en sus vidas. Tal vez no sea su salvador, [...] pero sí está dispuesto a ocuparse de ellos tan pronto como sean incapaces, totalmente incapaces, de cuidarse por sí solos [...].

Petrus [antiguo empleado y prometido de su hija] se llamó una vez «el perrero», «el hombre perro». Bien, pues ahora él se ha convertido en un perrero, un enterrador de perros, un conductor de las almas de los perros, un harijan<sup>475</sup>.

La actitud ética del personaje no puede explicarse ni con la preocupación moral ordinaria, ni con el sentido racional de la obligación moral, ni con el cálculo utilitarista de la felicidad, ni siquiera con la mera simpatía. El protagonista continúa su reflexión:

Curioso que un hombre tan egoísta como él vaya a ofrecerse al servicio de los perros muertos. Ha de haber otras formas, formas harto más productivas de entregarse al mundo, o a una idea determinada del mundo. Por ejemplo, podría trabajar más horas en la clínica. Podría intentar persuadir a los niños de la incineradora de que no se atiborren de veneno. Incluso pasar más tiempo y dedicar más energía al libreto de Byron podría interpretarse, si no queda más remedio, como un legítimo servicio a la humanidad<sup>476</sup>.

---

<sup>475</sup> Ibid., p. 183.

<sup>476</sup> Idem.

¿Nos encontramos aquí ante una ética de la alteridad? Quizás. Pero, si es cierto que la novela presenta una ética de la alteridad, como muchos eruditos sostienen, sigue siendo peculiar que el foco ético caiga sobre los cadáveres anónimos de los perros –perros que él mismo ha sacrificado. Está claro que cualquier ética de la alteridad hubiera dado mayor relevancia a la singularidad de los otros. Pero el vínculo ético que el protagonista siente con los animales –por ejemplo, con las dos ovejas persas al comienzo de la novela– no tiene nada que ver con su particularidad o su singularidad. No puede distinguir una oveja de la otra.

Llegados a este punto, es comprensible la tentación de sostener, en un estilo casi deleuziano, que este extraño protagonista ha desdibujado los límites y ha devenido animal<sup>477</sup>. Y, en algunos aspectos, la interpretación deleuziana también es esclarecedora con respecto al protagonista, quien se atribuye a sí mismo la etiqueta de hombre perro y quien en escena tras escena se ve a sí mismo en semejanza a un perro, una serpiente u otro animal. No obstante, algo aún más extraño sucede en esta extraña novela que no puede ser capturado completamente en la red conceptual de Deleuze. Esto se debe a que, a pesar de que la narración cruza constantemente los límites entre lo humano y lo no humano, especialmente a partir de la representación del

---

<sup>477</sup> Patton, P. (2004). "Becoming Animal and Pure Life in Coetzee's *Disgrace*". En *Ariel*, 35, pp. 101-112.

protagonista como un depredador, no se llegan a desdibujar estos límites; al contrario, la narración mantiene un agudo sentido de los límites éticos entre el protagonista y los perros a los que cuida. Y estos límites son significativos. El protagonista no siente ningún impulso ético por parar la *Lösung*, esto es, la decisión de practicarles la eutanasia y de incinerar a los animales abandonados en la clínica. Incluso podría decirse que también lo aceptaría en el caso de ser humanos. Además, la narración termina en la clínica con las reflexiones del protagonista sobre la conciencia que los perros tienen de su propia mortalidad en contraste con los humanos: "Lo que el perro jamás llegará a saber [...], lo que su olfato no le dirá jamás, es cómo se puede entrar en lo que parece una habitación normal y corriente y no salir jamás de ella"<sup>478</sup>. El trato ético de varias especies no parece implicar normas universales basadas en la semejanza.

Así que seguimos con las mismas incógnitas que al principio: ¿es posible explicar la potencia ética que emana de la preocupación del protagonista de honrar los cuerpos de los animales, especialmente teniendo en cuenta que es incapaz de verse afectado por problemas morales más urgentes, como el de los niños que viven entre la basura tóxica del incinerador?

Quizás Toni Morrison hubiera centrado su atención en los niños, y por buenas razones. La determinación decidida del

---

<sup>478</sup> Coetzee, J.M. (2003). *Desgracia*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 270.

protagonista de centrar su cuidado en los cadáveres parecerá extraña y más patológica que ética a la mayoría de los lectores. Y, realmente, la atención de los blancos hacia los animales por encima de las personas de color sigue siendo políticamente sospechosa. De hecho, se podría sostener fácilmente que la preocupación del protagonista por los cadáveres de los animales no es para nada ético, que la narración evita importantes problemas morales y no reta nuestras sensibilidades convencionales, sino que las evita. De ser así, esta novela ofrecería, más que una visión ética sobre la melancolía del ser humano moderno (y la narrativa de la separación), los síntomas patológicos de un posmoderno desconectado de cualquier sentido saludable de la ética comunal, sobre todo de las leyes morales. A no ser que la tenaz determinación de hacer luto a criaturas tan abyectas como las abandonadas completamente por una comunidad o sistema legal represente la zona cero para una ética posmoral, esta vez conducida por un claro eros social.

## La desviación y Antígona

Proliferan los motivos sofocleanos. Como hemos mencionado, la primera escena nos presenta estos motivos trágicos de manera bastante directa. Nos hayamos ante un hombre que es un agente moderno de lo que los antiguos llamaron hibris (en términos de la tragedia clásica, es un *hybristae*; introducción, capítulo 2). No es un rey o un tirano, pero se imagina a sí mismo dentro de una élite estética, como una

criatura del eros que se aventura en los placeres y las pasiones del sexo con jóvenes mujeres ("Técnicamente, él tiene edad más que suficiente para ser su padre"<sup>479</sup>). La narración cuestiona su felicidad: "Con arreglo a la mayoría de los criterios él diría que sí, cree que lo es. De todos modos, no ha olvidado la última intervención del coro en Edipo rey. «No digáis que nadie es feliz hasta que haya muerto»"<sup>480</sup>. Los elementos edípicos continúan proliferando tras la aventura con su estudiante. Si el protagonista toma el rol del transgresor exiliado, su terca y a la vez transigente hija y su fea amiga veterinaria representan algunos de los atributos de las dos hijas de Edipo, Antígona e Ismene. Juntas, como hijas de Edipo, guían al paria hacia la frontera. O al menos en parte.

De este modo, mientras que la narración nos presenta al protagonista como el clásico chivo expiatorio, el rey sacrificado, el agente de la hibris de las tragedias de Sófocles, también nos recuerda que ya no vivimos en aquellas comunidades antiguas. Cuando la hija declara que su padre ha sido exiliado como un chivo expiatorio a lo salvaje, su cínico padre, este padre que es cínico, responde:

No creo que eso del chivo expiatorio sea la mejor manera de explicarlo [...]. [E]so del chivo expiatorio

---

<sup>479</sup> Ibid., p. 5.

<sup>480</sup> Ibid., p. 7.



funcionaba mientras hubiera un poder religioso que lo avalase. Se cargaban todos los pecados de la ciudad a lomos del chivo, se expulsaba de la ciudad y la ciudad quedaba limpia de pecado. [...] Luego resultó que murieron los dioses [...]. Así nació el censor en el sentido romano del término. La vigilancia pasó a ser la clave [...].<sup>481</sup>

Los dioses están muertos, el sacrificio religioso de chivos expiatorios aleatorios ya no tiene sentido. Los métodos de vigilancia y los códigos normativos del estado burocrático (esto es, el trabajo de los comités de la universidad y no de los coros) han reemplazado los rituales comunales sagrados que daban sentido al pathos por medio de la violencia catártica. Por supuesto, nuestros procesos judiciales actuales no tienen el objetivo de castigar a un chivo expiatorio aleatorio, sino de hacer respetar las normas morales y legales para establecer responsabilidades e imponer un castigo acorde. (El horror del sistema penitenciario de New Jim Crow, EE.UU, es parte de esta historia). Sin embargo, estos medios modernos no funcionan en la frontera sudafricana o en cualquier otro espacio liminal, donde la racionalidad moderna no es la norma.

Si la potencia ética que la novela de Coetzee transmite por medio de este *hybristae* moderno no es ni clásica ni moderna, ni

religiosa ni utilitaria, ni racional ni sentimental, entonces se vuelve complicado determinar de dónde surge su fuerza ética. Puede que el protagonista muestre aspectos propios de un Edipo en la frontera oriental de la Sudáfrica moderna, pero, aún así, no está claro qué papel juega la fractura parcial de los límites entre los humanos y los no humanos. Y esta fractura de los límites es central. Justo después de su exilio a la frontera, donde se entera de que la amiga de su hija lleva una clínica para animales abandonados, y después de expresar su desdén hacia los amantes de los animales, su hija le responde: "Porque no existe esa vida mejor. Ésta es la única vida posible. Y la compartimos con los animales [...]"<sup>482</sup>. En este punto de la novela, el padre reacciona como cualquiera hubiera hecho:

En cuanto a los animales, de acuerdo: seamos amables con ellos en la medida de nuestras posibilidades, pero tampoco perdamos la debida perspectiva. Pertenece a un orden de la creación distinto al de los animales. No es más elevado, pero es distinto. Y si vamos a ser amables, que sea por simple generosidad [...].<sup>483</sup>

Hubiera sido posible, quizás, que al final de la novela el protagonista repitiera estas mismas palabras, reducido a un

---

<sup>481</sup> Ibid., pp. 115-116.

<sup>482</sup> Ibid., p. 94.

<sup>483</sup> Ibid., pp. 94-95.

estado mental abyecto, mientras asiste en la clínica y el incinerador. Pero si estas palabras anticipan la visión del protagonista al final de la novela, el tono y el significado de estas palabras sufren una transposición total. Como resultado de su experiencia en la frontera, el tono tácitamente arrogante de distinto desaparece. Y aunque la hija, quizás como Antígona, guía a su padre en el exilio, sus palabras no alcanzan la fuerza perturbadora expresada en la imagen del padre llevando al perro lisiado a su muerte en la mesa de operaciones. En esta escena absurda sucede algo más extraño que un simple romance familiar a cuatro patas.

Volvamos al ecuador de la novela para comenzar la reflexión sobre cómo la importancia ética del final de la novela diverge de cualquier código moral normal. Después del diálogo entre padre e hija sobre la vida en común con los animales, el protagonista experimenta un terrible sufrimiento que transforma tanto al padre como a la hija de modos diferentes y muy difíciles de comprender. Dos hombres y un chico negro (al que el protagonista llama el "cachorro de chacal"<sup>484</sup>) violan a su hija después de disparar a los perros y de empapar a su padre en alcohol y prenderle fuego. (El fuego retumba aquí como un símbolo y un castigo por la violencia del hombre o del perro, en celo; el agua es la tentativa de cura). Los instigadores, los tres intrusos negros, entran en escena como la némesis clásica. Son

---

<sup>484</sup> Ibid., p. 250.

los agentes de la venganza por la desconsiderada seducción de la hija de otro hombre en la universidad, por la larga violación colonial y por el apartheid que representa el hombre blanco.

El punto de vista de la hija se puede explicar mediante la justicia simbólica de las tragedias antiguas o arcaicas. Recordemos que en la tragedia antigua el protagonista, como ignorante agente de la hibris, intencionadamente o no, viola los vínculos humanos sagrados para la comunidad. La sugerencia de la hija de que su padre es (no del todo inmerecidamente) el chivo expiatorio sacrificial señala este sentido trágico de justicia y explica un poco su aceptación de la alianza matrimonial con el tío del cachorro de chacal, el hombre que trabajó para ella y que se refería a sí mismo como hombre perro. El padre opina que ella ha decidido someterse como una monja y aceptar la violación para asumir parte de la carga de la injusticia cometida en la colonización africana:

Qué humillante -dice él por fin-. [...] Estoy de acuerdo [contesta ella]: es humillante, pero tal vez ése sea un buen punto de partida. Tal vez sea eso lo que debo aprender a aceptar. Empezar de cero, sin nada de nada. [...] Como un perro [añade él, y ella contesta]. Pues sí, como un perro.<sup>485</sup>

---

<sup>485</sup> Ibid., p. 254.

Lewis Gordon interpreta en su ensayo "Tragic Revolutionary Violence" lo que él considera que es el rol de la violencia catártica en el contexto de la descolonización desde la perspectiva del colonizado. Escribe así:

[Aquellos que] se levantan contra los privilegiados y los poderosos y los rebajan al nivel de chivo expiatorio. [...] Si [el que no tiene poder] no puede hacer que la vida colonizada o de color sea tan buena como la blanca, al menos puede hacer que la vida blanca no tenga más valor que la vida colonizada o de color; es decir, puede hacer bajar al dios blanco hasta la humanidad<sup>486</sup>487\*.

En la novela, para la hija profundamente traumatizada la aceptación de la violación supone un acto de purificación y expiación –justicia catártica– en una Sudáfrica posapartheid. Sin embargo, es posible que en este caso la “justicia” sea un síntoma de un problema mayor.

El protagonista difiere de esta visión, sin lugar a dudas, y ésta no puede ser el centro ético de la novela. Este insiste en que los dioses están muertos en la Sudáfrica moderna y en que el sacrificio de su hija no contribuye en nada a la justicia. La

---

<sup>486</sup> Gordon, L.R. (1995). "Tragic Revolutionary Violence". En *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Nueva York: Routledge, p. 76. Mi preocupación aquí es la reducción de la violación a una política de raza.

<sup>487</sup> N. de la T. La traducción es mía.

perspectiva de la hija no puede ser lo que hace de la novela una obra éticamente cautivadora, en la medida en que la idea del sacrificio aparece ante el lector como una mezcla de culpabilidad blanca y masoquismo femenino. Esta perspectiva tampoco capta lo importante y emocionante del ethos comunitario de las sociedades antiguas. Como mucho podríamos sostener, inspirándonos de nuevo en Spivak, que la novela le pide al lector generoso que confronte y se esfuerce por comprender la perspectiva ética de la hija, teniendo en cuenta que esta perspectiva está fuera del alcance de la narración del padre. En el peor de los casos, la violación de un personaje femenino sirve como vehículo moral o como avance espiritual de la perspectiva masculina, y la mentalidad colonial nunca es indiferente en este punto. Más allá de que el protagonista alcance su iluminación a costa del sufrimiento y la subordinación de las mujeres, el Congreso Nacional Africano sigue excusando crímenes de violación –los cuales están fuera de control en la Sudáfrica posapartheid– como venganza por la colonización<sup>488</sup>. Sin

---

<sup>488</sup> Véase Moffett, H. (2006). "Rape as Narrative of Social Control". En *Journal of Southern African Studies*, 32, pp. 129-144. En el contexto del debate de la actual alta tasa criminal, y en especial la alta tasa de violaciones como un legado del apartheid en la *Sudáfrica posapartheid*, Moffett explica: "la comprensión social tácita de que cierto tipo de violencia de blancos hacia negros era necesaria para mantener la maquinaria jerárquica del apartheid en marcha" (ibid., p. 140) [N. de la T.: la traducción es mía]. De la misma manera, señala el posible daño político de la representación de los negros en la novela de Coetzee como violadores de mujeres blancas y, en consecuencia, como bárbaros (ibid., 135). La novela explica este legado político para contribuir a una ética poshumanista. No reivindica una narración de la historia desde la posición de las mujeres blancas o de los hombres africanos y, además, fracasa en este respecto. De

embargo, como sostiene la historiadora sudafricana Helen Moffett, la violación es un crimen que sobrepasa la raza; ninguna democracia ética puede fracasar en la defensa de los derechos básicos de las mujeres<sup>489</sup>.

Aún así, algo de la abyección de la hija retumba en la imagen final del padre y en la potencia ética central de la novela; algo que aún tenemos que descifrar. La novela narra en parte una historia paternofilia, tal y como sugiere Spivak, incluso a pesar de que el último capítulo, el capítulo 24, dedique a la hija solamente una parte de una visión mucho más amplia que incluye también a los animales no humanos. Este último capítulo contiene tres escenas y, respectivamente, tres elementos clave para la ética de la novela.

Repasemos rápidamente las partes principales de este capítulo. En la primera escena, el padre retoma la composición de su ópera sobre lord Byron, pero cambia el enfoque de la ópera de Byron a su amante abandonada y envejecida, Teresa, y a su hijo abandonado. En la segunda escena, visita a su hija, a quien

---

nuevo, Moffet sostiene: "las mujeres sudafricanas están hartas de escuchar que la culpa de la brutalidad que le infligen los hombres es del apartheid" (ibid., p. 143) [N. de la T.: la traducción es mía]. Al protagonista le cuesta encontrar un rol distinto al de depredador o cuidador de las mujeres. Pero sí que se identifica con las mujeres, sin embargo, a partir de su relación con los perros. Así el elemento radical y progresista de la novela es la relación con los perros, no la relación con las mujeres, que continúa irresoluta.

<sup>489</sup> Ibid., p. 137.

encuentra en el campo cercano a la casa. Mientras observa a su hija embarazada entre las flores, imagina la siguiente escena: "das ewig Weibliche [el eterno femenino]. Una escena casi perfecta para un Sargent o un Bonnard"<sup>490</sup>. Sabe que su hija está decidida a amar a su hijo. Este suceso conduce a la última escena, que es presentada como un conmovedor acto de pathos o pietá. El protagonista, cuya intención es convertirse en un padre y abuelo cariñoso, no es presentado, sin embargo, junto a su hija u otro ser humano, sino junto a un perro aleatorio, el vigésimo cuarto animal abandonado que va a sacrificar ese día. ¿Cuál es el significado ético de estas tres escenas?

El protagonista conoce al vigésimo cuarto perro desde hace algunas semanas y le ha cogido cariño. El perro, que está lisiado, corretea cojeando después del trabajo. Pero, como la narración enfatiza, el protagonista no establece una relación de tenencia:

No es suyo, de ninguna manera; ha puesto cuidado en no darle siquiera un nombre (aunque Bev Shaw [la veterinaria] lo llama Driepoot [...]); no obstante, es sensible al generoso afecto que emana del perro y que se dirige a él. De manera arbitraria e incondicionalmente es él quien ha sido adoptado; el perro daría la vida por él, y eso lo sabe.<sup>491</sup>

---

<sup>490</sup> Coetzee, J.M. (2003). *Desgracia*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 269.

<sup>491</sup> Ibid., p. 256.

El intento del protagonista de adoptar las virtudes del padre y abuelo cariñosos le prepara para responder éticamente ante los otros. Ha aprendido esta virtud en parte de su hija y su empeño en amar al hijo fruto de una violación, y en parte de Bev, quien cuida a los animales abandonados y enfermos en la clínica. Vuelve a encontrar esta virtud en este perro lisiado, quien lo ama caprichosa e incondicionalmente. Descubre este amor sublime, en última instancia, en el animal.

Pero, ¿por qué esta insistencia en el último capítulo en la relación con este perro a quien va a sacrificar? ¿Quién es Driepoot?

Driepoot en afrikaan significa trípode o de tres patas. En una narración donde abundan los motivos sofocleanos, un perro lisiado nos evoca a Edipo, el rey zambo. Edipo se convierte en rey al resolver el acertijo que le plantea la esfinge acerca de la identidad de una criatura que anda a cuatro patas, luego a dos y, finalmente, en la degradada vejez, a tres. La respuesta es el hombre. Y Edipo ejemplifica la búsqueda de autoconocimiento que parece separar al humano de otros animales. (Recordemos que los crímenes de incesto y asesinato que comete Edipo se supone que ejemplifican las acciones que transgreden esta distinción. De hecho, como sabemos ahora, los animales comparten códigos similares). La tragedia clásica ilustra el destino del hombre vencido, el transgresor autoengañado, cuya

arrogancia le impide ver sus acciones y su identidad. La historia de Coetzee altera el escenario trágico al reemplazar al clásico protagonista rey por un perro de tres patas.

Pero entonces, si es el perro y no el hombre el que representa al Edipo sacrificado por el funcionamiento de la comunidad, tendríamos que replantearnos el rol del protagonista humano. Volvamos a las declaraciones del protagonista sobre los cadáveres de los animales:

Ha de haber otras formas, formas harto más productivas de entregarse al mundo, o a una idea determinada del mundo. [...] Pero hay otras personas que se ocupan de estas cosas: el asunto del bienestar de los animales, el asunto de la rehabilitación social, incluso el asunto de Byron. Él salva el honor de los cadáveres porque no hay nadie tan idiota como para dedicarse a semejante asunto.<sup>492</sup>

En el mundo moderno, establecido en términos morales mediante la ley racional de respeto mutuo, infligir un daño sobre un humano es considerado un acto inmoral. Practicar la eutanasia a una criatura racional sin que esta sea plenamente consciente de ello y sin su consentimiento explícito es un escándalo. Sin embargo, en el contexto de la filosofía moral

---

<sup>492</sup> Ibid., p. 183.

moderna, quizás no sea tan fácil encontrar una ley moral o un principio racional que prohíba a los humanos practicar la eutanasia a especies no humanas en sufrimiento. La novela, definitivamente, no desafía las sensibilidades morales modernas sobre la eutanasia en animales, a pesar de los vagos ecos al Holocausto. No obstante, sí que aspira a desarrollar una actitud ética que desbanque nuestras sensibilidades modernas. A este respecto, el protagonista es una Antígona moderna –una Antígona en unos tiempos en los que los dioses están muertos y en los que no existe ninguna ley moral moderna o ningún sentimiento convencional que la guíe.

Para los humanistas y los teóricos morales modernos, toda vida humana debe ser respetada en principio, incluso si los sistemas políticos fracasan sistemáticamente en cumplir este principio. El interés de Kristeva por el espacio entre el humano y el animal desarrolla este mismo enfoque moral humanista. Pero estos humanistas modernos y la ética posmoral de Kristeva no pueden comprender la potencia ética residual que interrumpe las sensibilidades morales convencionales cuando usamos la vida animal, incluso de la forma más humana, en beneficio de la vida humana. El protagonista no trata de parar la eutanasia de ninguno de los perros; no equipara sus muertes al asesinato; incluso asiste en el proceso. Aún así, la narración requiere de una dificultad residual y profundamente ética que reconozca la muerte de los animales como un sacrificio profanamente ininteligible que no termina –tanto si los humanos comen

animales no humanos como si simplemente los sacrifican y los desechan. No existe ningún modo de parar la violencia depredadora. Pero la conciencia visceral responde a este hecho brutal con disgusto, como si el sentido de la ridiculez de la vida envolviera este acto éticamente imperfecto y sucio. La vida no siempre es un viaje cooperativo y la paz cósmica es una fantasía. Pero esta fantasía exige poner límites a la violencia y la violación, y demanda un reconocimiento de la desgracia constitutiva de la vida.

Kristeva nos plantea imágenes que tratan de reconciliar –de atender con compasión– el sufrimiento irreconciliable del abyecto y el abandonado. Las imágenes extrañas que encuentra en cuadros y novelas establecen lo que ella considera la base de nuestra fe en el significado. El capítulo final de *Desgracia* ofrece igualmente una imagen de lo irreconciliable, el humano y el abyecto, esta vez como el pathos del hombre y el perro. La escena en la que el hombre lleva al perro sacrificado es una piedad y una escena de luto por una criatura sin valor moral para la norma humana. Comparémosla al drama de Sófocles, donde Antígona aprueba una muestra de peculiar respeto a su hermano, quien ha actuado en contra de la comunidad y sus leyes y quien, en llamamiento a los dioses, revela en sus ojos la traición cometida. El retrato cristiano de María sosteniendo a su hijo crucificado es un llamamiento a lo divino semejante. Aún así, el ruego de perdón final a los dioses no parece funcionar en una época secular y no cínica –en una época en la que, como nos recuerda Coetzee, los

dioses del cielo están muertos y todo está permitido. Pero si la extraña escena del hombre con el perro lisiado nos sugiere la incompetencia de nuestro lenguaje moral y el fracaso de la religión, también señala hacia una zona cero para una ética posmoral ubicada a las puertas de la tradición judeocristiana, pero que no las traspasa. Nuestro descarado protagonista, que tanto alardea de las costumbres, encontrará sus últimas pistas éticas no en la moralidad convencional o en la religión institucionalizada, sino en los animales, tal y como hicieron los cínicos, los hombres perro originales. Es irónico que sean los perros y no los dioses<sup>493</sup>\* los que devuelvan a este cínico a la vida ética<sup>494</sup>.

### La expiación como sintonización

La narración de Coetzee reformula las diferencias moralmente significantes entre humanos y animales no humanos. No tiene argumentos reales contra la inevitable utilización de los animales para la satisfacción de las especies depredadoras, entre ellas el ser humano. No insiste en incluir a

---

<sup>493</sup> N. de la T. Juego de palabras entre dioses y perros, en el original gods and dogs, respectivamente.

<sup>494</sup> Sobre la importancia de lo tragicómico, del cínico como hombre perro, de su descarada indiferencia por las convenciones y el cómo aprender ética de los animales, véase Branham R.B., Goulet-Gaze, M.-O. (1996). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press. Como hemos mencionado en capítulos anteriores, animales como los perros son vergonzosos y tienen su propio sentido del disgusto.

los animales en una comunidad de igualdad y semejanza con el ser humano. Y, definitivamente, se queda lejos de cualquier promesa utópica. No obstante, la imagen final carecería de potencia ética si no fuera por el cruce ético de los límites entre humanos y animales que sucede aquí y en toda la novela. En este último capítulo, el protagonista abandona su proyecto original de componer una ópera de cámara, "Lord Byron en Italia", para comenzar una pieza musical más temperada y que se adecúa mejor a un hombre despojado de su orgullo personal y de las normas morales. Toca las cuerdas del banjo de su hija, un instrumento sencillo de su infancia, y, relevantemente, un instrumento nativo de África. Busca en el banjo una melodía concreta: "una [...] estática cantinela que Teresa lanza al vacío, al aire [...]"<sup>495</sup>. No busca una estructura compleja polifónica, sino más bien la auténtica nota del anhelo inmortal. Luego, sin nada más que su vida, un banjo y la visión de su hija en el campo –a la que retrata como la imagen calmada de la eterna fémima–, tararea la melodía de Teresa. Pero esta vez no la tararea solo. El perro lisiado se encuentra a su lado, y se une así:

[A]bre y cierra la boca y parece a punto de ponerse a cantar, o a aullar. ¿Será capaz de atreverse a eso: introducir a un perro en la ópera, permitirle que devane

---

<sup>495</sup> Coetzee, J.M. (2003). *Desgracia*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 264.

su propio lamento y que lo lance al cielo entre las estrofas de Teresa, perdidamente enamorada?<sup>496</sup>.

En la teoría de la psique de Kristeva la música también es un elemento central de significado. La melancolía de Kristeva, al igual que la del protagonista de Coetzee, busca un significado más allá de lo que los modernos llaman felicidad o racionalidad. El protagonista de Coetzee finalmente comprende su transgresión, y la música o el arte le proveen de cualquier sintonización posible todavía. Entre las olas centenarias de trauma y dolor, la felicidad o la racionalidad no pueden proveer un marco para sus acciones<sup>497</sup>. Sin embargo, para Kristeva el elemento musical autotrascendental se encuentra no en un instrumento sencillo o en una melodía, sino, como explica en *Extranjeros para nosotros mismos*, en el barroco europeo. La calidad polivocal de la Toccata y Fuga en re menor de Bach, mejor conocida entre los lectores seculares no tanto como música religiosa, sino como la banda sonora de las películas de vampiros del siglo XX, ilustra el lado oculto de nuestra psique, mitad humano, mitad animal. El lado oculto que nos vuelve desconocidos y extraños para nosotros mismos. Según Kristeva,

este espacio abyecto y elemental de la psique amenaza con consumir al sujeto si no contenemos su fuerza salvaje y sublimamos su energía dentro de la polifonía que surge de nuestra vida personal y que está constreñida matemáticamente de la música barroca. La pieza barroca de Bach expresa con belleza lo extraño y misterioso.

En contraste, el casi ridículo canturreo del perro y el hombre con el banjo es un empeño originalmente compartido, comunal. Tanto Kristeva como Coetzee recurren a la música para fundamentar la búsqueda de significado en una experiencia elemental. Para Kristeva, las emociones sublimadas de la tocata de Bach evocan un alto grado de pasión religiosa que es inequívocamente sublime. En la novela de Coetzee, el sencillo punteo de las cuerdas del banjo, con un estilo desnudo y nada sublime, expresa el simple llanto de no querer ser abandonado por el otro. Este llanto del lisiado y del abandonado, a diferencia de la voz inconsciente del placer violento o del consciente anhelo de inmortalidad, ofrece un espacio común, una llamada y respuesta entre dos especies diferentes pero coevolucionadas, para el instante trascendental de una ética en común.

Para la ética hay mucho en juego en las diferentes concepciones de lo que es elemental para el alma humana. En su prosa experimental, Kristeva multiplica las voces dentro de la psique y fractura la unidad narrativa para expresar la que considera la separación traumática de la Cosa materna, que yace

---

<sup>496</sup> Ibid., p. 265.

<sup>497</sup> Sobre el debate sobre el rol de la raza en el castigo selectivo de la violación en Sudáfrica, véase Scully, P. (1995). "Rape, Race, and Colonial Culture". En *American Historical Review* 100, pp. 335-359. Scully explica cómo la raza forma parte de la visión de que la sexualidad masculina es el resultado de incontrolables pasiones y de la seducción femenina en Sudáfrica.



supuestamente en el interior de uno mismo. Al final de este viaje, el protagonista de Coetzee se esfuerza por encontrar esa nota que resuena no sólo en las profundidades de la psique humana, o de psique a psique, sino a través de las barreras culturales de afrikaans, ingleses o xhosas y, finalmente, de las especies animales –en la madre África. Quizás sea relevante que su hija Lucy se llame igual que el fósil africano de australopiteco, una criatura que une lo humano y lo no humano, y que la nota musical salga justamente del banjo africano de su hija. El protagonista busca, en este instrumento musical de cordialidad, "la canción, [...] la necesidad de llenar [...] la inmensidad y el vacío del alma humana", y encuentra la única nota que se corresponde con la respuesta del otro<sup>498</sup>.

Kristeva y Coetzee plantean la búsqueda del significado ético desde el contexto de una profunda y preocupante soledad que arrastra al yo a ser un extraño en el mundo. La búsqueda melancólica de Dostoyevsky de una ética de fe en el vacío moderno, por no mencionar a Toni Morrison y su densa ética comunal, acechan en las sombras de Kristeva y Coetzee. La ética emprende el viaje existencial del extraño, que no es el primero de otros, sino uno mismo. Ninguno de los autores halla la comunidad. No obstante, tanto para Kristeva como para Coetzee,

---

<sup>498</sup> Coetzee, J.M. (1996). *Desgracia*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 8. Nótese que la música africana, a diferencia de la europea, tiene una función comunicativa y que, por este motivo, no es considerada como "arte" desde los estándares tradicionales europeos.

una inquietante imagen de tierna reconciliación, acentuada por la triste melodía, ofrece un vistazo dentro de una suerte de desechos sobrantes de este mundo brutal. Aquí se encuentra la zona cero de la ética, donde resurge la relevancia moral del paria, esta vez en una frontera donde los dioses están muertos.

Pero en la frontera existe una vida compartida con los demás animales. Coetzee profundiza más que Kristeva en la relación entre humanos y el resto de animales. Kristeva se sirve de la música y las imágenes, y no de los conceptos y los principios, como base de la ética, pero no logra ofrecer los medios necesarios para reconciliar lo humano con lo no humano. Ahí es donde yace para ella el peligro de la psicosis. A diferencia de Coetzee, Kristeva sitúa el origen del significado en la sublimación artística del eros y enmarca el proceso de significación con los elementos de un romance familiar que, con su rareza sofocleana, sigue siendo completamente humano<sup>499</sup>. El refinamiento del individuo desgarrar la psique humana de la animalidad y su pasado arcaico subhumano, a pesar de que ese pasado continúa fracturando la subjetividad y el significado narrativo.

La narración ética de Coetzee reverbera con las variaciones tonales de un pensamiento alternativo: "Pertenece a un

---

<sup>499</sup> Kristeva se mantiene cercana a Freud, quien afirma que el complejo de Edipo subyace a los comienzos de la religión, la moralidad, la cultura y la sociedad, pero altera la reivindicación de Freud de incluir la fase preedípica. Véase Freud, S. (1913). *Totem and Taboo*. Trad. James Strachey. Nueva York: Norton, p. 156.

orden de la creación distinto al de los animales. No es más elevado, pero es distinto"<sup>500</sup>. Como especie depredadora, el ser humano sigue comiéndose a otros animales. Los códigos legales y morales continúan permitiendo la matanza moderada de otras especies por el simple motivo de que son diferentes. El cómo son diferentes es una cuestión secundaria y cada cual tendrá su teoría sobre qué significa la diferencia. Pero cuando el protagonista de la novela reconoce la dimensión distante y profunda de su yo ancestral en el perro lisiado, específicamente en la capacidad del perro de amar caprichosa e incondicionalmente, la narración nos muestra una fuerza ética que va más allá de los códigos morales convencionales, una fuerza que podemos aprender de otros animales. Esta potencia ética reconcilia lo sublime con la solidaridad y con lo abyecto y lo ridículo, como en la escena en la que el perro y el hombre cantan al son del banjo y la del llanto en la incineradora. Este profesor de literatura, que buscaba lo sublime a través de su eros y del arte, demostró estar ciego ante la complicidad de sus principios con los privilegios que configuran la mentalidad colonial afrikáner. Esta novela no pretende mostrarnos una ruta alternativa hacia el concepto europeo de lo sublime. En su lugar, la novela reconfigura los vectores verticales de Europa a partir del antiguo canto africano de solidaridad, "soy porque nosotros somos", una llamada y una respuesta.

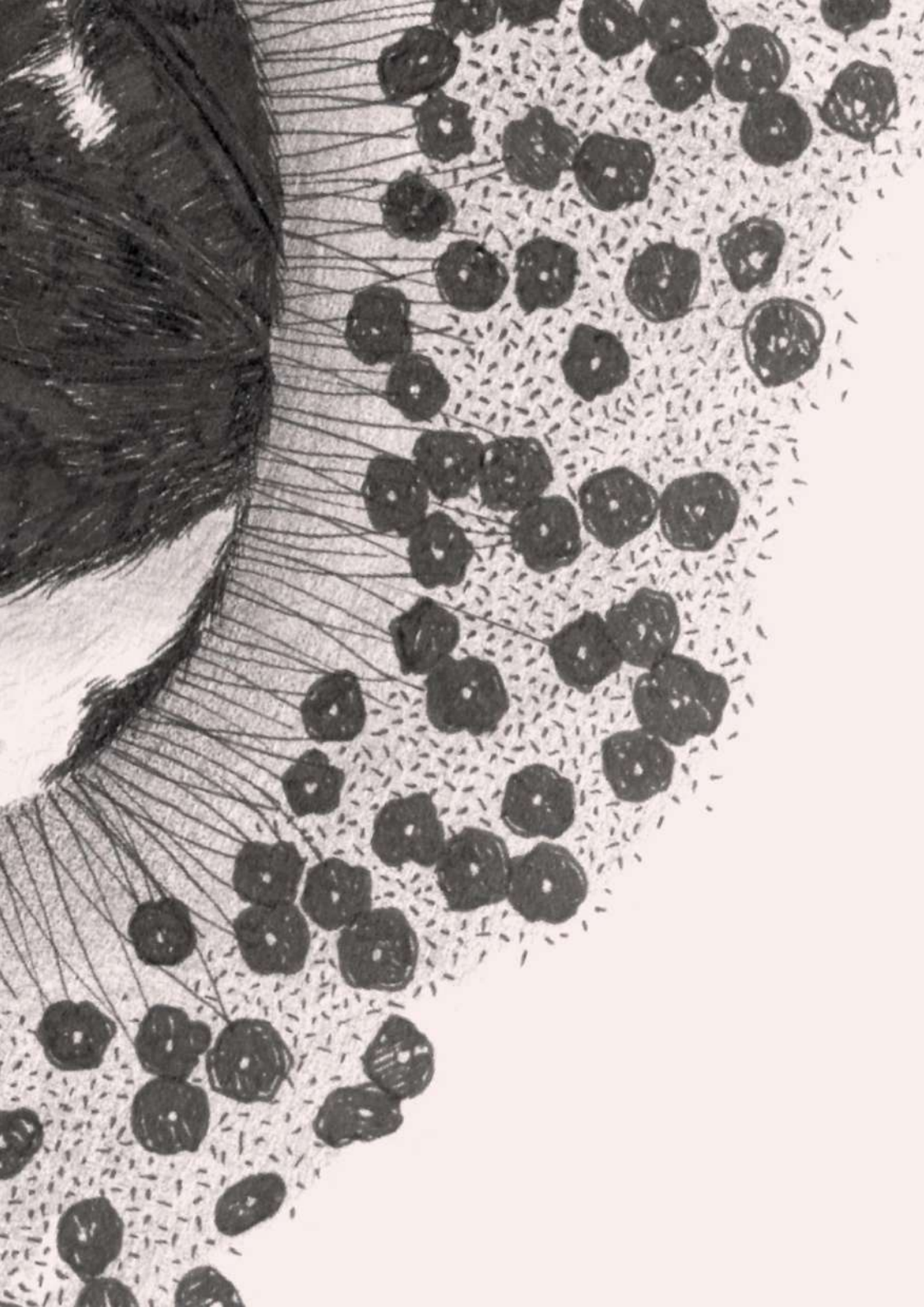
---

<sup>500</sup> Coetzee, J.M. (2003). *Desgracia*. Barcelona: Círculo de Lectores, pp. 94-95.

Cuando el perro muestra señales en la clínica de que cantaría con el punteo del banjo, nos topamos junto con el protagonista con este otro origen de la ética. Este origen se encuentra, quizás como sugiere Kristeva, en la música y la imagen, pero esta vez la música y la imagen no representan simplemente el cariño paterno o la violencia materna. Esta vez, el perro abandonado conduce la respuesta ética. El animal no habla y la novela no nos releva el significado del amor del perro. En su lugar, el perro nos deja con una mera afirmación certera: que este mundo tiene que tener significado y que esto se cumple incluso entre las criaturas abyectas, extrañas o excluidas de la moralidad ordinaria. Y que su muerte desgarrará nuestro mundo, abriendo heridas, y que estas muertes y este sufrimiento no debe ser pasado por alto<sup>501</sup>. La ética prohíbe dejar que el otro, esta vez un otro animal, muera solo y sin pena. La filosofía sin la música y la imagen como testimonio de pasados y futuros comunes pierde no sólo parte de la ética, sino su base paleozoica.

---

<sup>501</sup> Para leer más sobre el debate de la ética de Husserl como un mundo con múltiples orígenes y sujetos distintos, véase Derrida, J. (1982). "Violence and Metaphysics". En *Margins of Philosophy*. Trad. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, pp. 125-126. Véase Perpich. The Ethics of Emmanuel Levinas, pp. 71-72, para una elaboración de la crítica de Derrida a Levinas y la posterior respuesta con respecto a la diferencia entre tener significado en el mundo y tener mundo; también discute las tensiones en Levinas por la necesidad de representarse a uno mismo en el mundo en lugar de aparecer de la nada sin ningún medio de representación.



Cuando hablamos de ética interespecie, y lo anudamos con comunicación interespecie como lo hace esta obra, debemos reconocer que muchas veces los seres humanos pretendemos interpretar a otros animales partiendo de la base de suponer que los modos de comunicación y expresión humanos son los únicos válidos de los cuales partir para entender a otros, aunque sean radicalmente diferentes, lo que conlleva a una profunda malinterpretación. Willet plantea que nuestro objetivo debe ser reconocer la agencia animal y construir solidaridades íntimas y políticas a través de las diferentes especies, animándonos a dar una respuesta afirmativa a la pregunta de si podemos comunicarnos con los animales, y teniendo en cuenta que muchos de ellos pueden expresar una compleja gama de emociones sociales más allá de la comprensión humana. “Tal vez los animales no humanos no tienen la capacidad de razonar moralmente de manera abstracta”, plantea Willet, sin embargo, como nosotros, son ciudadanos y colaboradores armados con diversas capacidades éticas y tecnologías comunicativas en un mundo que les es, por lo general, hostil. Y es en este mundo que no son mudos o “sin voz”: “son capaces de comunicar una gama significativa de afectos a partir del uso crítico de las variaciones en los modos sensoriales (vocal, expresión facial, imagen visual, gestual e, incluso, olfativo)”. Entonces, el desafío en cuestión que nos propone Willet no es “darle voz al subalterno” sino reconocerle su voz, aunque no podamos comprenderla, y en ello va aceptar la agencia del animal no humano.

La maravillosa provocación que asume la autora de ubicar a los animales no humanos en un plano distinto al que suelen ser situados desde el sentido común, y el logrado esfuerzo de vincular teorías y autores de diversos campos de saber para sustentar su propuesta, hacen de este libro una lectura obligatoria para quienes estén interesados en explorar ideas emergentes y no convencionales para reflexionar en torno a la ética interespecies no antropocéntrica.



Editorial Latinoamericana Especializada  
en Estudios Críticos Animales.

ISBN 978-987-46680-5-9



9 789874 668059