

LA ANIMALIDAD Y LA DESCOLONIZACIÓN DEL PENSAMIENTO: MÁS ALLÁ DEL ETNOCENTRISMO

**A ANIMALIDADE E A DESCOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO:
PARA ALÉM DO ETNOCENTRISMO**

**ANIMALIZATION AND DECOLONIZATION OF THOUGHT:
BEYOND ETHNOCENTRISM**

Enviado: 24/08/2023 Aceptado: 29/02/2024

Luca Filaci

Doctor en Filosofía por la Universidad de Cagliari (Italia) y Licenciado en Filosofía por la Universidad La Sapienza (Roma).

Email: lucafilaci2315@gmail.com

La cuestión más importante que tratamos de dilucidar no es tanto lo parecidos que somos o lo diferentes que somos de otras formas de vida que, por lo menos en este contexto, no es lo más importante. Se trata, más bien, de comprender el porqué de esa necesidad asfixiante; cómo es que lo humano (en particular, el humano occidental moderno) tiene la continua necesidad de autodefinirse por diferencia de lo animal, expulsando como residuo de instintividad inhumana todo lo que en él remite a ese mundo, el mundo de los cuerpos y las vidas.¹

Palabras clave: animalidad, descolonización, antropocentrismo, naturalezas.

A questão mais importante que estamos a tentar elucidar não é tanto a semelhança ou a diferença entre nós e as outras formas de vida, o que, pelo menos neste contexto, não é o mais importante. Trata-se antes de compreender a razão dessa necessidade sufocante; como é que o humano (em particular o homem ocidental moderno) tem a necessidade contínua de se definir como distinto do animal, expulsando como resíduo de instinto inumano tudo o que nele remete para esse mundo, o mundo dos corpos e das vidas.

Palavras-chave: animalidade, descolonização, antropocentrismo, naturezas.

The most important question we are trying to elucidate is not so much how similar or how different we are from other forms of life, which, at least in this context, is not the most important thing. Rather, it is a question of understanding the reason for this suffocating need; how it is that the human (in particular the modern western human) has the continuous need to define itself as distinct from the animal, expelling as a residue of inhuman instinct everything in it that refers to that world, the world of bodies and lives.

Key Words: animality, decolonisation, anthropocentrism, natures.

¹ “¿No le oculta la naturaleza [al ser humano] casi todo, incluso sobre su cuerpo, para confinarlo y encerrarlo en una conciencia orgullosa y fantasmagórica, lejos del entrelazamiento de sus entrañas, del rápido fluir de su sangre, de los complicados temblores de sus fibras?” F. Nietzsche, *La filosofía nell'epoca tragica dei Greci* (2017, p. 229, nuestra traducción).

Un pasaje emblemático de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, de Nietzsche, de 1873, resume bien esta arrogancia humana que esconde un profundo sentimiento de angustia ante un cosmos habitado por una infinidad de puntos de vista, todos igualmente legítimos y válidos:

En un remoto rincón del resplandeciente universo, repartido en infinitos sistemas solares, hubo una vez una estrella, sobre la que animales inteligentes descubrieron el conocimiento. Fue el minuto más atractivo y mentiroso de la "historia del mundo": pero sólo duró un minuto. Tras unos cuantos alientos de la naturaleza, la estrella se endureció y los animales inteligentes tuvieron que morir. Alguien podría inventar una fábula semejante, pero no ilustraría suficientemente cuán miserable, fantasmal, fugaz, sin propósito y arbitrario es el comportamiento del intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existió; cuando todo haya terminado de nuevo para él, no habrá ocurrido nada notable. Para ese intelecto, en efecto, no hay más misión que lleve más allá de la vida humana. Más bien, es humano, y sólo quienes lo poseen y lo producen pueden considerarlo tan patéticamente, como si los goznes del mundo girasen a su alrededor. [...] Ya nos cuesta mucho trabajo [a los humanos] admitir que el insecto o el pájaro perciben un mundo muy distinto del mundo humano, y que la cuestión de determinar cuál de las dos percepciones del mundo es la más justa carece por completo de sentido, ya que una medida al respecto tendría que establecerse sobre la base del criterio de la percepción exacta, es decir, sobre la base de un criterio que no existe.

En estas últimas líneas, Nietzsche muestra la inconsistencia de todos esos experimentos comparativos, a menudo innecesariamente violentos, cuyo objetivo es analizar las capacidades comunicativas, cognitivas, conductuales, afectivas, etc. de otros animales basándose siempre y exclusivamente en un único referente: el ser humano, casi siempre el adulto occidental.

Una epistemología radicalmente alternativa a la de nosotros, los *Modernos*,² está representada por el modo de identificación animista de los Achuar, una población indígena de la Amazonia estudiada durante mucho tiempo por el antropólogo Philippe Descola. En su cosmogonía, no cabe la fuerte oposición entre un sujeto universal y separado, por un lado, y una realidad inerte y lista para conocer, por otro. Su enfoque del conocimiento es relacional; cada entidad viva representa un punto de vista sobre el mundo a partir de sus propias características físicas, perceptivas, su propia capacidad de acción y el espacio que ocupa. En este

² Utilizamos la expresión en el sentido en el que la utiliza Bruno Latour.

sentido, el antropólogo francés habla, de forma muy antiintuitiva y perturbadora para nuestra epistemología, de un *relativismo natural* y de un *universalismo cultural*, ya que nos encontramos ante un cosmos poblado por una multiplicidad diferenciada de cuerpos dotados, sin embargo, de una interioridad común.

En este mundo de cuerpos y subjetividades múltiples, la pareja depredador-presa es fundamental. El cazador en el Amazonas cuando mata a otro animal no está impregnado tanto por un sentimiento de culpa como por “una sorda inquietud ante la evidencia de la porosidad de las fronteras ontológicas” (Descola, 2021, p.327). Así, la cadena trófica se experimenta como el fundamento en perpetuo movimiento de las diferentes subjetividades que de vez en cuando se relacionan intercambiando energía, materia, líquidos y comunicaciones simbólicas.

Así, estas poblaciones perciben “su subjetividad como inmanente a las actividades concretas del cuerpo” (p.329). Otra población amazónica, los desana, comprenden la caza como una actividad que debe asegurar siempre el perfecto equilibrio del sistema-cosmos, evitando comer demasiados ejemplares de una especie y propiciando la reproducción de los animales abatidos mediante la práctica de la abstención sexual para aumentar el “poder fecundante que circula por el universo” (p.393). No es casualidad que, en el lenguaje de los desana, “cazar” se denomine “hacer el amor con los animales”.

Es evidente cómo estas prácticas vitales están muy alejadas de las nuestras³ y cómo es muy difícil percibir las en toda su extensión, sintiendo la trama secreta que las sustenta.⁴ Sin embargo, nos muestran cómo, en efecto, hay una multiplicidad de formas de conjugar las naturalezas, en las que incluso toda una serie de elementos que hemos hipostasiado, como la muerte, la violencia, el conflicto, se resemantizan y declinan de diferentes maneras. Por ejemplo, los jívaro consideran la guerra como el tejido mismo de la vida social, consustancial a la vida del yo (p.387), lo que no implica que sea la única característica de estos colectivos. La concepción heracliteana del *polemos* como principio cósmico de todas las cosas quizá se aproxime a esta perspectiva, con las debidas distinciones, por supuesto.

Una vez más, sin embargo, es necesario subrayar cómo es imposible seguir una tercera vía que supere el dualismo imperante entre el monismo naturalista y el relativismo cultural, que tiene su origen en la fe original de nuestra (de la tradición occidental moderna) concepción ontológica, a saber, la oposición entre *Naturaleza* y culturas humanas. Debe quedar claro que

³ Aquí nos referimos obviamente a la perspectiva de los investigadores occidentales, pero por supuesto hay muchos casos de profesores e investigadores indígenas que sin duda pueden transmitir mejor la riqueza de estas prácticas de vida.

⁴ “hay que descartar que un sujeto moderno pueda volverse completamente animista o totemista –la experiencia etnográfica lo demuestra– o incluso volver sistemáticamente a las antiguas seducciones del analogismo.” (Descola, 2021 p. 346, traducción nuestra).

aquí no nos referimos en bloque a toda la historia de la cultura occidental, sino a su configuración moderna, que, con el paradigma dualista cartesiano, inauguró una concepción ontológica profundamente escindida, que aquí pretendemos superar.

Uno de los riesgos que corremos en este intento de salir de nuestros propios esquemas⁵ de pertenencia es el de no darnos cuenta de que la fascinación que ejercen ciertas culturas sobre nosotros se debe precisamente a la propia estructura de nuestro contexto. Es el caso, por ejemplo, del gran interés por las culturas orientales que ha estado presente en Occidente durante varios siglos. Tal vez sea precisamente a causa de la progresiva desintegración del universalismo de nuestra tradición por lo que muchos occidentales, incluidos los científicos contemporáneos, encuentran en estas cosmovisiones un terreno fértil para saborear de nuevo una perspectiva holística libre de toda la angustiada fragmentariedad que la secularización trae consigo (Descola, 2021, p.342).

Se trata de recurrir, en la medida de lo posible, a una imagen diferente de la subjetividad humana, capaz por fin de sentir los infinitos lazos que nos unen a todos los organismos. Desde las bacterias exterminadas que habitan nuestro cuerpo y hacen posible nuestra digestión, hasta las plantas que nos permiten respirar produciendo oxígeno, pasando, por supuesto, por el continuo intercambio con otros seres vivos que también experimentamos a diario al alimentarnos, aunque sea de forma mediada respecto a la relación depredador-presa que veíamos antes. Ser capaces de abandonar la pretensión de controlar la realidad y a nosotros mismos, de percibir todo esto sólo como una arrogante ilusión que sólo crea destrucción y autodestrucción, y de abrazar una visión del yo para la que dejemos espacio a la fragilidad metamórfica y vacua que nos caracteriza:

Por fin podemos dejar de pensar que somos quienes, para bien o para mal, controlamos el mundo, lo contaminamos y lo salvamos, lo amamos y lo explotamos, lo saqueamos y lo veneramos. No somos el centro del mundo, nunca lo hemos sido. [...] el mundo ni siquiera sabe que le hemos dado un nombre. [...] nuestras palabras no pueden hacer nada contra el mundo.

En este contexto, es importante recordar cómo, en relación con la actual crisis ecológica, es más apropiado hablar del *Negroceno* que genéricamente del Antropoceno, especificando así que, como estamos viendo, han existido y existen diferentes formas de

⁵ “estructuras cognitivas, emocionales y sensoriomotoras que canalizan la producción de inferencias automáticas, dirigen la acción práctica y organizan la expresión del pensamiento y el afecto según patrones relativamente estereotipados” (Descola, 2021, p. 352, traducción nuestra).

relacionarse con los entornos naturales además de la contemporánea caracterizada por prácticas industriales de rapacidad devoradora⁶, autodestructiva y esclavizadora.⁷

Esta expresión, *Negroceno*, es la que mejor capta el fenómeno de la actual crisis medioambiental y climática porque muestra cómo ésta se debe no tanto a un ser humano genérico y atemporal como a un modo específico de ser humano, a saber, el colonial, extractivo y destructivo inaugurado con el colonialismo de las Américas por los pueblos europeos hace unos cinco siglos.

Una de las dicotomías fundamentales que subyace a nuestra concepción del sujeto es, sin duda, la de Creador-creado. Evidentemente, esto remite inmediatamente a la *Creatio ex nihilo* (creación de la nada) del universo por el Dios cristiano, así como a la imagen del demiurgo que se encuentra en el *Timeo* platónico, con las debidas diferencias, en particular, el juego de la categoría de la *nada* en el relato bíblico. En ambos casos, sin embargo, hay una diferencia radical de estatus ontológico entre el creador y lo que produce. Por un lado, tenemos un sujeto activo con libre albedrío y, por otro, un objeto pasivo, inerte y condicionable. No es difícil ver cómo esta división se repite a varios niveles en la ontología naturalista⁸, a la que pertenecemos.

Así, este modelo arquetípico se repite también y sobre todo cuando dios concede al hombre el libre albedrío, comparando así a los sujetos divino y humano y situándolos a ambos en el mismo plano de excepcionalidad y separación ontológica de las restantes formas de vida. Este modelo ontológico se repite evidentemente en la relación humano-naturaleza, en la que el reino de la libertad del espíritu y del intelecto se contrapone a un mundo natural determinado mecánicamente, disponible para ser manipulado y consumido a voluntad.⁹ Este modelo se

⁶ En este punto, Descola deja claro que existe una ambigüedad estructural en nuestro modo ontológico de relación, el naturalismo, que en su declive económico adquiere una inquietante apariencia bifronte: “el naturalismo es [...] depredador más que predador [...] cuya versatilidad han sabido demostrar las potencias coloniales a lo largo de los últimos siglos: dominante en la madre patria, los registros de la producción ordenada y del intercambio comercial se perdieron luego en ultramar, tras el saqueo de las riquezas naturales y de la fuerza de trabajo, que, por otra parte, se presentaba a menudo en términos de misión de protección. [...] el naturalismo no puede desarrollarse en forma de un único modo de relación”, (Descola, 2021, p. 450, traducción nuestra).

⁷ Véase a este respecto, Malcolm Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, Seuil, París, 2019.

⁸ Que se basa en la idea de que todos los seres son de la misma materia pero que los humanos tienen una interioridad diferente, que sea el alma o la mente. El totemismo se caracteriza por una similitud de interioridades y una similitud de fisicalidades, mientras que el analogismo se caracteriza por una diferencia tanto de interioridades como de fisicalidades y, por último, el animismo se caracteriza por una similitud de interioridades y una diferencia de fisicalidades. (Descola, 2021, p. 144). Sin embargo, conviene precisar que, en nuestra opinión, esta división tajante en cuatro órdenes o ámbitos ontológicos realizada por Descola es excesivamente rígida y no da cuenta del mestizaje y la fluidez que rigen, en cambio, todas las formas de vida, incluida la vida humana.

⁹ “¿Queremos realmente que la existencia se degrade hasta convertirse en un ejercicio para contables y matemáticos encerrados en sus estudios? En primer lugar, no debemos querer despojar a la existencia de su carácter *polimorfo*: el *buen* gusto lo exige [...] ¡respeto por todo lo que está más allá de su horizonte! [...] Sin embargo, ¡un mundo esencialmente mecánico sería un mundo esencialmente *desprovisto de sentido*! Suponiendo que se pudiera medir el *valor* de la música en función de cuánto de

extiende también al concepto de creación individual, ya sea artística, agroalimentaria, técnico-científica, literaria, artesanal, filosófica, etc. No es casualidad que la mayoría de las metáforas utilizadas para describir este proceso de creación divina procedan del mundo de la artesanía, tanto en la tradición cristiana como en la griega.¹⁰

Por un lado, está el creador de la obra y por otro el fruto de su libre voluntad creadora al que ha imprimido su sello a partir de una materia informe. Es evidente cómo este esquema de interpretación sigue actuando profundamente en nuestra cultura actual. En este escenario, quizá sea útil recordar la sugerencia de Nietzsche de hacer de uno mismo una obra de arte, haciendo coincidir así el proceso de transformación vital con el artístico-creativo.

Nos referimos aquí a la concepción nietzscheana para la cual vida y arte forman parte de un mismo proceso creativo, metamórfico en realidad, como sugiere el filósofo alemán en la *Gaya ciencia* hay que hacer de la propia existencia una experimentación sin fin.

Por tanto, la concepción según la cual es el trabajo, entendido en sentido amplio, es decir, como producción, creación, lo que caracteriza al ser humano es también fruto de nuestra específica y limitada tradición cultural, y por tanto no tiene carácter de universalidad.¹¹

En algunos pueblos amazónicos, por ejemplo, la producción artesanal de ciertos objetos de mimbre es el resultado de un proceso de *mimetismo ontológico* en el que el autor es concebido meramente como un viático para que se produzca la metamorfosis en cuestión:

La labor del artesano del mimbre wayana, lejos de entenderse en términos de producción-creación de una cosa nueva a partir de una materia inerte que es moldeada por el arte y el diseño de un agente autónomo, se presenta así como aquello que hace posible una verdadera metamorfosis, es decir, el cambio de estado de una entidad que ya existía como sujeto y que en este tránsito conserva todos o parte de sus atributos.

Esta confrontación cultural desintegra por completo la muy extendida pretensión absurda de ser los creadores únicos y absolutos de cualquier tipo de creación, de poder dar forma al sustrato ontológico que nos une a todos, y nos invita en cambio a adoptar una actitud más humilde, atenta a los infinitos microcosmos de concausas que han conducido y siguen

ella pudiera computarse, calcularse, traducirse en fórmulas, ¡qué absurda sería tal medición "científica" de la música! ¿Qué habríamos entendido, comprendido, conocido? Nada, nada de lo que es propiamente "música" en ella...!". (Nietzsche, 1977, pp. 308-309, traducción nuestra).

¹⁰ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, cit., pp. 366-367.

¹¹ "Todo ser vivo recrea el mundo mediante brotes de crecimiento estacional, pautas de reproducción de la vida y geografías de expansión. Dentro de una misma especie, pues, hay múltiples pares de composición temporal, en los que los organismos encajan y se coordinan para dar forma a los paisajes." (A. L. Tsing, 2021, p. 49, traducción nuestra).

conduciendo a la realización de una idea, de una obra de arte, de un descubrimiento científico, de un artefacto, así como de la subjetividad misma¹²:

Los errores fundamentales. Para que el hombre sienta algún placer o displacer espiritual, debe estar dominado por una de estas dos ilusiones: o bien cree en la igualdad de ciertos hechos, de ciertos sentimientos, y entonces, comparando las posiciones del momento con las anteriores, y encontrándolas iguales o desiguales (como ocurre con todo recuerdo), siente un placer o un displacer espiritual; o bien cree en la libertad de la voluntad, por ejemplo cuando piensa "esto no debería haberlo hecho", "esto podría haber sido de otra manera", e igualmente obtiene placer o displacer. Sin los errores que operan en todo placer y displacer espiritual, nunca habría surgido la humanidad, cuyo sentimiento fundamental es y sigue siendo que el hombre es el ser libre en el mundo de la necesidad, el taumaturgo eterno, actúe bien o mal, la asombrosa excepción, el super-animal, el casi-Dios, el sentido de la creación, lo impensable como inexistente, la palabra que resuelve el enigma cósmico, el gran gobernante de la naturaleza y despreciador de ella, ¡el ser que llama a su historia la historia del mundo! - Vanitas vanitatum homo.

Curiosamente, estas reflexiones sobre el espíritu de creación (dominante) que caracteriza a nuestra era productivista sin sentido resuenan en contraste con la imagen de Wittgenstein de lo que él cree que debería distinguir a la filósofa y al filósofo:

La esencia de la civilización contemporánea se define, según Wittgenstein, por el progreso y la acumulación, por la producción constante de novedades y la complicación incesante de la forma de vivir y de pensar, que va acompañada de un intento de racionalizar esta innovación y complicación crecientes. Ahora bien, el camino del filósofo, tal como lo concibe Wittgenstein, es exactamente el opuesto a esta tendencia. La filosofía no descubre ni produce nada nuevo, no construye ingenios eruditos y complicados, no inventa nuevas explicaciones o teorías o valores, no busca cosas novedosas sino que busca la claridad en todas las cosas. En una sociedad que ha hecho de la producción y el movimiento su santo y seña, representa la improductividad y el inmovilismo por excelencia.

¹² “El Otro’ no podemos tocarlo, es el conjunto de condicionamientos, de tradiciones, de ‘historias’ precisamente que debemos introyectar para llegar a ser humanos: no es casualidad que Vygotskyj lo defina como un verdadero ‘proceso de transplante’. La realización completa del deseo del yo, el sueño de toda subjetividad liberada, coincide de hecho con el máximo de sometimiento. El problema no es liberar el yo, sino liberarse del yo” (F. Cimatti, 2013, p. 180, traducción nuestra).

Lo mismo sucede con el lenguaje, que es en su “naturaleza” profunda y radicalmente social, no sólo y no tanto en el sentido de que se utiliza para comunicarse, sino de que siempre ha estado impregnado de la dimensión colectiva y social que lo estructura, vinculándolo inmediatamente de forma evidente al pensamiento mismo. No hay, por tanto, posibilidad de un lenguaje-pensamiento privado¹³, en el sentido de sólo conocible por quien lo utiliza, porque inmediatamente las reglas de este lenguaje deben ser compartidas y abiertas a la comunidad de hablantes, del mismo modo que todo “nuevo” significado se inscribe siempre en un marco público preconstituido y compartido.

Sin hacer del lenguaje, entendido en sentido amplio como dimensión semiótico-simbólica humana, un absoluto más y recordando su ser ante todo, constitutivamente, histórico-natural, esto no quita su evidente centralidad en el proceso de antropogénesis, junto por supuesto con las dimensiones gestual y exosomática.

En este contexto, es interesante observar cómo, según Descola, es precisamente la modificación y reestructuración de los distintos colectivos de existentes y de sus vínculos ontológicos lo que subyace a los enormes cambios técnico-instrumentales que han caracterizado la historia humana desde la domesticación de plantas y animales:

La evolución técnica podría considerarse no en términos de un aumento gradual de la complejidad de los instrumentos y procesos de transformación, sino más bien como una serie estrecha y más o menos acumulativa de objetivaciones de nuevas relaciones.

El autor sugiere, por tanto, que sólo a partir de nuevos campos de posibilidades, abiertos por las relaciones inéditas que los colectivos establecen entre sí a lo largo del tiempo, se despliega el interés y la practicabilidad de nuevas soluciones técnicas y nuevos comportamientos asociados a ellas. También se pone de relieve cómo es precisamente en periodos de gran desorientación y cambio radical, tanto social como natural, como el que estamos viviendo actualmente, cuando los impulsos de reconfiguración de los dispositivos anteriores son aún más fuertes (2021, p.441).

Es evidente cómo las monstruosas transformaciones que se producirán en los próximos años debido al cambio climático a todos los niveles: político, social, natural, económico, etc. conducirán inevitablemente a un profundo replanteamiento de nuestra relación con los demás seres humanos y con todos los habitantes del cosmos. Lo crucial es seguir reservándonos la

¹³ Sobre este punto, se hace referencia a las reflexiones de L. Wittgenstein, en particular al párrafo 243 de las *Investigaciones filosóficas*: “¿sería [...] concebible disponer de un lenguaje en el que uno pudiera expresar por escrito u oralmente sus experiencias interiores –sus sentimientos, estados de ánimo, etc.– para uso propio?” (L. Wittgenstein, 2014, p. 104, traducción nuestra).

capacidad de elegir en qué dirección queremos ir, evitando dejarnos avasallar por pulsiones autárquicas y destructivas que tienden a aislarnos en nuestros reductos identitarios, sean del color que sean.

Es muy interesante, en este tema de la alteridad, ver la relación que las poblaciones amazónicas tienen con la domesticación de animales porque muestra bien el poder de la red de relaciones que guían su esquema ontológico y, de manera inversa, también el nuestro. En estas poblaciones se dan casos en los que algunos ejemplares de especies animales, por *imprinting* de sustitución¹⁴, son cuidados y cohabitan con colectivos humanos sin que, sin embargo, sean sometidos a selección de crías o apareamiento en cautividad, y esto no se debe a la baja densidad de población de esas zonas ya que esto no ocurría ni siquiera durante el periodo precolonial, en el que había poblaciones mucho mayores (2021, p.432).

Esto demuestra que, para estas poblaciones, las relaciones de parentesco con los otros existentes, hechas de respeto, de mantenimiento de los equilibrios ecosociales, de temor ontológico, van mucho más allá de nuestra ligera apertura hacia los no humanos, considerándolos sujetos de derecho al mismo nivel que las “personas”. Es por ello que el intercambio (de carácter comercial) y la protección (de los ciudadanos por parte del Estado), que son dos de los pilares fundacionales de nuestras democracias liberales occidentales, no se extienden a los no humanos porque, siguiendo el esquema naturalista que nos estructura, poseen una interioridad diferente: la ausencia de sentido moral y de conciencia reflexiva.

Desde este punto de vista, todos los intentos de restablecer un vínculo originario perdido con la “Naturaleza” están necesariamente abocados al fracaso, ya que todos ellos son fruto de esa *decepción con el dualismo* que caracteriza nuestra tradición y que también conduce a su reproposición bajo claves diferentes como la posibilidad de buscar una interioridad en los aparatos y dispositivos tecnológicos.

De nada sirve, por tanto, buscar en estas realidades culturales mejores modelos a los que poder o donde imitar, somos por desgracia o por fortuna fruto de nuestra específica tradición cultural, lo que no implica en consecuencia un rígido determinismo según el cual sea imposible acceder a esas zonas de maleabilidad y plasticidad antes mencionadas en las que se difuminan las claras fronteras entre colectivos. Sin embargo, y esta es la intención de este texto, es posible rastrear la historia que ha conducido a la constitución de esta específica visión nuestra de la

¹⁴ Consiste en el hecho de que algunos animales salvajes jóvenes, debido a la muerte de sus padres, tienden a seguir libremente a quienes ven como nuevas figuras de referencia, incluso fuera de su propia especie.

realidad, identificando sus zonas de sombra así como sus potencialidades y defectos de modificabilidad.

Teniendo como brújula la duda¹⁵ y el cuestionamiento perenne de toda estabilidad aparente, que es probablemente el rasgo más característico de la propia filosofía occidental, tal vez sea posible echar mano de ese perspectivismo multinaturalista al que estos pueblos, en sus formas concretas de vida¹⁶, más allá o al margen de cualquier posible especulación intelectualista¹⁷, nos entregan. Quizá sólo sea cuestión de tener la capacidad de dejar espacio en nuestro interior a ese archipiélago de posibilidades inexpresadas.¹⁸

Bibliografía

- Cimatti, F. (2013). *Filosofia dell'animalità*. Editori Laterza, Bari.
- Cimatti, F. (2021). *Il postanimale. La natura dopo l'Antropocene*. DeriveApprodi, Roma.
- Descola, P. (2021). *Oltre natura e cultura*. Raffaello Cortina Editore, Milán.
- Ferdinand, M. (2019). *Une écologie décoloniale*, Seuil, París.
- Nietzsche, F. (2017). *La filosofía nell'epoca tragica dei Greci*. Adelphi, Milán.
- Nietzsche, F. (1977). *La gaia scienza e Idilli di Messina*. Adelphi, Milán.
- Nietzsche, F. (1979). *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi. Vol. II*, Adelphi, Milán.
- Tsing, A. L. (2021). *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*. Keller Editore, Rovereto.
- Wittgenstein, L. (1975). *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*. Adelphi, Milán.
- Wittgenstein, L. (2014). *Ricerche filosofiche*. Einaudi, Torino.

¹⁵ "Debo sumergirme una y otra vez en las aguas de la duda." (Wittgenstein, 1975, p.17).

¹⁶ "Ya me parece mal querer explicar una costumbre [...] no hace más que hacerla plausible a los hombres de ideas afines. [...] donde esa costumbre y esas concepciones coexisten, la costumbre no deriva de la concepción - allí simplemente se dan ambas.", (Wittgenstein, 1975, p.18).

¹⁷ Una vez más nos referimos aquí al hecho de que esta aproximación alternativa a la realidad no es el resultado de una superestructura social rígidamente impuesta por los sujetos que la sufren a través de valores preestablecidos, sino que es el fruto de una práctica existencial-material-espiritual que conecta fuertemente el sentir y el pensar y que en nuestra tradición pertenece más a la práctica artística, en particular a la práctica del poeta, que a las instituciones legislativas y políticas.

¹⁸ "imaginarios, muy alejados de lo que estamos acostumbrados. E insistía cada vez en que, contrariamente a nuestros prejuicios racionalistas y etnocéntricos, éstos, a pesar de su carácter extraño o aberrante, podían ser perfectamente naturales, sencillos y apropiados en las situaciones adecuadas.", (Wittgenstein, 1975, pp. 63-64).

**La animalidad y la descolonización del pensamiento:
Más allá del etnocentrismo**
Luca Filaci



LUCA FILACI

Doctor en Filosofía por la Universidad de Cagliari (Italia) y Licenciado en Filosofía por la Universidad La Sapienza (Roma).