

ANIMA: EL ROL DE LA IMAGINACIÓN Y LA EMPATÍA EN LA MONADOLOGÍA DE WAJDI MOUAWAD Y JAKOB VON UEXKÜLL

**ANIMA:
O PAPEL DA IMAGINAÇÃO E DA EMPATIA NA MONADOLOGIA DE WAJDI
MOUAWAD E JAKOB VON UEXKÜLL**

**ANIMA:
IMAGINATION AND EMPATHY IN WAJDI MOUAWAD'S AND JAKOB VON
UEXKÜLL'S MONADODOLOGY**

Fecha de envío: 30 de septiembre de 2020

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2021

Diego F. Moreno Mancipe

Filósofo y magíster en filosofía, Facultad de filosofía Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Investigador predoctoral, Universidad Complutense de Madrid.

Email: diegofmorenom@gmail.com

Anima: el rol de la imaginación y la empatía en la monadología de Wajdi Mouawad y Jakob von Uexküll Diego F. Moreno Mancipe



Este artículo explora el rol de la imaginación y la empatía en la composición de una monadología animal en la novela del escritor y dramaturgo Wajdi Mouawad, *Anima*, y en la obra del biólogo Jakob Von Uexküll. La novela de Mouawad sirve como medio para trabajar los alcances y límites de la distinción radical entre los modos de aproximación y descripción de la vida animal en el quehacer del científico y en el del poeta. Por un lado, cuestionamos la antinaturalidad que ciertas voces desde los estudios literarios atribuyen a la obra de Mouawad; por el otro, mostramos cómo –contrario al juicio de Uexküll– la objetividad de la práctica etológica no es posible sino atravesada por un halo de ficción.

Palabras clave: imaginación, empatía, etología, comportamiento, *Anima*.

Este artigo explora o papel da imaginação e empatia na composição de uma monadologia animal no romance *Anima* do escritor e dramaturgo Wajdi Mouawad e no trabalho do biólogo Jakob Von Uexküll. O romance de Mouawad serve como meio para trabalhar o alcance e os limites da distinção radical entre as formas de abordar e descrever a vida animal na obra do cientista e na do poeta. Por um lado, questionamos a anormalidade que certas vozes dos estudos literários atribuem à obra de Mouawad; por outro, mostramos como - contrariamente ao juízo de Uexküll - a objetividade da prática etológica só é possível se for atravessada por uma auréola de ficção.

Palavras-chave: imaginação, empatia, etologia, comportamento, *Anima*.

This paper discusses the role played by imagination and empathy in the constitution of an animal-monadology in Wajdi Mouawad's *Anima* and Jakob von Uexküll's work. *Anima* is used as the medium to exhibit the highlights and limits of the radical distinction between natural scientists and poets' ways of approaching and describing animal life. On the one hand, we discuss the artificiality attributed by literary critics to Mouawad's work; on the other, we demonstrate how – contrary to Uexküll's thought – the objectivity of the ethological practice is only feasible when crossed by a halo of fiction.

Key Words: Imagination, Empathy, Ethology, Behavior, *Anima*.

1. Anima

La narratología antinatural [*Unnatural narratology*] es una disciplina enfocada en el estudio de narrativas antimiméticas que se identifican como antirrealistas y ficcionales. Para Jan Albert, el término denota “la imposibilidad física, lógica o humana de ciertos escenarios y eventos” (2016, p. 25) que nos arrastran a una sensación permanente de no familiaridad y extrañeza. La narración mediada por la perspectiva de animales, parlantes o no, es uno de los vectores más estudiados dentro de esta aproximación a la literatura. El animal narrador encarna el modelo por excelencia de desfamiliarización. La pregunta “cómo sería...”, declinada en la pregunta “cómo se siente ser...” [*What is it like to be...*] otra forma de existencia en general –orgánica o inorgánica, animal o no–, lleva de suyo la labor de cuestionar los límites de nuestra propia experiencia y de concebir la experiencia del otro.

Para la narratología antinatural, lo mimético es sinónimo de realista. Según Albert & Richardson, el uso flexible del concepto de *mimesis* por parte de los teóricos de la narratología antinatural da a entender que su parentesco con el realismo implica la asunción de prácticas representacionales que buscan ser percibidas como congruentes con nuestra experiencia cotidiana. Esta pareja de autores entiende que la disposición antimimética de la teoría narratológica antinaturalista se contraponen directamente a la raíz platónica del concepto de *mimesis*, acercándose más a una posición aristotélica (2020). Recordemos que en el Libro X de la *República*, Sócrates define *mimesis* como “el arte de la imitación” (2008, 595A), esto es, como la producción de imágenes sensibles, de copias sin ser de lo real. Y también que Aristóteles, en la *Poética*, equipara el término *mimesis* con el proceso de representación y simulación (1999, 1448a-b). Así las cosas, por una parte, lo antimimético del antirrealismo señala un proceder contrario al principio de imitación del mundo real –esta vez en sentido no inteligible–, y, por la otra, lo antinaturalista apelaría a cierta apropiación de la *mimesis* en sentido de representación ficcional.

El antinaturalismo narrativo implica una suerte de imposibilidad fenomenológica que, por lo general, no ha sido convencionalizada o naturalizada; esto es, que no ha sido normalizada o atrapada como anomalía dentro del ámbito de propiedad. Los recursos fantásticos del antinaturalismo se resisten a ser suspendidos o puestos entre paréntesis por la estructura de la experiencia corriente para conservar así su alteridad. Con todo, es característico del antinaturalismo facilitar la familiarización con lo extraño. De ahí que los elementos antinaturalistas tiendan a ser convencionalizados y sistematizados rápidamente; como es el caso de los animales parlantes que en las fábulas infantiles son un recurso ampliamente trabajado, aceptado y aplicado. El antinaturalismo no niega por principio el realismo. La narrativa antinaturalista no excluye todo cruce posible con el realismo, sino que irrumpe la verosimilitud del relato natural abriendo e instalando un espacio para la imaginación. El universo narrado a través de la mirada animal, el mundo-

para-el-otro, reclama una estructura sensible e intelectual plástica capaz de entrar y salir del mundo-para-nosotros y ponerse “en situación de”. En este juego de roles, la esfera de propiedad de la experiencia humana exhibe su propia finitud, y al ser burlada va más allá de sus propios contornos.

Anima es una novela escrita por el dramaturgo canadiense de origen libanés Wajdi Mouawad, cuya formalidad poética concretiza el espíritu de la narrativa antinatural, especialmente en lo relacionado con los límites de las habilidades y las capacidades de la experiencia humana del mundo. Tres de los cuatro capítulos de la novela –‘*Bestiae verae*’, ‘*Bestiae fabulosae*’ y ‘*Canis lupus lupus*’– son narrados por animales de distintas especies identificados con sus nombres científicos (*felis sylvestris catus carthusianorum*, *serinus canaria*, *vulpes vulpes*, *oryctolagus caniculus*, *musa domestica*, entre muchos otros). Esta parte de la novela despliega escenarios a través de la perspectiva de organismos no humanos, sorteando con recursos plásticos la imposibilidad lógica y epistemológica para acceder inmediatamente a la experiencia del mundo del otro. *Anima* propone un juego complejo: hacernos salir de la familiaridad del mundo experimentado a través del cuerpo humano a la vez que se acerca a ese hombre desde una mirada ajena que lo objetiva. El experimento especulativo y fenomenológico operado por Mouawad consiste, no en entregar un relato del mundo animal en el que este aparece ahí para nosotros, sino en invertir la estructura de las vivencias haciendo aparecer al hombre como un cuerpo entre otros cuerpos dentro del campo de sentido de una existencia animal. La escritura asume la inmanencia de la conciencia del animal-narrador como punto de referencia. La perspectiva y la voz animal –que dice yo percibo, siento, entiendo o me sorprende con el comportamiento de ese otro enfrente de mí, ese *homo sapiens sapiens*– trueca la orientación antropocéntrica del espacio y el tiempo.

En ese sentido, la novela de Mouawad se fundamenta tanto en un ejercicio etológico ingenuo –por no estar científicamente soportado–, como en lo que podemos llamar una contraetología. Primero, el autor construye la perspectiva del mundo de los narradores-animales gracias a determinadas características de su comportamiento y sensibilidad: sus hábitos alimenticios, las trayectorias gramaticales de sus movimientos y las determinaciones de sus potencialidades visuales, auditivas, táctiles, etc. Segundo, Mouawad emplea el resultado de la investigación para perfilar el modo en el que sus narradores observan y describen el comportamiento del personaje principal, el humano llamado Wahnch Debch. De estas elecciones narratológicas resulta que “el carácter de Wahnch siempre es descrito desde el exterior (no hay monólogos internos, ni representaciones de sus pensamientos en un estilo libre directo, tampoco hay representaciones autoritarias de su pensamiento en general salvo contadas excepciones)” (Patron, 2020, 37). Los estados mentales, al igual que los deseos o apetitos del hombre, son inferidos por el animal en virtud de lo que los actos del hombre le enseñan, formando una trama de análisis, reflexiones y conjeturas. Así, por ejemplo, un grupo de gorriones (*passer domesticus*):

Durante dos días no se movió de la cama en que lo habían acostado. ¿Se levantaría al llegar la noche, para ir y venir por la habitación, presa de su tristeza? Nuestra naturaleza, ligada al movimiento diurno de la existencia, nos impide afirmarlo con certeza, a pesar de la atención que ha puesto en él el grupo. (Mouwad, 2012)

En su estudio narratológico sobre *Anima*, Patron afirma que la situación de los narradores animales de la novela no es oral ni escrita¹⁶⁶ (2020). La narración no sugiere el empleo de ningún medio oral o escrito por parte de los animales; en general no puede aseverarse que los narradores estén contando la historia a un tercero. El trabajo de Mouawad manipula la falta de medios y de situación para componer una ficción fenomenológica en la que –al fusionar ambas dimensiones en la experiencia del organismo que narra– la diferencia entre vivencia y narración. El dispositivo narrativo de Mouawad se trata, pues, de hacerse al punto de vista del otro para contar la vida de otro más. Y eso no es todo. La novela articula aun mayor complejidad al integrar a la relación epistemológica diádica entre la experiencia del narrador-animal y el objeto de experiencia Wahnch Debcha la relación intersubjetiva entre múltiples narradores-animales de distinta especie. En otras palabras, Mouawad forma una naturaleza común en virtud del juego de co-percepciones y comunicaciones cuya continuidad y unicidad es interrumpida y quebrada por la desarmonía inseparable de la variedad de cuerpos, sensibilidades e inteligencias que la constituyen.

¿Cuáles son, sin embargo, las condiciones de posibilidad de ese “asumir el punto de vista del otro”? ¿Es siquiera posible hacerlo sin incurrir en abusos epistemológicos? ¿Se trata de un procedimiento ficcional válido para la literatura fantástica, pero ilegítimo en términos estrictamente filosóficos?

Desde los estudios narratológicos, Patron (2020) recupera la expresión “consistencia epistémica” que Richardson desarrolla en textos como *What Is Unnatural Narrative Theory?* (2011) y *Unnatural Narrative* (2015). Brevemente, la idea de consistencia epistémica se refiere al problema epistemológico de carácter monadológico que señala un obstáculo insalvable para un personaje basado en características del mundo real, a saber: conocer en detalle los contenidos mentales de otro personaje (Patron, 2020, p. 38). En términos literarios ocurre una violación de la consistencia epistémica cuando en un escenario levantado sobre principios “normales” un personaje A accede a la inmanencia de las vivencias de la conciencia de otro personaje B. Al respecto, la novela deja caer contadas transgresiones de este tipo. Un análisis global constata que en casi todos los casos los animales-narradores se aproximan al comportamiento de Wahnch sin reclamar el conocimiento de aquello mismo que es ser Wahnch Debch.

¹⁶⁶ La situación narrativa es aquella en la que se encuentra el narrador al comienzo de la historia. Esta puede ser oral, escrita o mixta, e implica una justificación o motivación que tiene el narrador para dar inicio y continuidad al relato.

Ahora bien, nosotros sostenemos que el problema literario de la consistencia epistémica no es radicalmente diferente al problema fenomenológico del modo de aparecer del otro en tanto que otro del que se ocupa Edmund Husserl y del problema epistemológico acerca de los límites y posibilidades de la biología teórica del comportamiento de Jakob Von Uexküll. Esto significa que la cuestión del acceso a la esfera de experiencia inmanente del otro no solo entraña una dificultad poética para el escritor, que debe hallar los recursos narrativos para sostener la verosimilitud de un mundo en el que coexisten diversos agentes de distintas especies, sino que, sobre todo, toca el nervio de un asunto elemental del quehacer de escritores y naturalistas: la relación de exclusión, complementariedad o imbricación entre experiencia empírica y fantasía en lo relativo al hacer aparecer para sí mismos los mundos de otras formas de vida.

2. Mónadas, esferas de propiedad

Cada narrador en *Anima* es en un punto de vista singular del todo, una mónada. Desde una perspectiva fenomenológica, el término mónada designa el campo de relaciones noemáticas que se constituyen entre un cuerpo y los objetos de sus intencionalidades. Así, la mónada es una unidad de experiencia no monolítica, está compuesta por al menos un punto y un contrapunto, acto y objeto intencional. Para una fenomenología naturalizada –una fenomenología de conciencias encarnadas que experimentan otros cuerpos en el horizonte de una naturaleza común– interesada en la observación y descripción del comportamiento del otro-animal, el concepto de mónada significa, en primer lugar, que ninguna existencia necesita nada fuera de sí para experimentar el mundo ni su propio ser en él. Todo organismo experimenta el mundo por sí mismo, sin relación inmediata con ninguna existencia externa. La mónada es, por ello, una perspectiva del mundo que se autosatisface perceptivamente. Los animales de la novela de Wajdi Mauawad son mónadas pues cada uno es un campo de sentido del mundo inaccesible para otros en su inmanencia.

Además, el concepto de mónada implica que, para cada una de las mónadas, la perspectiva del mundo del otro resulta ajena e imposible de asumir. En palabras de Leibniz: “las mónadas no tienen ventanas por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir de ellas” (*Monadología*, §7). Las vivencias del animal extraño, incluso cuando este sea de nuestra misma especie, son inmanentes e inmediatamente inverificables, lo que limita su estudio y comprensión a la observación y descripción de su comportamiento, aquello accesible desde una mirada exterior. El otro siempre es percibido desde el “aquí” de un cuerpo vivido como un cuerpo ajeno que está “allí”. Cada esfera monádica es un campo de evidencia disponible solo para sí, tal como los narradores en *Anima*, quienes tienen acceso inmediato a su propia experiencia mientras poseen una perspectiva limitada desde la cual solo tienen acceso mediato al ser anímico de los demás. Desde su propio campo de sentido conocen y viven su propio ser, pero observan, describen y creen comprender al extraño.

La distinción entre experiencia y observación implica una segunda distinción de orden gramatical, esto es, una distinción en los usos y juegos del lenguaje legítimos en cada caso (Finkelstein, 2008): cuando estudiamos el comportamiento del otro animal emitimos juicios sobre ello que pueden ser verificados por la observación, decimos saber o no saber; pero cuando experimentamos dolor, alegría, tristeza, etc., simplemente afirmamos sentir¹⁶⁷. Así pues, la diferencia entre experimentar y vivenciar, por un lado, y observar y comprender, por el otro, señala un desfase epistemológico en el orden del lenguaje derivado de la naturaleza ambigua de la mónada: su interioridad está cerrada y clausurada, es accesible solo para sí misma; la mónada se constituye en objeto de experiencia para otras existencias que la advierten desde sus propios espacios monádicos. De esta manera cobra sentido la afirmación según la cual cada mónada experimenta solipsísticamente el mundo. Aún cuando los organismos co-existen en una naturaleza común, cada uno se descubre y descubre a los otros desde su propio campo de sentido. Para cada ser vivo el mundo está ahí contrapuesto como algo percibido; y otros seres imaginados o supuestos experimentan el mundo como él mismo.

La fenomenología de Edmund Husserl proporciona un valioso análisis de los distintos estratos que constituyen la experiencia inmanente y solipsista de un ego: i) la constitución solipsista de la identidad espacio-corporal del propio cuerpo vivido [*Leib*] se da como un aquí indeclinable que ii) orienta la constitución de una naturaleza espacial a partir de dicho punto cero. iii) En esta naturaleza a los objetos y las otras mónadas les corresponde necesariamente darse en el modo espacial del ‘allí.’ Husserl llama esfera de propiedad de la conciencia [*Eigenheitssphäre*] a este ámbito de experiencia inmanente orientado a partir del propio cuerpo y en el que tanto el mundo como los otros en él son experimentados desde “aquí” (2009). En la experiencia que una existencia tiene de otro ser, las vivencias de una esfera de propiedad extraña resultan intransferibles ya que, para acceder a su inmanencia, el modo espacial de darse del extraño tendría que ser idéntico al modo espacial propio, el “allí” idéntico al “aquí”. Para vivir el mundo circundante del otro, nuestro “aquí” debería ser absolutamente el mismo “aquí” de otro cuerpo. Más que la superposición de dos cuerpos en un mismo punto, o el cambio de lugar de uno por el otro, sería necesaria la imposible fusión de dos conciencias en una.

Si redefinimos el concepto de mónada como una unidad fenomenológica compleja y paradójica con una dimensión inmanente que resulta inverificable para los otros, y otra dimensión pública u exterior que es objeto de experiencia para los extraños, nosotros proponemos emplear el concepto de *esfera de propiedad* husserliano para referirnos a la

¹⁶⁷ En “*Sensation, Animals and Knowledge*” (2008), David Finkelstein apunta, tomando como referencia las Investigaciones filosóficas de L. Wittgenstein, cómo las “gramáticas” empleadas en la descripción de un cuarto y la descripción de un estado mental propio, son radicalmente diferentes. La descripción de un objeto reclama fundamentos epistemológicos que le den sentido, la descripción de mis propios estados mentales no. “Cuando alguien se queja de un dolor de cabeza no está juzgando sobre estas u otras bases que está sufriendo. Por el contrario, está expresando su dolor” (Finkelstein, 2008, p. 135).

primera de estas dos dimensiones, es decir, a esa dimensión en la que el mundo es vivenciado desde una perspectiva propia¹⁶⁸.

El “aquí” del propio cuerpo vivo y el “allí” del cuerpo vivo extraño se excluyen mutuamente. Si esto es así, ¿las mónadas están condenadas al aislamiento y la diferencia más radical? Husserl propone una “transferencia de sentido analogizante” (2009, p. 149) como medio de relación entre uno y otro. Esta transferencia de sentido analogizante, conocida como *impatía*, ha sido regularmente interpretada por los críticos del padre de la fenomenología como un proceso unidireccional en el que un yo constituye a otro según su propia experiencia. Sin embargo, si atendemos a la argumentación del autor, podemos percatarnos de que se trata de una fusión entre lo propio y lo extraño. En otras palabras: el lugar del otro es aprehendido como *análogon* de mi “aquí” tanto como este último es aprehendido como “allí” del primero en una fusión que complementa ambos términos individuales. Si esto es así, entonces la identidad espacial (y la identidad en general) del otro no es una simple modificación intencional del yo, sino un elemento co-estructural de nuestro ser. El estar aquí solo es posible por el no estar allí; la conciencia de nuestra propia posición nos es dada por la conciencia de no estar ahí en el lugar de lo otro. De ahí que la unidad y la consistencia de la esfera de propiedad de una existencia deba ser comprendida en la articulación de dos ejes: aquí-allí, propio-impropio, yo-otro.

Para Husserl (2009), la experiencia de la espacialidad en sus distintos niveles se constituye gracias a un complejo de relaciones intencionales; primero, del cuerpo animal con otros cuerpos físicos extraños, de donde emerge el sentido de su naturaleza circundante; segundo, de una mónada con otra mónada que irrumpe en su campo de sentido, en donde ambas pueden referirse al mismo objeto co-intencional en una mínima naturaleza común; y tercero, en la red monadológica en la que una infinidad de mónadas constituyen una naturaleza y un mundo compartido por todos. Husserl sale al paso de quienes acusan a la fenomenología de ser una filosofía solipsista centrada en el ego con la idea aquí expuesta y que podemos resumir así: al ego, a cada existencia, le es co-estructural el ser con y para otros, co-existir; cada conciencia es solo un escorzo del plexo de relaciones monadológicas que lo envuelve y que constituye con otros. Aún cuando cada narrador de *Anima* posee su propia esfera de propiedad inaccesible para los demás desde la que relata de manera limitada la desgracia de Wahnch Debch, (i) cada uno de ellos es un potencial objeto de experiencia para los otros, (ii) el mundo en el que cohabitan Wahnch y los animales no puede ser reducido a ninguna de las perspectivas propias de los testigos pues, precisamente, ese mundo está formado gracias a sus relaciones.

¹⁶⁸ Una aclaración de suma importancia: la noción de esfera de propiedad no es de ninguna manera equiparable o siquiera similar a conceptos como el de *Inwelt* o mundo interno del animal. Mientras que la esfera de propiedad husserliana indica cómo el mundo es vivenciado por una conciencia, el mundo interno es empleado por biólogos, como Jakob Von Uexküll, en relación con los procesos psicofísicos en los que se ve envuelto el sistema nervioso central.

3. Mónadas y mundos circundantes

Jakob Von Uexküll, uno de los padres fundadores de la etología como ciencia del comportamiento animal, reconoció como principio de su quehacer que todo conocimiento del otro es dado según los límites y posibilidades de nuestra experiencia. Esta convicción delimita el estudio de otras formas de vida al campo de la observación y la descripción, descartando críticamente cualquier tipo de psicología comparada. Para el etólogo, los animales hacen parte de su campo de sentido, los ve desde su “aquí” como objetos de su experiencia “ahí”. Sin embargo, la observación de los hábitos comportamentales del animal permite al etólogo formular esquemas formales que objetivan las acciones de los organismos. El naturalista científicamente riguroso reconoce no saber nada de las vivencias del otro; tan solo encuentra que algunas de las propiedades de su propio mundo son también percibidas por la existencia que ha tomado como objeto de estudio. El etólogo renuncia a saber con certeza cómo aparece el mundo a través de los órganos del otro, pero se aplica al análisis de aquellos portadores de sentido de su mundo que hacen también parte de ese mundo distinto¹⁶⁹. El biólogo dispone de elementos empíricos, la forma y las acciones de los animales, a partir de los que elabora un plano de situaciones que da cuenta de la relación animal-mundo exterior. A este esbozo de relaciones entre organismo y entorno Uexküll lo denominó *Umwelt*, mundo circundante.

En *Theoretical Biology* (2017) –libro que sintetiza todo su trabajo–, Uexküll diferencia aquello que el animal experimenta efectivamente de aquello que es presupuesto de su experiencia: por una parte, tenemos el mundo contrapuesto [*Gegenwelt*] –el mundo desde el cuerpo del organismo–; por la otra, está el entorno [*Umgebung*]. “El entorno está constituido de tal manera que no posee o exhibe indicadores en los que el animal pueda hacer presa” (Uexküll, 2017, p. 127). El entorno es la naturaleza primordial que subyace a toda experiencia singular, una suerte de substrato material, pre-objetivo, desde el que emergen los mundos circundantes de los animales. De ahí que el entorno no sea idéntico al mundo circundante. Este último concepto, el mundo circundante, implica una apropiación sensible, una determinación vital, del entorno. Para Uexküll, el estudio de los mundos circundantes de los animales exige distinguir lo que para un sujeto animal es “el espacio próximo del espacio restante” para “con ello rodear, como con una cáscara de huevo, ‘lo extenso’ más pequeño que le corresponde” (Uexküll, 2014, p. 90)¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Thomas Nagel ha mostrado la imposibilidad de reducir la experiencia a sus términos fisicoquímicos observables precisamente porque “cada fenómeno subjetivo está esencialmente conectado con un punto de vista particular” (1974, p. 437). Hay algo así como “aquello que se siente ser un murciélago y tener la experiencia de un murciélago” que es cualitativamente diferente a nuestra experiencia del mundo. El libro *What it’s Like to Be a Dog?* (2017) del neurocientífico Gregory Berns controvierte el artículo de Nagel – “What is it like to be a bat?” – cuando afirma la posibilidad de hacernos una idea de la experiencia del otro mediante mapeos cerebrales. Según Berns, los mapeos cerebrales muestran cómo la actividad cerebral de otras formas de vida es similar a nuestra actividad cerebral cuando experimentamos situaciones similares. En este sentido, los mapeos cerebrales nos enseñan que también los animales sienten algo similar a nuestra alegría, atracción, temor, sufrimiento, tristeza, ansiedad, nerviosismo, etc. Al parecer, el verdadero descubrimiento aquí es el antropocentrismo de los que ven en esta obviedad algún avance científico.

¹⁷⁰ Franz de Waal diferencia igualmente el mundo circundante, en tanto que realidad propia de cada especie, de la noción de nicho ecológico, que concierne al hábitat necesario para la supervivencia (2016, p. 20).

Uexküll distingue dos dimensiones fundamentales de la constitución del mundo circundante: i) el mundo perceptible [*Merkwelt*], que comprende el vínculo entre objetos externos y los órganos sensoriales; ii) el mundo efectual [*Wirkungswelt*], que vincula los órganos efectuales con los objetos de sus intenciones. Ambos aspectos permiten ofrecer una descripción del comportamiento animal que esquivo el problema del acceso inmediato al mundo inmanente de la otra mónada. El círculo funcional [*Funktionkreis*] que comprende el paso de la percepción –círculo perceptible– al acto –círculo funcional– es una estructura formal cerrada y sin vacíos del comportamiento; la observación y descripción etológica no necesita recurrir a ninguna interioridad más allá de lo que podemos observar y describir para hacer inteligible los hábitos de una existencia. Ninguna metafísica de la voluntad es necesaria para salirle al paso al problema epistemológico y fenomenológico de la paradójica clausura monádica.

Para Uexküll (2017), la biología teórica ofrece una alternativa a la ausencia de una “Crítica de la voluntad” en la obra de Immanuel Kant¹⁷¹. La esfera de propiedad monádica, el campo de sentido en el que el mundo se presenta de cierta forma para el animal, es distinto del mundo circundante que estudia el fenomenólogo-etólogo. Ahora sabemos que el primer concepto –la esfera de propiedad– hace referencia a una espacialidad vivenciada inmediata e inmanentemente desde un “aquí”, desde el propio cuerpo vivo. El segundo concepto –mundo circundante– denota el modo en el que una existencia observa y describe desde el exterior la experiencia inmanente de otro, objetivándola. Con la decisión metodológica de obviar el enigma de la verificación de la interioridad del mundo circundante, Uexküll reemplaza conceptos como los de “esfera de propiedad” o “mundo vivido” del animal, y cierra así el hiato entre exterior e interior. Para conocer el mundo del otro, al observador-descriptor le basta con identificar el número y la naturaleza de las cualidades de su propio mundo que operan como portadores de sentido –como signos perceptuales o efectuales– en el mundo circundante del otro.

Según una aproximación a partir de indicadores, esto es, desde nuestra propia experiencia del comportamiento del animal, la estructura relacional del mundo circundante del otro no es una unidad continua. Recordemos que tenemos indicadores perceptuales e indicadores efectuales inscritos en dos momentos distintos del círculo funcional. Esto lleva a Uexküll a admitir que, en sentido estricto, no tenemos idea del sentido unitario que tiene el néctar de una flor para una abeja, por ejemplo, pues el ejercicio etológico desdobra el néctar en dos: un indicador A para la esencia del néctar y otro indicador B para referirnos a su viscosidad. El indicador A –la esencia u aroma– pertenece al mundo sentido del animal. Por su parte, el indicador B –la viscosidad–

¹⁷¹ Dicha crítica podría encontrarse como desarrollo especulativo, no científico, en El mundo como voluntad y representación de A. Schopenhauer, obra en la que “la voluntad se manifiesta como el ser en sí del propio cuerpo” (2009, p. 158). Allí el autor lleva hasta las últimas consecuencias la teleología morfológica de Kant afirmando que el cuerpo es la manifestación fenoménica de la cosa en sí, de la voluntad. Para Schopenhauer, quien quiera conocer la cosa en sí ha de volver la mirada sobre su propio cuerpo: las garras y colmillos de los depredadores objetivan el hambre, así como los músculos en las patas traseras de las presas objetivan el miedo.

pertenece al mundo efectual de la aprensibilidad. Y con todo, el tránsito de A a B acontece sin quiebres, como correspondencia entre ambas características y funciones. La descripción del paso de la atracción al consumo se cierra en el círculo funcional de tal manera que el etólogo ha logrado construir una imagen objetiva de lo que en principio resulta inaccesible: el mundo compacto y cerrado de otro organismo.

4. La impatía y la fantasía como medios de acceso al ser otro del otro-animado

El otro-animado se nos presenta como otra mónada en nuestra esfera de propiedad. ¿Cómo experimentamos al otro en tanto que otro? El problema del otro y del mundo más allá del yo –la teoría de la experiencia del mundo objetivo– es planteado por Husserl como el problema del ser ahí para mí [*für-mir-da*] de los otros a través de la impatía [*Einfühlung*] (2009). El cuerpo extraño enfrente de mí se presenta como otro y tal presentación es un *factum* de la percepción. Pero ¿qué quiere decir que el otro cuerpo se presente como otro? Quiere decir que ese otro enfrente se nos aparece como otro ser animado y no solo como cuerpo físico. No hay experiencia que se agote en la presencia del mero cuerpo físico; toda experiencia está atravesada por un halo de negatividad. Pensemos en la experiencia de un objeto corriente como una tabla. Para nosotros esta vivencia está dada en escorzos a partir de perspectivas limitadas: en este momento observo la parte frontal, quedando oculto su respaldo. No obstante, con la presentación de la parte visible acontece la presentación de las caras ocultas. Veo el frente y la imaginación completa del objeto a través de una proyección de lo que debe ser su respaldo. La imaginación va más allá de lo positivo, de lo dado a la percepción, y da unidad y forma a la totalidad de la vivencia. No hay tal cosa como la pura percepción sin fantasía o la pura fantasía sin percepción. Es la imbricación entre ambas la que constituye objetos completos más o menos determinados.

La precariedad de la experiencia es la esencia de la percepción. Toda percepción se encuentra enredada en una trama junto con la plenificación y la libre variación del sentido que, gracias a la imaginación, produce unidades sintéticas. Este fenómeno se radicaliza en la experiencia de otro cuerpo orgánico: aunque el cuerpo se muestre siempre como un objeto físico desde nuestro campo de sentido, y además resulte imposible tener la certeza de que existe algo así como una perspectiva del mundo para ese objeto, el otro nunca nos es dado simplemente en esta única dimensión cósmica y actual. Justamente en la presentación de lo nunca presente –el ser animado del otro cuerpo vivo– se juega el ser otro del otro en general. Toda presencia es opaca y está ligada a un más allá de lo positivo. No hay un desdoblamiento entre el cuerpo físico y el ser anímico del otro-animado. De golpe y sin más, el cuerpo orgánico emerge como cuerpo vivo, como cuerpo animado, más que físico. La percepción es un modo intencional corporal e intelectual. Percibimos al otro como ser vivo aparejando nuestro ser psicofísico con el ser psicofísico del otro, y este aparejamiento del sentido de lo propio con lo impropio es motivado por una adecuación carnal y activa que puede variar en múltiples grados: ese otro organismo se ve y se comporta como nosotros. Para Husserl, la impatía es corporal en la medida en que es motivada por la similitud entre apariencia y comportamiento de los cuerpos, e intelectual

ya que sin la fantasía no sería posible atender a la dimensión anímica que se anuncia en el comportamiento de los cuerpos.

Cuando observamos y describimos el comportamiento del otro, la empatía y la imaginación presentan el ser animal del otro. Recordemos que, fenomenológicamente, esta presentación es posible por una modificación intencional del mundo primordial del yo, es decir que, sin abandonar nuestra propia esfera de propiedad, establecemos una relación intencional que tiende un puente entre el punto de vista ajeno y el propio que obedece a la estructura del “como si yo estuviera en su lugar” (Husserl, 2019). El fenómeno de la alteridad demanda ese hacer “como si” [*als ob*] fuéramos ese otro, como si fuéramos esa ave, ese insecto, ese felino, ese hongo, etc., aunque nos mantengamos anclados a este cuerpo, a esta inteligencia y a esta sensibilidad tan nuestras. Es la empatía la que abre un espacio de encuentro entre lo incompatible e inasimilable sin necesidad de esperar una comprobación inmediata de la interioridad de los términos en relación.

Reconocer la conciencia de sí, tanto en uno como en el otro-animal, es un movimiento interrelacional, no cognitivo ni solipsista que pasa por la empatía. En ese mutuo reconocerse, nosotros y los otros, el observador y el observado, se encuentran como perspectivistas, es decir, como seres conscientes de sus propios estados y, además, como seres capaces de atribuir intenciones a los otros (Despret, 2018, p. 138). Vinciane Despret se apropia del término “perspectivista” del antropólogo Eduardo Viveiros de Castro para dar nombre a la forma en la que algunos naturalistas no académicos – entrenadores, cuidadores, guardabosques, etc., sin formación académica en biología–entienden a los animales con los que coexisten, conviven o trabajan. Tener al otro por un perspectivista significa concederle la capacidad, no solo de tener un punto de vista solipsista del mundo, sino sobre todo de imaginarse como siendo visto por otros (2018, pp. 138-139). El perspectivista empatiza con otros organismos al punto de ser capaz de imaginar cómo estos lo tienen a él mismo como objeto de experiencia. La conciencia del perspectivista se constituye como el juego no egocéntrico de actuar y ser para otros.

La fenomenología naturalizada cuyas líneas generales hemos venido trazando en estas páginas bien podría ser una fenomenología del alma *à la* Bachelard (1997), es decir, una filosofía de la fantasía, la imaginación y los afectos relacionados con ella en la coloración de mundos variopintos. Esta fenomenología no está exenta de paradojas, ¿cómo podríamos esperar describir las mutaciones operadas sobre el mundo por la afectividad y la fantasía del otro si persistimos en afirmar la inaccesibilidad de la otra mónada? Lo anterior nos lleva a preguntarnos por la transubjetividad de la experiencia particular y por nuestra capacidad para concebirla, pues el salto de lo subjetivo a lo transubjetivo no puede darse como un salto de fe. Hablamos de transubjetividad y no intersubjetividad ya que no buscamos explicitar cómo es posible la objetividad de la experiencia para mónadas cuyos sistemas de aparición se encuentran en armonía.

Esta es la tarea que emprende Edmund Husserl en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*. Nosotros esperamos exponer cómo es posible la experiencia del ser otro del

otro animal, cuyos sistemas de aparición –ánimicos y corporales– presentan diferencias cualitativamente disímiles a las nuestras. Aunque el rol del observador-descriptor mostró una vía de acceso objetiva y exterior al ser otro del otro, este horizonte está anclado a la primacía de la experiencia propia y a su posible ampliación mediante la imaginación. ¿Cuáles son los límites de esta aproximación al problema del otro-animal?

Puedo imaginarme habitando otros mundos y teniendo otros cuerpos. Pero los límites de tal ejercicio ficcional están dados por las mismas posibilidades de la fantasía: se trata de experimentos mentales que en principio no nos comprometen como lo hace la radicalidad de una situación efectiva. Saber qué se siente ser un murciélago requiere mucho más que imaginarse que tenemos brazos alados, que pasamos el día colgados de cabeza en una cueva o que en vez de ojos poseemos un sonar. Nagel lo dice forma clara: “si bien puedo imaginar todo esto (lo que no es muy lejano), ello solo me dice lo que para mí sería comportarme como un murciélago se comporta. Pero esa no es la pregunta. Lo que queremos es saber cómo se siente para un murciélago ser un murciélago” (1974, p. 439). El frágil espacio del “como si” abierto por la imbricación entre empatía y fantasía colapsa cada vez que volvemos a orientarnos en el mundo desde aquí. Las posibilidades técnicas de acceso a la experiencia del otro que han sido abiertas por prótesis para simular la percepción ofrecen una salida muy flaca al asunto. Estos nuevos modos de simulación siguen teniendo valor relativo respecto de nuestra experiencia normal. Ni la fantasía ni la tecnología desmienten hoy el hecho de que cada mónada organiza su experiencia teniendo su propio cuerpo vivo como centro indeclinable de orientación. Las condiciones monadológicas de la experiencia del otro solo confirman hasta qué punto el otro permanece como *analogon* del ego en todos estos ejercicios de descentramiento antropológico. El uno y el otro no pueden ni intercambiar sus perspectivas ni asumir la perspectiva ajena porque la inmanencia en la que viven sus esferas de sentido es irreductible.

Es necesario recordar que la empatía no reclama un saber objetivo de la esfera de propiedad extraña. Con todo, “aunque no podamos sentir lo que sienten [los animales], podemos salirnos del estrecho marco de nuestro propio *Umwelt* y aplicar nuestra imaginación al suyo” (De Waal, 2016, p. 21). Por ello la teoría de la empatía es cómplice de la teoría de la fantasía y se separa de las nociones de certeza y evidencia. Ni la empatía ni la fantasía esperan socavar las diferencias ontológicas y epistemológicas descritas por la fenomenología monadológica porque, precisamente, se fundan en ellas. Desde la empatía, no hay forma de fundir en una conciencia encarnada una multiplicidad de conciencias corporal, espacial y anímicamente inadecuadas.

La fenomenología de la imaginación es una fenomenología microscópica (Bachelard, 1997) que trabaja con variables minúsculas de la experiencia que un análisis de las estructuras fundamentales de la conciencia pasa de largo, aunque sean patentes para cualquier naturalista no académico. Nos referimos, por supuesto, a aquellas variaciones de tono, color y afecto que modulan la experiencia que dos individuos de una misma

especie pueden tener de un mismo objeto o situación. Ahora bien, solo hace falta la conciencia de estar frente a otra alma [*Seele*], frente a un perspectivista, para pensar que alrededor del otro se tiende una trama de hilos invisibles que configuran un mundo propio. Si la palabra alma nos compromete más que ninguna con el otro es porque, como Bachelard sostuvo, esta nos remite a una luz interior que no proviene de exterioridad alguna, sino que se refiere a una forma singular de iluminar el mundo desde “aquí”.

El alma es un principio productor de luces que colorea con un tono u otro la experiencia. Es el alma la que nos ofrece una visión interior de lo externo alrededor. Los objetos y los espacios son lo que son gracias a las luces originadas en el sentido más íntimo de la pasión, el deseo, el miedo, el hambre. Semejantes matices, si por matiz entendemos los distintos modos de aparición que una misma cosa puede tener para una existencia, son pues fenómenos anímicos, del *anima*. En cada uno de estos fenómenos está tan comprometida la fantasía como en cualquier producto consciente del espíritu [*Geist*] o la autoconciencia [*selbstbewusstsein*]. Para una aparición poética, imaginativa, no hace falta tener ningún proyecto, solo un pequeño movimiento del ánimo. En cada aparición poética el ánimo se manifiesta, el alma es la primera potencia en inaugurar un ámbito de significación. Gracias a que tenemos alma, podemos reconocer la animación frente a nosotros.

5. Ciencia y literatura en la constitución de un saber etofenomenológico del animal

Uexküll describe la manera en cómo la imagen del mundo del cangrejo ermitaño posee un esquema formal bastante sencillo: todo objeto de forma cilíndrica o cónica es percibido como marcador de sentido. Sin embargo, la descripción formal es insuficiente si preguntamos la razón por la cual un mismo objeto de forma cilíndrica o cónica cambia de significado para este animal. “Para representar las cosas provistas de una relevancia vital en el mundo circundante de un animal, le prestamos a la imagen perceptual que proveen los sentidos un tono efectual, para captar íntegramente su significación” (Uexküll, 2016, p. 105). La misma anémona aparece ante el cangrejo como amenaza, como cuerpo habitable o como alimento según el animal se encuentre desprotegido, carezca de refugio o esté hambriento. En todo caso, el significado del mismo portador de sentido fluctúa rompiendo cualquier carácter unívoco. Este ejercicio sirve a Uexküll para comprobar que la afectividad da sentido al comportamiento ya que los “tonos afectivos” (2016, p. 102) no pertenecen a un ciclo autónomo y separado de la funcionalidad y la percepción: las relaciones entre organismos y objetos se vuelven más inteligibles gracias a los afectos. En palabras de Uexküll: “el mundo circundante recién adquiere su admirable certidumbre para los animales que lo habitan al tomarse en cuenta los tonos efectuales” (2016, p. 106). ¿Pero cómo es posible un conocimiento biológico y no metafísico de los estados de ánimo del animal? ¿Cómo acceder al alma, es decir, a la dimensión afectiva que ilumina con tonos variopintos el mundo del otro sin recurrir a la metafísica o a la

psicología comparada? Recordemos: los hábitos y la afectividad se iluminan mutuamente. Los afectos pueden ser inferidos de los actos recurrentes de los animales mediante un estudio objetivo y paciente que a su vez ilumina los motivos de sus acciones.

En una serie de cartas dirigidas a su esposa y publicadas durante diez semanas por la revista *Deutsche Rundschau* de 1919 –que posteriormente serán editadas bajo el título de *Cartas biológicas a una dama*–, Uexküll resume su posición con las siguientes palabras:

La vida anímica de los animales que los poetas entienden narrar con tanto encanto está bloqueada para el investigador-observador naturalista que puede investigar solo lo que es accesible a sus sentidos y que sabe muy bien que ninguna sensación como no sean las suyas le podrán enseñar experiencia alguna. (Uexküll, 2014, p. 86)

Según esto, solo en fábulas los escritores pueden representar los sentimientos y pensamientos de los animales. En contraste, el etólogo debe reconocerse ignorante de las vivencias de estos. Esta idea demarca, por un lado, los campos de legitimidad y extralimitación del quehacer científico y, por el otro, los de los saberes populares y las narraciones de ficción. El ámbito de la etología como saber objetivo y científico estaría así estrictamente restringido a la observación y descripción del comportamiento. En este orden del conocimiento, el investigador prescinde de toda interioridad infiriendo los estados anímicos de los animales de sus movimientos y gestos. Fuera de este espacio encontraríamos los abusivos y antropologizantes relatos de artistas “ignorantes” que pueden permitirse indiscreciones u operaciones ilegítimas como describir estados mentales animales a través de los propios, o pretender saber lo que se siente ser otro organismo. Esto confirmaría el levantamiento de fronteras insuperables entre el quehacer científico y el saber popular, entre el conocimiento objetivo y la antropologización de la alteridad, entre un decir verdadero de un decir falso.

De sostener tal frontera tendríamos que admitir también la distinción de la narratología antinatural [*Unnatural narratology*] que expusimos en la primera parte de este trabajo: la distinción entre un discurso natural y realista, por un lado, y un discurso antinatural y ficcional, por el otro.

Incluso los estudios de narratología antinatural reconocen que cualquier narración de este tipo está siempre en una relación dialéctica con lo natural y lo real. De igual manera, la fenomenología husserliana y la fenomenología del alma *à la* Bachelard hacen explícito que la experiencia del otro en tanto que otro está ya atravesada por un halo de negatividad y ficción, de manera que la comprensión del comportamiento pasa necesariamente por la afirmación de un principio de animación en el otro que ilumina el mundo con tonos afectivos multicolor. Si eso es así, ni la narratología natural es manifiestamente distinguible de la antinatural, ni el quehacer del etólogo puede oponerse sin más al del naturalista no académico o al del poeta.

Esta contraposición no solo es improductiva, sino que empobrece nuestra relación sensible e intelectual con otras formas de vida. Por lo anterior es posible afirmar que la narrativa antinatural no es más que la narrativa etológico-fenomenológica que se pone en juego constantemente en todo estudio de la vida y no implica ninguna ruptura con lo real. En otras palabras, la narrativa antinatural se diferencia poco o nada del ejercicio descriptivo natural de cierta etología.

Para Uexküll, la dimensión subjetiva de los organismos –aquella que los distingue de los objetos naturales y artificiales como rocas o herramientas– se hace manifiesta en su poder perceptivo-efectual para constituir el sentido de su mundo circundante. En ese sentido, todo lo que constituye el mundo circundante de un organismo es significativo pues la subjetividad llena de sentido el medio ambiente. La comprensión del comportamiento animal va acompañada de la pregunta por la particular experiencia del mundo de esa otra existencia. Para Uexküll, por qué el animal se comporta de cierta manera y cómo este percibe el mundo son preguntas indisociables. La agudeza del enfoque decididamente biológico uexkülliano frente a una postura fisiológica es patente si atendemos a los principios con que ambas posiciones se aplican a la observación de los ciclos vitales de los animales: para el fisiólogo todo ser vivo es un objeto del mundo humano, mientras que para el biólogo el ser vivo es además un sujeto que habita su propio mundo (Uexküll, 2016).

Podemos señalar como condición necesaria para la posesión de un mundo que aquel siempre se abre para un maquinista, no para una máquina. Por ejemplo, planteada la pregunta de si la garrapata es una máquina o un maquinista, el fisiólogo responderá que la garrapata no es otra cosa que un autómatas compuesto de aparatos receptores y efectores interconectados por un mecanismo de control interno, el sistema nervioso central. Entonces, las acciones de la garrapata son interpretadas a partir de un circuito de *inputs* y *outputs* basado exclusivamente en la necesidad causal de los reflejos, en las excitaciones nerviosas causadas por un estímulo externo sobre un receptor de la máquina que responde. El proceso iniciaría con un receptor que reacciona a determinada causa exterior –en el caso de la garrapata el ácido butírico y el calor– causando el movimiento efector de un miembro. El concepto de *arco reflejo* de Uexküll denota el sistema lineal compuesto por receptores, efectores y el sistema de conexión que comunica los impulsos provocando reflejos.

En el arco reflejo del fisiólogo el maquinista está ausente pues no encontramos factor subjetivo alguno en la descripción del acto. La descripción del mismo evento varía cualitativamente asumiendo una perspectiva biológica y etológica: los organismos no solo reaccionan a causas exteriores; sobre todo se comportan, se dirigen intencionalmente hacia el mundo. Lo anterior implica que los organismos vivos no solo hacen parte de nuestro mundo y de la naturaleza como otros tantos objetos, sino que poseen y están abiertos a un mundo propio. El exterior no causa sin más cierta reacción en ellos. La constitución corporal de los animales filtra y destila los estímulos. Con todo, si llevamos

hasta sus últimas consecuencias la objetividad del método etológico uexkülliano, el resultado de las andanzas por los mundos circundantes de los animales no puede ser más que decepcionante. Es precisamente la dimensión de la experiencia inmanente del mundo del otro –aquella que posee el germen de la animación– la que históricamente ha sido sacrificada en favor del carácter científico de la observación empírica de la conducta.

Este proceso de conversión de la etología en ciencia dura no es ajeno al proyecto biológico de Uexküll, que guardaba en sí mismo, virtualmente, esta posibilidad. Como bien resume Despret, la deriva conductista de la etología uexkülliana se debe a que la teoría del *Umwelt*: primero, es especialmente provechosa como medio de descripción del comportamiento de animales más o menos simples, como la garrapata; y, segundo, a que la teoría ha alentado a los investigadores a trabajar en la identificación de los signos que disparan efectos, haciendo que su trabajo se concentre en comportamientos instintivos y predecibles (2018, p. 177). El primer aspecto disuelve la especificidad de lo orgánico por su similitud con la máquina, mientras el segundo aspecto es un resultado directo del anterior y revela la potencial deriva automatizadora del concepto de mundo circundante. El resultado de lo anterior ha sido el encapsulamiento de los animales en rutinas de actividades y hábitos inmodificables, por un lado, y el enroque del arco reflejo lineal por el circuito de retroalimentaciones que llamamos círculo funcional como esquema de comprensión de los *inputs* y *outputs* que causan el comportamiento. El procedimiento de validación epistemológica del *Umwelt* y su rol en la institucionalización científica de la etología emprendido por Nikolaas Tinbergen, Karl von Frisch y Konrad Lorenz supuso la eliminación de aquello que desde sus orígenes distinguió a la biología teórica uexkülliana respecto de lo que –el mismo Uexküll– calificó como mera física mecánica aplicada a la esfera orgánica: la inquietud por la subjetividad formadora de mundos sin la cual es inconcebible una comprensión plástica de la vida.

La científicidad en el estudio de la vida animal es un fenómeno histórico que produjo una profunda escisión entre subjetividad y objetividad y entre saber y opinión al interior de la descripción e interpretación del comportamiento. La acusación hecha por Uexküll a propósito de la ligereza de los poetas para referirse a la vida anímica de los animales es manifestación de un movimiento intelectual interesado por sentar las bases de una ciencia rigurosa de la vida y por tomar marcada distancia de las historias y anécdotas sin fundamento epistemológico que describían el comportamiento animal. Desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, los naturalistas empezaron a mostrarse cada vez menos generosos en la atribución de estados mentales y afectivos a los animales. La rígida objetivación y cosificación de la vida animal y vegetal se cristaliza con la adopción del antropocentrismo como término sombrilla cuya extensión sirve para designar todo tipo de arbitrariedades, imprecisiones, ingenuidades, mitos y equívocos en los que cae la “canalla ignorante” al hablar de la relación con sus animales de compañía, joraleo y cuidado. Para el momento en el que Uexküll escribe las cartas biológicas a su esposa, la escritura en la que el animal aparece atravesado por pasiones, sentimientos,

intenciones, voliciones, deseos y pensamientos está plenamente desacreditada o relegada al ámbito de la literatura, como es el caso de los ensayos sobre la vida de las hormigas, abejas y termitas de Maurice Maeterlinck. El empleo del lenguaje de la academia científica se diferencia tajantemente de la escritura popular en su exclusión de cualquiera de las modalidades de humanización de la vida animal recurrentes en anécdotas, relatos y fábulas.

La tendencia intelectual –ya dominante en tiempos de Uexküll y a la que parece oponerse en principio, aunque realmente esté atrapado por sus vientos– despoja al animal de su subjetividad y emplea polémicamente el adjetivo “antropocéntrico” como estrategia de desacreditación de un modo de pensar y de entender el comportamiento pre-científico en el que se conceden características anímicas al animal. En ese sentido, el adjetivo “antropomórfico” tiene un uso político y polémico pues descalifica otros modelos de pensamiento a la vez que produce la distinción entre prácticas y discursos científicos y no científicos (Despret, 2018). La diferencia entre naturalistas científicos y naturalistas aficionados debe entenderse como el resultado de una ofensiva política en la que una élite de intelectuales e ilustrados trazan los límites y posibilidades de una nueva ciencia autónoma a través de un proceso de negación y exclusión de otros modos de construir conocimiento. A partir de Konrad Lorenz la etología asumida como ciencia del comportamiento será directamente asociada con la descripción en términos de reacción y ya no de sentimientos o pensamientos, lo cual hizo desaparecer la intencionalidad, la iniciativa y, en general, la esfera de propiedad de la experiencia animal.

Como en cualquier disciplina científica que apunta al cultivo de una experticia, el desarrollo de las competencias necesarias para la producción de conocimiento biológico pasa por el antagonismo con aquellos –amateurs, cazadores, cuidadores, entrenadores, alimentadores– que reclaman competencias iguales o siquiera similares sin haber seguido el currículo de formación profesional. Paralelamente es alimentado el prejuicio de la insuficiencia de la experiencia de no académicos por parte de un grupo selecto de personas estudiadas que, además, reclaman la posesión de un saber teórico sobre las causas y mecanismos fisiológicos de la conducta.

Como ha mostrado el examen fenomenológico de las condiciones de posibilidad de la experiencia del otro animal que hemos llevado a cabo, no hay fundamentos epistemológicos para sostener el desprecio por la ficción en una disciplina en la que percepción y fantasía están inextricablemente ligadas en la experiencia del otro-animal en tanto que otro. Este desprecio a la ficción solo se sostiene políticamente. El rechazo del antropocentrismo deja al descubierto el interés de los científicos profesionales en deslegitimar, bloquear y censurar formas de observación, descripción y narración que amenazan su privilegio académico; la persecución del antropocentrismo tiene poco que ver con la relación entre nosotros y los animales; pero dice mucho de las rivalidades entre hombres. Lo mismo ocurre en el campo de la literatura académica, donde abundan las distinciones narratológicas como fruto inmediato de prácticas profesionales que alientan

la competitividad, la experticia y la creación de nuevos nichos temáticos. La separación de narratologías natural y antinatural ensancha y dota de una aparente relevancia erudita e investigativa la oposición entre realismo y ficción; a su vez que refuerza disposiciones científico-positivas como la mutua exclusión entre un decir natural y objetivo, y otro antinatural y subjetivista.

El problema de la consistencia epistémica que Patron desarrolla desde el análisis narratológico antinatural, a propósito de la escritura de *Anima* de Mouawad, circunscribe la presentación del punto de vista del mundo del otro animal como un asunto eminentemente poético, dando por sentado que la producción textual natural del científico no enfrenta ni trampea la misma barrera monadológica. Siguiendo a Patron, el escritor opera una renaturalización de la antinatural narración ofrecida por los animales. Estos atestiguan el infortunio del protagonista en las primeras tres partes del libro, haciendo intervenir la voz del protagonista en la cuarta parte. Allí el detective encargado de investigar el asesinato de la esposa recibe un manuscrito del propio Wahhch Debch en el que este le remite su historia narrada a través de gatos, perros, caballos, cerdos, monos, serpientes, búhos, etc. El coronel recuerda haberse topado de frente con la imponente figura del perro negro de Wahhch un año antes. Entonces la mirada del animal parecía decirle: “le he hecho venir para que pueda testificar por mí. Pero, por favor, hágalo con la lengua que inscribiré en su carne” (Mouawad, 2012). La lengua fundamental, espiritual y casi muda de los recién nacidos y de las bestias: gritos, chillidos, alaridos, gruñidos, etc. Con este giro Mouawad convierte las primeras tres partes de la novela en un ejercicio de escritura de ficción absolutamente natural. Patron salva la dimensión antinatural del texto apelando a la experiencia de una segunda lectura en la que las tres partes construidas a partir de las perspectivas parciales de los animales siguen conservando su consistencia y el mismo efecto en el lector a pesar de que este conozca ya la revelación de la cuarta parte.

La etología científica y la teoría narratológica antinatural admiten la separación antifenomenológica entre percepción y fantasía, la primera acentúa la observación empírica mientras que la segunda hace lo propio con la imaginación. En ambos casos, se pierde de vista que la experiencia empática del otro animal, en tanto que otro cuerpo vivo, esta de facto dada en un horizonte de negatividad en la que el sentido del cuerpo extraño es constituido gracias a transferencias de sentido analogizantes. Siempre que el estudio del comportamiento animal y la escritura de fábulas estén interesados en aproximarse lo máximo posible a la experiencia del mundo del otro, será necesario fantasear para descentrar el propio punto de vista.

En otras palabras, lo natural es la mutua generosidad con la que animales y hombres se co-experimentan como seres animados, perspectivistas o sujetos. Lo natural, lo que no tiene nada de irreal ni antinatural, es el mutuo juego de ponerse en el lugar del otro para asecharse, engañarse, escapar, ocultarse o coordinarse. Tanto el etólogo como el novelista parten de la inadecuación monadológica: dada la irreductible inadecuación de nuestra experiencia con la experiencia de otras mónadas animales, nos hallamos abocados a

realizar un ejercicio fenomenológico del alma extraña que es potenciado por la empatía como medio de presentación [*Darstellung*] para sí mismos de lo irrepresentable [*Vorstellung*]: la experiencia del mundo del otro animal.

Uexküll afirma que nos es imposible conocer la unidad de los objetos tal y como son experimentados por otras existencias. Por ejemplo, desconocemos el sentido que tiene el néctar de una flor para una abeja. La descripción objetiva del comportamiento del picaflor descompone la unidad del néctar vivenciado en dos circuitos y conjuntos de signos: i) un círculo perceptual en el que la fragancia del néctar aparece como signo perceptivo que atrae y ii) un círculo efectual en el que la viscosidad del néctar aparece como signo efectivo apresable. Ambas dimensiones se encuentran y sintetizan en el círculo funcional que describe el paso de la percepción y atracción al consumo del néctar. A su vez, este círculo funcional específico se incorpora a los círculos funcionales de otros comportamientos configurando el mundo circundante del animal. Sea como fuere, el círculo funcional es una suerte de constelación en la que se relacionan los portadores de sentido desencajados y se da cierta forma a su multiplicidad para disponer un cuadro o una escena que otorga unidad plástica a lo que en principio resulta inasequible: el mundo del otro. Sin importar si la descripción es simbólica, gráfica o literaria, el etólogo se sirve de elementos heterogéneos, de escorzos de observación, de notas sueltas sobre acciones, etc., para componer una imagen que ostenta la manera en cómo aparece el néctar deseado para el insecto recolector. Esta no es una labor menos artística que la escritura de Mouawad.

La articulación entre percepción y fantasía hace de *Anima*, no una ensoñación, sino “un libro de ficción que contaba los hechos” (Mouawad, 2012). Mouawad constituye fenomenológica y monadológicamente una naturaleza y una trama común a través de la co-percepción y los comentarios que distintos sujetos tienen del mismo evento. La objetividad se funda precisamente en la transubjetividad. No es un detalle menor que la novela no de lugar a sucesos y episodios que no hayan sido atestiguados por al menos un narrador, o a versiones contradictorias sobre la facticidad de lo acontecido. Los hechos son percibidos e interpretados de manera diferente según la constitución corporal de los organismos y sus estados de ánimo, pero la pluralidad de perspectivas no mina la consistencia de un plano de experiencia compartido.

Ahora bien, *Anima* desarrolla con bastantes licencias la síntesis de los puntos de vista. Para los animales, el mundo no existe más que como experiencia propia, de los suyos y a lo sumo de unos cuantos. La idea de un único mundo, tal y como es propuesta por Husserl en la quinta meditación cartesiana, es instaurada en virtud de una apertura infinita e ideal en la que cada ego particular está provisto de sistemas constitutivos mutuamente correspondientes con los de los otros, es decir, trascendentales. Por ello “a la constitución del mundo objetivo pertenece esencialmente una ‘armonía’ de las mónadas” (Husserl, 2009, p. 143). Gracias a esta armonía trascendental el fenomenólogo se permite pensar la identidad del mundo, pues la supone resultado de una súper síntesis

que ocurriría entre las experiencias de una comunidad perfectamente afinada y ensamblada: la comunidad de egos que llamamos seres humanos. La idea de un único mundo y una única Tierra –como aparece en *La tierra no se mueve* de 1034– solo tienen sentido para nosotros. Solo el hombre podría entender el alcance de la formulación leibniziana según la cual “a la multitud infinita de las sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son más que perspectivas de uno solo según los diferentes puntos de vista de cada mónada” (*Monadología*, §57).

Que “el mundo no existe” (Gabriel, 2016) es una formulación que todo naturalista tiene que tomarse en serio para luego subvertirla. Cada micro y macroesfera admite una suerte de aislamiento del absoluto que el etólogo y el poeta deben rearticular con el todo. Así, Uexküll integra la interrelación de los organismos con el exterior y con los otros en el círculo de la conformidad a un plan [*Planmässigkeit*] que guía su ontogénesis. Para el biólogo, entre los individuos de distintas especies acontece una comunización no intelectual, sino funcional, de comportamientos y acciones conjuntas en las que se manifiesta la co-experimentación y coordinación. Una suerte de ley técnica y práctica provoca el ajustamiento de cada animal monádico con los objetos y cuerpos de su mundo circundante. Esta ley “sirv[e] de base a la especie, a la familia y al Estado. Forma en su conjunto la conformidad a un plan que sostiene y forma al mundo entero” (Uexküll, 2014, 147). La composición de la melodía polifónica de la naturaleza –el ajustamiento entre los organismos– es el fin viviente al que tiende todo apoyo mutuo, toda caza, juego, cena o huida en grupo. “Este es el medio de obtener toda la variedad que se pueda, pero con el mayor orden posible, es decir, es el medio de obtener tanta perfección como se pueda” (*Monadología*, §58) en medio de una multiplicidad irreductible a una unidad coherente.

De la misma manera, los multiversos animales desde los que los narradores de *Anima* relatan la tragedia de Wahnch Debch componen una suerte de mundo asociado que no es propiedad de ninguno. La monadología implícita en el trabajo artístico de Mouawad y en la labor científica de Uexküll atraviesa sus obras con un espíritu conjuntivo y poético más que analítico y reduccionista. En ambos casos los animales son vistos como seres con un mundo propio y a la vez asociado. La asociación de los mundos circundantes entrega un plano de consistencia para la articulación funcional de aquello que desde nuestra perspectiva llamamos mundo en general. La teoría del *Umwelt* uexkülliana y la monadología narrativa moauawadiana ponen en jaque la objetividad fundada en el rol central y constitutivo de la intersubjetividad antropológica a través de un reconocimiento del ser anímico del animal –del punto de vista o ser perspectivista del otro– que aboca a los seres humanos a despojar el mundo de su inmediata familiaridad y a extrañarse de sí mismos, a verse como objetos de experiencia de mundos extraños. Un extrañamiento del propio mundo y de sí mismo los acerca, sin embargo, al mundo vivenciado por las bestias. Este ejercicio de extrañamiento acaba por arrancar a los hombres de la antinatural esfera en la que se aíslan del resto de la naturaleza y los conduce a confrontarse con su pequeñez y limitación natural. Etología y literatura se apoyan en la fantasía, no como fármaco y

tecnología de escape hacia un más allá de nuestra experiencia del otro, allende quién sabe dónde, sino como un vehículo privilegiado de contacto con lo real de los animales.

Bibliografía

- Albert, J. A. N. (2016). *Unnatural Narrative: Impossible Worlds in Fiction and Drama*. Nebraska: UNP.
- Albert, J & Ricardson, B. (2020). *Unnatural Narratology: Extensions, Revisions and Challenges*. Ohio: The Ohio State University Press.
- Aristóteles. (1999). *Poética*. García, Y. V (Trad.). Madrid: Gredos.
- Bachelard, G. (1997). *La poética del espacio*. Ernestina de Champourcin (Trad.) Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Berns, G. (2017). *What It's Like to Be a Dog? And Other Adventures in Animal Neuroscience*. Nueva York: Basic Books
- Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* Sebastián Puente (Trad.). Buenos Aires: Cactus.
- De Wall, F. (2016). "Pozos mágicos". En: *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Ambrosio Gracia (Trad.). Bogotá: Tusquets.
- Finkelstein, D. (2008). "Sensations, Animals and Knowledge". En: *Expression and the Inner*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gabriel, M. (2017). *Por qué el mundo no existe*. Madariaga, J. M (Trad.). Barcelona: Pasado y Presente.
- Husserl, E. (2009). *Meditaciones cartesianas*. Mario A. Presas (Trad.). Madrid: Editorial Tecnos.
- (2014). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Antonio Zirión Q. (Trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Leibniz, G. W. (2010). *Monadología*. En: *Obras filosóficas y científicas Vol. II*. Ángel Luis González (Ed.). Granada: Comares.
- Mouawad, W. (2012). *Anima*. Martín, S. P. (Trad.) [Versión Kindle]. Barcelona. Ediciones Destino. Disponible en: <https://espaebook.mobi/anima/>
- Nagel, T. (1974). "What Is It Like to Be a Bat?" En: *The Philosophical Review*, 83 (4), pp. 435-450.
- Patron, S. (2020). "Anima by Wajdi Mouawad: Unnatural or Naturalized?". En: *Unnatural Narratology: Extensions, Revisions and Challenges*. Albert, J & Ricardson, B. (Eds.). Ohio: The Ohio State University Press.
- Platón. (2008). República. En: Diálogos IV. Eggers L. C (Trad). Madrid: Gredos.

Anima: el rol de la imaginación y la empatía en la monadología de Wajdi Mouawad y Jakob von Uexküll
Diego F. Moreno Mancipe



- Richardson, B. (2011). "What Is Unnatural Narrative Theory?" En: *Unnatural Narratives—Unnatural Narratology*. Alber, J. y Heinze, R. (Eds.), De Gruyter, 2011, 23–40.
- (2015). *Unnatural Narrative: Theory, History, and Practice*. Ohio: The Ohio State UP.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación, Vol. I*. Pilar López de Santamaría (Trad.). Madrid: Trotta.
- Uexküll, J. V. (1934). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. R. M. Reneiro (Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- (2014). *Cartas biológicas a una dama*. Tomás Bartoletti & Laura Cecilia Nicolás (Trads.). Buenos Aires: Cactus.
- (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Marcos Guntin (Trad.). Buenos Aires: Cactus editorial.
- (2017). *Theoretical Biology*. D. L. Mackinnon (Trad.). Londres, Reino Unido: Forgotten Books.

DIEGO F. MORENO MANCIPE

Doctorando en la Universidad Complutense de Madrid. Filósofo y magíster en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Intereses de investigación: 1) la relación entre estética, política y filosofía de la historia; 2) la fenomenología del espacio y el comportamiento en clave etológica y uexkülliana.