



AÑO XI, VOL II PARTE II
ISSN 2346-920X

REVISTA LATINOAMERICANA DE **Estudios Críticos Animales**

COORDINAN / COORDENAM
Anahí Gabriela González, Cassiana Stephan,
Thiago Ranniery e Ádamo da Veiga



DOSSIER / DOSSIÊ

EDUCACIÓN, FILOSOFÍA Y POSTHUMANISMOS

EDUCAÇÃO, FILOSOFIA E PÓS-HUMANISMOS

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

www.revistaleca.org
revistaleca@gmail.com
ISSN 2346-920X

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales
Ringuelet – La Plata
Buenos Aires – Argentina

Esta obra está licenciada bajo Creative Commons Atribución -No Comercial- Sin derivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita:
<https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/deed.es>

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales
Año XI –Vol. II – PARTE II
Abril de 2025



Directoras

Anahí Gabriela González
Cassiana Lopes Stephan

Comité editorial

Ana Luiza Gonçalves Dias Mello
Ana Laura Vallejos
Andrés Leonardo Padilla Ramírez
Carlos Andrés Moreno Urano
Hugo Vedovato
Josué Imanol López Barrios
Luciana Carrera Aizpitarte
Manuel Cárdenas Castro
Martina Davidson
Márcio Alexandre Buchholz
Micaela Anzoátegui
Oscar H. Franco Suárez
Sonia Juliana Granados Mora
Vitória Eichenberger

Comité de redacción

Agustina Belén Marín
Agustín Ezequiel Díaz Roco
Eleonora González Puga
Gonzalo Tomás Andrade Montivero
Julieta Campos
Leticia Mirielle Gonçalves
María Belén Ballardo
Pilar Rüger
Sofía Daniela González Esteban

Diseño editorial

Surama Lázaro Terol

Curaduría de arte

Larissa Schip

Comité de traducciones

Alejandra Fazzito
Celina Olmedo
Julieta Campos

Consejo asesor

Alexandra Navarro
Ana Cristina Ramírez Barreto
Álvaro Fernandez-Bravo
Alejandro Kaufman
Beatriz Podestá
Carol Adams
Emmanuel Biset
Facundo Rocca
Fernando Bagiotto Botton
Fabiola Leyton
Gabi Balcarce
Gabriel Giorgi
Hernán Neira
Iván Darío Ávila Gaitán
Julieta Yelin
Kimberly Ann Socha
Mónica B. Cragolini
Maria Esther Maciel
María Luisa Pfeiffer
Matthew Calarco
María Marta Andreatta
Marcelo Raffin
Oscar Horta
Paula Cristina Mira Bohórquez
Paula Fleisner
Richard Twine
Richard Iveson
Renzo Llorente
Sebastián Chun
Vanessa Lemm

Coordinan este número

Anahí Gabriela González
Cassiana Lopes Stephan
Ádamo da Veiga
Thiago Ranniery

Tapa
AÑO XI
VOL II. PARTE II
Abril 2025

Imagem de portada: Rastreamento Cassino 4
Artista: Clóvis Martins Costa
Doutor em Poéticas Visuais – PPG/AV.
Instituto de Artes da UFRGS. Porto Alegre/RS
IG @atelierclovismartinscosta

Agradecimientos

Expresamos nuestro más profundo agradecimiento a las autoras.es que componen este dossier. También queremos agradecer al equipo de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* y, en particular, a Julieta Campos, Luciana Carrera Aizpitarte, Agustín Díaz Roco, Agus Marín, Hugo Vedovato, Vitoria Eichenberger, Surama Lázaró Terol y Eleonora González, quienes dedicaron su tiempo y esfuerzo al proceso editorial de este número, cuidando cada detalle. Además, nos gustaría agradecer a Larissa Schip por contactar con el artista visual Clóvis Martins Costa, a quien también agradecemos profundamente por haber colaborado con este número a través de la imagen *Rastreamento Cassino 4*, que forma nuestra portada.



Expressamos nossa mais profunda gratidão às autoras.es que integram este dossiê. Também agradecemos à equipe da *Revista Latinoamericana de Estudos Críticos Animales* e, em particular, a Julieta Campos, Luciana Carrera Aizpitarte, Agustín Díaz Roco, Agus Marín, Hugo Vedovato, Vitória Eichenberger, Surama Lázaró Terol e Eleonora González, que dedicaram seu tempo e esforço ao processo editorial deste número, cuidando de cada detalhe. Além disso, agradecemos a Larissa Schip pelo contato com o artista visual Clóvis Martins Costa, a quem também agradecemos profundamente por ter colaborado com o presente número através da imagem *Rastreamento Cassino 4*, que constitui nossa capa.

Anahí Gabriela Gonzáles & Cassiana Lopes Stephan

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales
AÑO XI
VOL II. PARTE II

Tabla de Contenidos

Editorial (Castellano)	9
Editorial (Português)	13
Anahí Gabriela González & Cassiana Lopes Stephan	

Educación, Filosofía y Posthumanismos
Educação, Filosofia e Pós-humanismos

Desde a angústia das estrelas...: possibilidades curriculares contra-hegemônicas a partir do materialismo vital	18
Diogo Bogéa	

O pensamento ético-político da questão animal em Jacques Derrida – lendo <i>O Animal que logo sou</i> em direção a um humanismo por vir –	47
Martha Bernardo	

Tiempo animal y ecocrítica: una visión ecoevocéntrica de la coexistencia en la naturaleza	69
Dancizo Toro-Rivandeneira	

Liberdade para além do humano	101
Filipe Smidt Nunes	

O que não resta do homem: testemunhos da morte em “Animais”	118
Ana Beatriz Santos Oliveira	

E se a educação mirasse o cosmos e não o indivíduo a ser formado? Fabulações cosmoquânticas	142
Nathália Terra & Thiago Ranniery	

Arte

Rio abaixo	165
Ádamo da Veiga & Cassiana Stephan	

Estudios Críticos Animales

Mataderos e imaginación moral: una lectura de Günther Anders en torno a la tecnificación de nuestra relación con los animales no humanos 184

Romain Labat

La entomologización del adversario. El fenómeno de los “chapalunes” en Costa Rica.....201

Paula Sequeira Rovira

La suficiencia metafísica en la determinación de la persona jurídica en los primates superiores 228

Rafael Cervera Castellano

Nietzsche y la inmanencia animal: hacia un nuevo enfoque de la relación cuerpo-lenguaje 268

Luca Filaci

Diálogo crítico con las 18 tesis alemanas de materialismo histórico y liberación animal.....280

Sergio Chaparro-Arenas

Reseña

Gustavo Yañez González. “La Ontología es una Policía: Devaluar y Someter al Animal.....328

Mariano Exequiel Moreno Ávalo

EDITORIAL
AÑO XI. VOL II.
PARTE II

EDUCACIÓN, FILOSOFÍA Y POSTHUMANISMO

Este dossier corresponde a la segunda parte del volumen publicado en diciembre de 2024, donde problematizamos la co-implicación entre los estudios críticos animales, las ecologías y el surgimiento de experiencias educativas posthumanistas (Morton, 2023a/2023b). Nuestro objetivo, entonces, es continuar comprendiendo las formas en que los animalismos y las ecologías nos permiten cuestionar los fundamentos antropocéntricos y antropomórficos de la educación, abriéndonos a prácticas curriculares y filosóficas que, en lugar de dejarse encapsular por la ideología del sujeto sustancia, del sujeto universal y del espíritu absoluto, desestabilizan la presunción epistémico-ontológica de tales categorías (Ferreira da Silva, 2022).

9

Por eso, inspiradas por Rosi Braidotti (2019), Donna Haraway (2009) y Timothy Morton (2023a/2023b), reiteramos la urgencia de desplazar la educación desde su eje humanista hacia “relaciones” y “complejidades” más que humanas/no-humanas/inhumanas. Además, inspiradas por Saïd (1994), reafirmamos que la educación posthumanista se fundamenta en una perspectiva nómada, que impulsa el desarrollo de teorías cuyas principales características corresponden al tránsito no lineal y no jerárquico entre diferentes áreas del conocimiento –como las ciencias, las artes, las filosofías y la literatura– y la asimilación entre la crítica y la creatividad, actividades que constituyen los procesos de pensamiento y escritura en el campo de la producción teórico-poética y de la acción ético-política posthumanista.

Con este panorama en mente, iniciamos la sección dedicada a la temática del dossier con el texto de **Diego Bogéa**, titulado “Desde la Angustia de las estrellas...: posibilidades curriculares contrahegemónicas a partir del materialismo vital”, donde el autor pone en funcionamiento el materialismo de Jane Bennet para proponer teorías y prácticas curriculares no antropocéntricas ancladas en la concepción de la existencia y ya no en la del sujeto. A continuación,

nos encontramos con el artículo “El pensamiento ético-político de la cuestión animal en Jacques Derrida -leyendo *El animal que luego estoy siguiendo* hacia un humanismo por venir-”, de **Martha Bernardo**. En este ensayo, Bernardo busca mostrarnos que discutir humanismos es necesariamente discutir animalismos, dada la continuidad entre hombres y animales en la ontología de Derrida. Además, en el artículo “Tiempo animal y ecocrítica: una visión ecoevocéntrica de la coexistencia en la naturaleza”, **Dancizo Toro-Rivadeneira** examina, desde una perspectiva ecocrítica, hasta qué punto los animales desafían las nociones antropocéntricas de progreso y progresión temporal.

En “Libertad más allá de lo humano”, **Filipe Smidt Nunes** nos muestra que la libertad no corresponde a un atributo exclusivamente humano y, de este modo, nos lleva a pensar qué significa cohabitar un mundo en el que todos los demás seres también puedan o podrían ser libres. En el artículo “Lo que no queda del hombre: testimonios de muerte en ‘Animais’ de Michel Laub”, **Ana Beatriz Santos Oliveira** problematiza la muerte de humanos y animales a través de la literatura de Michel Laub en línea con la conceptualización agambeniana de *bios* y *zoé*. A continuación, en “¿Y si la educación mirara en el cosmos y no en el individuo que hay que formar? Fabulaciones cosmoquánticas”, **Nathália Terra** y **Thiago Ranniery** nos invitan a imaginar una práctica educativa orientada a la complejidad cósmica y no a la emancipación subjetiva del individuo. Finalmente, en la sección de arte de nuestro dossier posthumano, encontramos el texto “Rio Abajo”, de **Ádamo da Veiga** y **Cassiana Stephan**. El ensayo consiste en una conversación experimental entre los autores que buscan sacar a la luz los diferentes significados de Gaia a través de un juego libre entre palabras e imágenes.

Nuestro número también incluye investigaciones dedicadas a los *Estudios Críticos Animales* (ECAs). Abrimos la sección ECAs con el artículo “Mataderos e imaginación moral: una lectura de Günther Anders en torno a la tecnificación de nuestra relación con los animales no humanos”, de **Romain Labat**. En este texto, Labat nos muestra el poder de la imaginación moral con relación a la intervención ético-política ante la muerte de animales no humanos. En esta sección, también leemos el artículo “La entomologización del adversario. El fenómeno de los ‘chapulines’ en Costa Rica”, donde **Paula Sequeira Rovira** problematiza el uso peyorativo y estereotipado del término “chapulines” ante la animalización de los jóvenes considerados delincuentes en Costa Rica. A partir de ello, Rovira nos invita a pensar la jerarquía moral y política de los humanos en relación con los animales, constantemente subordinados por el binario que separa humanidad de

animalidad. En “La suficiencia metafísica en la determinación de la persona jurídica en los primates superiores”, escrito por **Rafael Cervera Castellano**, abordamos las dificultades bioéticas relacionadas con el reconocimiento de los primates como personas jurídicas en el mundo.

Además, en “Nietzsche y la inmanencia animal: hacia un nuevo enfoque de la relación cuerpo-lenguaje”, **Luca Filaci** muestra hasta qué punto el pensamiento de Nietzsche se basa en la animalidad, lo que tiene implicaciones estéticas, metafísicas y epistemológicas en la filosofía nietzscheana. En el artículo titulado “Diálogo crítico con las 18 tesis alemanas del materialismo histórico y liberación animal”, **Sergio Chaparro-Arenas** analiza las 18 tesis alemanas sobre el marxismo y la liberación animal con el objetivo de levantar tensiones sobre puntos controvertidos entre los defensores de los animales, del medio ambiente y del proyecto socialista. Concluimos este número con una reseña de **Mariano Exequiel Moreno Ávalo**, titulada “Gustavo Yañez González. ‘La ontología es una policía: devaluar y someter al animal’”. En esta reseña, Moreno Ávalo destaca la potencia del trabajo del veterinario chileno Gustavo Yañez González sobre la cuestión animal en la contemporaneidad.



Esperamos que, a través de este número, nuestras lectoras.es puedan vislumbrar la dimensión filosófica, estética, política, ética y pedagógica de los posthumanismos en lo que respecta a la crítica a la soberanía de lo Humano frente a los emprendimientos colonialistas, civilizadores, imperialistas y normalizadores o normalizantes de las relacionalidades que nos constituyen y que, al mismo tiempo, constituimos más allá del yo que se derrumba (Spivak, 1999), en las ruinas del neoliberalismo (Brown, 2019), en su propia presunción triunfalista (Butler, 2020).

Bibliografía

- Braidotti, R. (2019). *The Posthuman*. Londres: Polity.
- Brown, W. (2019). *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo, Politeia.
- Butler, J. (2020). *The Force of Nonviolence: an ethical-political bind*. Nueva York: Verso Books.
- Ferreira da Silva, D. (2022). *Homus Modernus: para uma ideia global de raça*. Río de Janeiro: Cobogó.

- Ferreira da Silva, D. (2024). *A dívida impagável: uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo*. São Paulo: Zahar editora.
- Haraway, D. (2009). Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: Tadeu, T (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Morton, T. (2023a). *O pensamento ecológico*. São Paulo: Quina editora.
- Morton, T. (2023b). *Ser ecológico*. São Paulo: Quina editora.
- Saïd, E. (1994). "Identity, Authority and Freedom: The Potentate and the Traveler". *Boundary 2*, Durham, 21(3), pp.1-18.
- Spivak, G.C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.

EDITORIAL
ANO XI.VOL II.
PARTE II
EDUCAÇÃO, FILOSOFIA E PÓS-HUMANISMOS

O presente número corresponde à segunda parte do volume publicado em dezembro de 2024, onde problematizamos a coimplicação entre os estudos críticos animais, as ecologias e a emergência de experiências educacionais pós-humanistas (Morton, 2023a/2023b). Nosso objetivo é, então, o de dar continuidade à compreensão dos modos pelos quais os animalismos e as ecologias nos permitem colocar em questão os fundamentos antropocêntricos e antropomórficos da educação, abrindo-nos a práticas curriculares e filosóficas que, ao invés de se deixarem encapsular pela ideologia do sujeito substância, do sujeito universal e do espírito absoluto, desestabilizam a presunção epistêmico-ontológica de tais categorias (Ferreira da Silva, 2022).

13

Assim sendo, inspiradas em Rosi Braidotti (2019), Donna Haraway (2009) e Timothy Morton (2023a/2023b), reiteramos a urgência de deslocarmos a educação do seu eixo humanista em direção às “relações” e às “complexidades” mais-que-humanas/não-humanas/inumanas. Ademais, inspiradas em Saïd (1994), reafirmamos que a educação pós-humanista se faz a partir de uma perspectiva nômade, a qual propulsiona o desenvolvimento de teorias cujas principais características correspondem ao trânsito não-linear e não-hierárquico entre as diferentes áreas do conhecimento – como as ciências, as artes, as filosofias e as literaturas – e à assimilação entre crítica e criatividade, atividades que constituem os processos de pensamento e de escrita no campo da produção teórico-poética e da ação ético-política pós-humanista.

Com esse panorama em mente, iniciamos a seção dedicada ao tema deste dossiê com o texto de **Diego Bogéa**, intitulado “Desde a Angústia das Estrelas...: possibilidades curriculares contra-hegemônicas a partir do materialismo vital”, onde o autor coloca em operação o materialismo de Jane Bennet para propor teorias e práticas curriculares não antropocêntricas ancoradas na concepção de existência e não mais na de sujeito. Em seguida, deparamo-nos com o artigo “O

pensamento ético-político da questão animal em Jacques Derrida – lendo *O Animal que logo sou* em direção a um humanismo por vir –, de **Martha Bernardo**. Nesse ensaio, a autora busca nos mostrar que discutir os humanismos é necessariamente discutir os animalismos, tendo em vista a continuidade entre homens e animais na ontologia derridiana. Já no artigo “Tempo animal e ecocrítica: uma visão ecoevocêntrica da coexistência na natureza”, **Dancizo Toro-Rivadeneira** examina, a partir de uma perspectiva ecocrítica, em que medida os animais desafiam as noções antropocêntricas de progresso e progressão temporal.

Em “Liberdade para além do humano”, **Filipe Smidt Nunes** nos mostra que a liberdade não corresponde a um atributo exclusivamente humano e, dessa maneira, leva-nos a pensar o que significa coabitar um mundo em que todos os demais entes também podem ou poderiam ser livres. Além disso, no artigo “O que não resta do homem: testemunhos da morte em ‘Animais’ de Michel Laub”, **Ana Beatriz Santos Oliveira** problematiza a morte de humanos e animais por meio da literatura de Michel Laub em consonância com a conceptualização agambeniana de *bios* e *zoé*. Na sequência, em “E se a educação mirasse o cosmos e não o indivíduo a ser formado? Fabulações cosmoquânticas”, **Nathália Terra** e **Thiago Ranniery** nos convocam a imaginar a prática educacional orientada à complexidade cósmica e não à emancipação subjetiva do indivíduo. Finalmente, na seção arte de nosso dossiê pós-humano, encontramos o texto “Rio abaixo”, de **Ádamo da Veiga** e **Cassiana Stephan**. O ensaio consiste em uma conversa experimental entre os autores que buscam trazer à tona os diferentes sentidos de Gaia a partir de um jogo livre entre palavras e imagens.

Nosso número também contempla as pesquisas consagradas aos *Estudos Críticos Animais* (ECAs). Abrimos a seção dos ECAs com o artigo “Matadouros e imaginação moral: uma leitura de Günther Anders sobre a tecnificação da nossa relação com os animais não-humanos”, de **Romain Labat**. Nesse texto, Labat nos mostra a potência da imaginação moral no que se refere à intervenção ético-política frente à morte compulsória de animais não-humanos. Na presente seção, também lemos o artigo “A entomologização do adversário. O fenômeno dos ‘gafanhotos’ na Costa Rica”, onde **Paula Sequeira Rovira** problematiza o uso pejorativo e estereotipado do termo “gafanhoto” em vista da animalização dos jovens considerados delinquentes na Costa Rica. Com base nisso, Rovira nos convida a pensar na hierarquização moral e política dos humanos em relação aos animais, constantemente subalternizados pelo binarismo que separa a

humanidade da animalidade. Em “A suficiência metafísica na determinação da pessoa jurídica nos primatas superiores”, escrito por **Rafael Cervera Castellano**, enfrentamos as dificuldades bioéticas atinentes ao reconhecimento dos primatas como pessoas jurídicas no mundo.

Além disso, em “Nietzsche e a imanência animal: para uma nova abordagem da relação corpo-linguagem”, **Luca Filaci** mostra em que medida o pensamento de Nietzsche está calcado na animalidade, que possui implicações estéticas, metafísicas e epistemológicas. Já no artigo intitulado “Diálogo crítico com as 18 teses alemãs do materialismo histórico e da libertação animal”, **Sergio Chaparro-Arenas** analisa as 18 teses alemãs sobre marxismo e libertação animal no intuito de tensionar pontos polêmicos entre os defensores dos animais, do meio ambiente e o projeto socialista. Finalizamos o presente número com a resenha, escrita por **Mariano Exequiel Moreno Ávalo**, intitulada “Gustavo Yañez González. ‘A ontologia é uma polícia: desvalorização e subjugação do animal’”. Nessa resenha, Moreno Ávalo destaca a potência da obra do veterinário chileno, Gustavo Yañez González, sobre a questão animal na contemporaneidade.



Esperamos que, com o presente número, nossas leitoras.es possam entrever a dimensão filosófica, estética, política, ética e pedagógica dos pós-humanismos no que se refere à crítica à soberania do Humano no tocante às empreitadas colonialistas, civilizatórias, imperialistas e normalizadoras ou normalizantes das relacionais que nos constituem e que, ao mesmo tempo, constituímos para além do si mesmo que colapsa (Spivak, 1999), nas ruínas do neoliberalismo (Brown, 2019), em sua própria presunção triunfalista (Butler, 2020).

Bibliografia

- Braidotti, R. (2019). *The Posthuman*. London: Polity.
- Brown, W. (2019). *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Politeia.
- Butler, J. (2020). *The Force of Nonviolence: an ethical-political bind*. New York: Verso Books.
- Ferreira da Silva, D. (2022). *Homus Modernus: para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Ferreira da Silva, D. (2024). *A dívida impagável: uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo*. São Paulo: Zahar editora.

Haraway, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: Tadeu, T (org.). Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

Morton, T. (2023a). *O pensamento ecológico*. São Paulo: Quina editora.

Morton, T. (2023b). *Ser ecológico*. São Paulo: Quina editora.

Saïd, E. (1994). "Identity, Authority and Freedom: The Potentate and the Traveler". *Boundary 2*, Durham, vol. 21, n.3, pp.1-18.

Spivak, G.C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.

EDUCACIÓN, FILOSOFÍA Y POSTHUMANISMOS

**DESDE A ANGÚSTIA DAS ESTRELAS...:
POSSIBILIDADES CURRICULARES CONTRA-
HEGEMÔNICAS A PARTIR DO MATERIALISMO
VITAL**

**DESDE LA ANGUSTIA DE LAS ESTRELLAS...:
POSIBILIDADES CURRICULARES
CONTRAHEGEMÓNICAS A PARTIR DEL
MATERIALISMO VITAL**

**SINCE THE ANGUISH OF THE STARS...:
COUNTER-HEGEMONIC CURRICULAR
POSSIBILITIES FROM VITAL MATERIALISM**

Enviado: 15.09.24 Aceptado: 30.01.25

Diogo Bogéa

Doutor em Filosofia pela PUC-Rio.

Professor Adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Email: diogobogaaa@hotmail.com

Mobilizamos nesse artigo o materialismo vital de Jane Bennett para pensar alternativas curriculares contra-hegemônicas. A partir da suspensão da fronteira entre humano e natureza e do estabelecimento de uma ontologia relacional, procuramos, por um lado, evidenciar a desconstrução dos ideais modernos que definiram o sujeito como racional, consciente, centrado, idêntico e unitário e, por outro lado, encaminhamos alternativas para o pensamento curricular não mais a partir da noção de “sujeito”, mas a partir da compreensão da existência como rede de materiais vibrantes e coisas-poder que, entrelaçadas, compõem agenciamentos diversos.

Palavras-chave: materialismo vital, matéria vibrante, ontologia relacional, currículo.

En este artículo, movilizamos el materialismo vital de Jane Bennett para pensar alternativas curriculares contrahegemónicas. Al suspender la frontera entre lo humano y la naturaleza y establecer una ontología relacional, buscamos, por un lado, resaltar la deconstrucción de los ideales modernos que definían al sujeto como racional, consciente, centrado, idéntico y unitario y, por otro lado, proponer alternativas para un pensamiento curricular ya no basado en la noción de “sujeto”, sino basado en la comprensión de la existencia como una red de materiales vibrantes y cosas-poder que, entrelazadas, componen diversos arreglos.

Palabras clave: materialismo vital, materia vibrante, ontología relacional, currículo.

In this article, we draw on Jane Bennett's vital materialism to explore counter-hegemonic curricular alternatives. By suspending the boundary between human and nature and establishing a relational ontology, we aim, on the one hand, to highlight the deconstruction of modern ideals that defined the subject as rational, conscious, centered, identical, and unitary; and, on the other hand, to propose alternatives for curricular thought no longer based on the notion of the “subject,” but rather on the understanding of existence as a network of vibrant materials and thing-powers that, intertwined, compose diverse assemblages.

Keywords: vital materialism, vibrant matter, relational ontology, curriculum.

Epígrafe:

Cerebri Limbus

Há esse outro, o inconsciente do corpo, instância desconhecida, que escapa à linguagem. Exilado para sempre do simbólico, confundido com o imaginário que o procura em pesadelos, sua dimensão não é a do real. Mas a do monstruoso. Manifesta-se em manchas tênues nos exames neurológicos de imagem. Navega por misteriosos jogos bioquímicos inacessíveis. Aparece nitidamente no sofrimento do corpo. Quando então é chamado de mistério - esse que contém a intimidade ignorada, o ruído anterior de vísceras e fluídos da evolução dolorosa da espécie. No som remoto do princípio dos tempos, na paisagem sem significação - ali não se trata da morte. Mas da vida como horror enigmático. E se aquilo que é invisível em nosso corpo, que escapa à mais desenvolvida tecnologia prospectiva, for testemunho da violência e da dor milenar da terra que o gerou? Se, no fisiológico, no aparente silêncio dos órgãos, estivesse traduzido o barulho oco das crateras, dos lagos, e oceanos de terra, em sua arcaica formação? E se os renascentistas soubessem mais do mistério que nós, os céticos modernos?

Katia Muricy

1. Considerações iniciais

Tenho recorrentemente ressaltado que uma das melhores descrições da ontologia antropocêntrica que fez história no – e faz a história do – ocidente, se encontra no início da *Política* de Aristóteles:

É evidente que o homem é um animal mais político do que as abelhas ou qualquer outro ser gregário. A natureza, como se afirma frequentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra. E mesmo que a mera voz sirva para nada mais do que uma indicação de prazer ou de dor, e seja encontrada em outros animais (uma vez que a natureza deles inclui apenas a percepção de prazer e de dor, a relação entre elas e não mais que isso), o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação de seres que têm uma opinião comum acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade. (Aristóteles, 2004, p. 146)

Aqui Aristóteles apresenta o *zoon logon politikon*, o animal que, pelo dom do *logos* se fez mais que animal e se tornou propriamente humano. Etimologicamente, *logos* diz respeito ao *legein*, à *colheita*, à *reunião* de frutos, folhas, grãos ou coisas em geral segundo um princípio pré-estabelecido de seleção. Como atributo essencial do ser racional faz referência a essa *ordem* fundamental que reúne os sons dispersos em palavras, as palavras em discursos bem

fundamentados e as impressões e opiniões em conceitos universalmente compreensíveis pela *comunidade* dos seres racionais. Assim, *reunido* em comunidade pelo *logos*, o homem se faz também animal político, o único animal propriamente político, como Aristóteles faz questão de pontuar.

A *reunião* no interior de um conceito de “humano” opera, como muito mais tarde apontaria Derrida (2001, pp. 124-125; 2018), uma dupla-múltipla violência. Deixados de fora – ou ativamente empurrados para fora – do círculo, restam, como bem sabemos em relação à Atenas clássica, as mulheres, os escravos, os estrangeiros, as crianças, os animais, os “entes” naturais e as produções técnicas. A mesma “lógica” excludente seguirá valendo quando o iluminismo europeu propõe a declaração universal dos direitos do homem e do cidadão, deixando de fora todos os muitos “outros” que não se enquadravam nos princípios pré-estabelecidos de seleção que compõem a “ideia” ou o padrão ideal de humano: o homem europeu, racional, cristão, de posses etc.

No interior do círculo, as singularidades são sufocadas em nome de um padrão ideal que fará proliferar infindáveis técnicas de “domínio”, “controle” e “direção” racional sobre os afetos, os desejos, os corpos. As pressões desse círculo identitário – que, pela denegação e pela força recusará aparecer como “identitário”, apresentando-se como simplesmente natural ou universal – se fazem sentir ainda em todas aquelas definições cotidianamente difundidas e transmitidas quanto ao “ser um homem de verdade”.

21

Nos parece que essa ontologia antropocêntrica tem determinado fortemente nossas políticas de currículo.

As teorias existentes de currículo tendem a presumir tanto a humanidade da educação — ou seja, que a educação diz respeito a humanos aprendendo com outros humanos o que significa ser humano — quanto as divisões disciplinares ou de matérias predominantes, que foram inteiramente construídas em torno de uma concepção particular do ser humano (Snaza et. al., 2016, p. XX)¹.

Quanto às escolas:

Conscientemente ou não, nós, educadores e pesquisadores da educação, estamos acostumados a olhar para as escolas como lugares onde os humanos convivem para aprender o que significa ser humano e acumular os tipos de habilidades e hábitos necessários para participar de sociedades humanas como adultos. (Snaza et al., 2014, p. 39).

Na cultura antropocêntrica ocidental parece haver um predomínio de políticas curriculares que procuram dominar, controlar e dirigir o processo de

¹Sempre que não indicado o tradutor, a tradução foi realizada pelo próprio autor.

formação dos jovens segundo um padrão ideal de humano (Snaza et al., 2014, p. 44). Seja nos ecos do liberalismo clássico, que pretendia formar um sujeito plenamente racional capaz de contribuir para o bom funcionamento da sociedade enquanto perseguia seus objetivos particulares; seja nas políticas economicistas neoliberais que se fazem sentir com cada vez mais força nos projetos de formação de um sujeito individual que depende apenas do próprio esforço para perseguir o sucesso e a felicidade; ou mesmo nos projetos críticos em sua incansável luta para formar o “sujeito crítico e reflexivo”, estamos sempre ainda diante do mesmo ideal de sujeito moderno: o sujeito individual, unitário, centrado e essencialmente caracterizado pela razão e pela consciência. Como ressaltam Elizabeth Macedo e Janet Miller: “temos estado diante de reiteraões da ideia de sujeito racional, autônomo e individual, ao projetarmos o sujeito da educação como empreendedor ou como cidadão crítico e reflexivo” (Miller; Macedo, 2022, p. 10).

Nosso objetivo nesse artigo será propor a experimentação de uma outra forma de compreender a existência – não apenas, mas inclusive, a existência dita “humana” – a partir de uma ontologia não-antropocêntrica. A exposição dessa ontologia não-antropocêntrica se dará em três movimentos: em primeiro lugar, faremos uma apresentação do *materialismo vital* de Jane Bennett. Suas noções de matéria vibrante, agenciamento, coisa-poder e afeto impessoal nos ajudarão a pensar a existência como rede dinâmica de interações sem qualquer lugar reservado para algum tipo de excepcionalidade humana. Em seguida, mobilizaremos o conceito freudiano de pulsão de morte para acrescentar ainda um grau de complexificação na ética de Bennett, a partir daquilo que chamaremos de *materialismo mortal* freudiano. Num terceiro movimento, a partir de vestígios deixados pelos próprios autores – Bennett e Freud – em suas elaborações teóricas, a saber, coisa-poder e *Bemächtigungstrieb* (pulsão de apoderamento), encaminharemos a pulsão de poder como dinâmica capaz de evidenciar uma dimensão mais fundamental que “vida” e “morte”.

Por fim, procuraremos extrair algumas implicações dessa ontologia não-antropocêntrica para os campos das políticas curriculares e teorias de currículo. Primeiro, problematizaremos alguns sentidos muito comumente atribuídos à formação em políticas curriculares atuais. Em seguida apresentaremos pesquisadores cujas teorizações acerca do currículo questionam o modelo tradicional de sujeito e o privilégio ontológico do humano, seja investigando

possibilidades de inclusão de agentes não-humanos nos currículos ou explorando noções como rede, interação/intra-ação e relacionalidade.

2. Materialismo vital

Conheci a obra de Jane Bennett por acaso. Durante as pesquisas para um livro sobre a chamada “inteligência artificial” tentava reconceituar a noção de “inteligência” – historicamente estabelecida como um dos grandes apanágios do humano – a partir de uma ontologia não-antropocêntrica. Um dos meus interesses era descrever modos de existência, relação e – por que não? – inteligência para além do humano. Revisitava então um clássico da *ontologia orientada a objetos*, *Alien Phenomenology*, de Ian Bogost (2012), quando me deparei, no capítulo *metaforismo*, com uma inventiva resposta à famosa questão de Nagel – “*What is like to be a bat?*”. A resposta, a princípio, é: não sabemos nem jamais saberemos exatamente como é ser um morcego. Porém, inspirado numa vertente poética soviética conhecida como *metaforismo*, Bogost propõe a exploração metafórica como possibilidade de tradução e expressão dessa experiência “alien”.

Isso não é verdade apenas para os morcegos, que Nagel corretamente chama de “fundamentalmente alienígenas”. Os morcegos são ao mesmo tempo comuns e estranhos, mas o mesmo vale para todas as outras coisas: assentos de privada, absintos de qualidade duvidosa, gaivotas, trampolins. Ao revelar objetos em relação uns com os outros, independentemente de nós (...) [podemos] libertar objetos como fantasmas da prisão da experiência humana. (Bogost, 2012, p. 74)

Ao tentar expressar os modos de existência e relação dos objetos através de metáforas, invariavelmente incorremos, no entanto, num problemático antropomorfismo. Se dizemos que o morcego é “como um submarino” ou que a cor vermelha tem um tom de “fogo” estamos comparando objetos que nada tem a ver entre si se não o modo como aparecem para nós, para nossa percepção humana. É então que Bogost recorre a Jane Bennett para ressaltar inteligentemente que o *antropomorfismo* pode não ser equivalente a um *antropocentrismo*, pelo contrário, o primeiro pode bem ser um antídoto para o segundo:

Talvez valha a pena correr os riscos associados à antropomorfização (superstição, divinização da natureza, romantismo) porque, por mais estranho que pareça, ela atua contra o antropocentrismo: uma conexão é estabelecida entre pessoa e coisa, e eu já não estou acima ou fora de um “ambiente” não humano. (Bennett, 2010, p. 120).

Jane Bennett aposta na construção de uma ontologia finalmente livre do narcisismo antropocêntrico, porém com um “elemento antropomórfico”:

Em um materialismo vital, um elemento antropomórfico na percepção pode revelar um mundo inteiro de ressonâncias e semelhanças—sons e visões que ecoam e reverberam muito mais do que seria possível se o universo tivesse uma estrutura hierárquica. A princípio, podemos ver apenas um mundo à nossa própria imagem, mas o que aparece a seguir é um enxame de materialidades “talentosas” e vibrantes (incluindo o eu que vê). Um toque de antropomorfismo, então, pode catalisar uma sensibilidade que encontra um mundo não preenchido com categorias ontologicamente distintas de seres (sujeitos e objetos), mas com materialidades compostas de várias maneiras que formam confederações. Ao revelar semelhanças que perpassam divisões categóricas e iluminar paralelos estruturais entre formas materiais na “natureza” e aquelas na “cultura”, o antropomorfismo pode revelar isomorfismos. (Bennett, 2010, p. 99)

Jane Bennett ousa experimentar a suspensão da sagrada fronteira entre “natureza” e “cultura”, resgatando uma tradição materialista minoritária e marginalizada no ocidente: “um materialismo na tradição de Demócrito-Epicuro-Espinosa-Diderot-Deleuze” (Bennett, 2010, p. xiii). Trata-se de uma tradição que concebe a matéria não apenas como inanimada, inerte, aguardando passivamente para receber “forma” e “movimento” das mãos – e razões e vontades – de um demiurgo divino ou de um humano racional. Há uma “vitalidade intrínseca à materialidade em si”. Reconhecê-la nos permite desvincular a materialidade “das figuras de substância passiva, mecanicista ou divinamente infundida. ‘Matéria’ aqui não é a matéria-prima para a atividade criativa de humanos ou Deus” (Bennett, 2010, p. xiii), nem é apenas considerada como obstáculo ou ferramenta para a ação humana:

Por “vitalidade”, quero dizer a capacidade das coisas – alimentos, commodities, tempestades, metais – não apenas de impedir ou bloquear a vontade e os projetos dos humanos, mas também de agir como agentes ou forças quase com trajetórias, propensões ou tendências próprias. (Bennett, 2010, p. viii)

A matéria é então compreendida como *matéria vibrante*, atuante, animada, produtiva, criativa. Por um lado, isso complica infinitamente a definição de humano como ser racional, consciente, unitário, idêntico e centrado capaz de ação livre, racional e moral. “Os humanos são compostos por várias partes materiais (a mineralidade de nossos ossos, o metal de nosso sangue, ou a eletricidade de nossos neurônios)” e esses materiais são “vivos e auto-organizados, em vez de serem meios passivos ou mecânicos sob a direção de algo imaterial, como uma alma ou mente ativa” (Bennett, 2010, p. 10). Assim, por outro lado, todos os demais existentes, como composições materiais vibrantes ganham poderes de atuação, tornam-se “atores” na grande trama da existência, compondo agenciamentos diversos.

Bennett recupera, junto com a tradição materialista à qual se filia, aquela dimensão da “natureza” mais próxima da própria noção de *physis* (Bennett, 2010, p. 118): a *natura naturans* como força produtiva que faz com que as coisas venham a existir e permaneçam existindo até que se desintegrem e se transformem radicalmente. O ocidente acabou por fixar a definição de natureza em torno da face *natura naturata*, isto é, tomando “natureza” como o conjunto das “coisas naturais” como existentes individuais – as árvores, rios, nuvens, montanhas etc – que seguem passivamente os desígnios do criador ou as “leis” imutáveis do universo:

Embora “natureza” possa se referir a um substrato estável de matéria bruta, o termo também tem sinalizado a generatividade, fecundidade, Ísis ou Afrodite, ou o movimento “Primavera” das Quatro Estações de Antonio Vivaldi. Essa criatividade pode ser proposital ou não. O contraste entre natureza como matéria bruta ou regida por um propósito e natureza como generatividade é bem capturado pela distinção, fundamental para a Ética de Baruch Spinoza, entre *natura naturata* e *natura naturans*. *Natura naturata* é a matéria passiva organizada em uma ordem eterna de Criação; *natura naturans* é a causalidade não causada que gera incessantemente novas formas. (Bennett, 2010, p. 117)

Quando conheci a obra de Jane Bennett fui tomado por uma espécie de maravilhamento. Devorei *Vibrant Matter* sendo invadido a cada linha por uma sensação que fazia algo em mim exclamar: “então não estou tão maluco assim!”. Já há muito tempo trabalhava com um grupo de pesquisa chamado “pensadores do desejo e das redes”, procurando construir e pensar as implicações de ontologias não-antropocêntricas a partir de autores como Schopenhauer, Nietzsche, MD Magno e os teóricos da teoria-ator-rede e do paradigma da complexidade. Minha sensação ao trabalhar com esses autores e essas vertentes de pensamento é a de estar penosamente nadando contra a corrente das ontologias antropocêntricas. Ao conhecer a obra de Jane Bennett, senti que não estava sozinho, mas não porque fizesse parte de uma comunidade estabelecida em torno de um modelo ideal de identidade e sim por uma espécie de afinidade eletiva entre solidões habituadas a nadar contra a corrente. Não digo isso apenas para compartilhar gratuitamente e aparentemente sem qualquer necessidade uma experiência pessoal. Essa pequena experiência afetiva será importante para o argumento que procurarei construir nas considerações finais desse texto. Mas, antes, uma palavra ainda sobre o sentido ético do materialismo vital.

Desde o princípio de *Vibrant Matter*, Jane Bennett deixa claro que procura construir não apenas uma ontologia, mas explorar as possibilidades ético-

políticas de tal ontologia: “Minha aspiração é articular uma materialidade vibrante que corre ao lado e dentro dos humanos para ver como as análises dos eventos políticos poderiam mudar se déssemos mais importância à força das coisas” (Bennett, 2010, p. viii). É comum, no entanto, que tal esforço seja recebido com desconfiança pelas éticas humanistas baseadas em ontologias antropocêntricas. Quanto ao suposto “perigo ético” de tornar o humano apenas mais um corpo material entre outros, mais um existente entre outros, Bennett responde ressaltando aquela dupla violência inscrita em todo projeto de atribuição de uma identidade ou essência próprias ao humano. Talvez a quebra do pedestal em que as ontologias antropocêntricas situaram o humano possa justamente abrir novas possibilidades éticas até aqui desconhecidas e inexploradas:

Cada ser humano é um composto heterogêneo de matéria maravilhosamente vibrante e perigosamente vibrante. Se a própria matéria é viva, então não apenas a diferença entre sujeitos e objetos é minimizada, mas o status da materialidade compartilhada de todas as coisas é elevado. Todos os corpos se tornam mais do que meros objetos, à medida que os poderes das coisas de resistência e a agência proteica se tornam mais evidentes. O materialismo vital, assim, estabelecerá uma espécie de rede de segurança para aqueles humanos que, agora, em um mundo onde a moralidade kantiana é o padrão, são rotineiramente levados a sofrer por não se conformarem a um modelo particular (euro-americano, burguês, teocêntrico ou outro) de pessoa. O objetivo ético passa a ser distribuir valor de forma mais generosa, aos corpos como tais. Essa nova atenção à matéria e seus poderes não resolverá o problema da exploração ou opressão humana, mas pode inspirar uma maior compreensão do quanto todos os corpos são aparentados no sentido de estarem inextricavelmente entrelaçados em uma densa rede de relações. E, em um mundo entrelaçado de matéria vibrante, prejudicar uma parte da teia pode muito bem ser prejudicar a si mesmo. Essa noção esclarecida ou ampliada de interesse próprio é benéfica para os humanos. (Bennett, 2010, pp. 12-13).

A proposição de Bennett procura refutar as críticas humanistas ao materialismo vital. Éticas humanistas parecem muito pouco dispostas a encarar aquela dupla violência que as constitui fundamentalmente: contra todos aqueles muitos “outros” que permanecem excluídos do seu padrão ideal de humano e contra aqueles muitos singulares que, incluídos à força num círculo identitário supostamente pré-dado, são obrigados a se conformar aos padrões ideais dominantes. Sua noção de uma ética ampliada para além dos círculos “humanos” parece trazer consigo ainda um poder de mobilização mais intenso do que o dos discursos de “preservação” da natureza como um ato de bondade ou responsabilidade dos humanos racionais, os guardiões do indefeso e

eternamente infantil mundo natural, ou mesmo como um ato de retribuição dos filhos humanos em relação à sua infinitamente generosa “mãe” natureza. Afinal, sabemos como são complicadas as relações “familiares”: nem sempre os “responsáveis” tratam seus protegidos com qualquer zelo e nas relações entre filhos e suas mães pode-se encontrar todo tipo de (res)sentimento. No entanto, há ainda um elemento capaz de tornar questões éticas de toda ordem ainda mais complexas e difíceis de resolver: é que a proposição de Jane Bennett parece guardar ainda a suposição de que nenhum ser estaria disposto a “prejudicar a si mesmo” desde que compreendesse o que é “benéfico” para si segundo seu “interesse próprio”. Alguns achados psicanalíticos colocam a conexão entre esses fatores em questão.

3. Materialismo Mortal e Pulsão de Poder

Em 1920, Freud escreve e publica um de seus mais controversos textos: *Além do Princípio do Prazer*. Como o título indica, nessa obra Freud está às voltas com uma série de fenômenos que parecem desafiar o até então presumido domínio do *princípio do prazer* na vida psíquica.

O primeiro desses estranhos fenômenos descritos por Freud são os sonhos que reencenam experiências traumáticas (Freud, 2010, p. 126). Logo após a primeira guerra mundial abundam os casos de pacientes com estresse pós-traumático. Seus sonhos, ao invés de reencenar e reelaborar alguns dos seus desejos infantis reprimidos – como é o caso em geral – fazem o sonhador reviver justamente aquela dor transbordante do trauma. Se o sonho é sempre uma forma de expressão de desejos ligados a fantasias recalcadas, que tipo de desejo e fantasia estaria se expressando na dolorosa revivescência de um momento traumático?

O segundo exemplo vem daquela criança de dois anos que Freud – sintomaticamente? – não revela em momento algum ser seu neto. A criança, que passa longos períodos afastada dos pais – sob os cuidados do avô? – desenvolve um curioso jogo que consiste em atirar para longe um objeto amarrado a uma linha enquanto grita “ó” apenas para em seguida puxá-lo de volta gritando “da” (Freud, 2010, p. 128). No jogo do *fort-da* aquele aparelho psíquico infantil estaria revivendo repetidamente a experiência traumática do abandono, dos pais que se vão (*fort*: “foi embora”) e que ele gostaria que retornassem com um único puxão seu (*da*: “voltou”). Que tipo de desejo e fantasia estariam se expressando nesse interminável jogo? Por fim, Freud se detém no exemplo da repetição de elementos dolorosos vividos na primeira infância em relação aos primeiros

cuidadores, mas agora na vida adulta (Freud, 2010, p. 134). Na análise, através da *transferência*, o paciente projeta no analista suas fantasias e experiências afetivas forjadas na sempre complicada relação com os primeiros cuidadores. E ali, em análise, reencena e repete aquelas experiências afetivas, por mais desagradáveis que tenham parecido. Esse tipo de repetição, aliás, nos lembra Freud, não fica restrito ao consultório: se faz presente nas séries de relacionamentos que cada um estabelece em sua vida – relacionamentos amorosos, de amizade, de mestria ou idolatria. Essas séries de relacionamentos parecem reencenar elementos dolorosos da primeira infância registrados psiquicamente como abandono, traição, inferiorização, falta de controle etc.

Nesses estranhos exemplos, que tipo de fantasias desejanter estariam se exprimindo? É então que Freud finalmente postula um mecanismo que parece estar vigente para *além* do princípio do prazer: a *compulsão à repetição*. Dessa “compulsão demoníaca” (Freud, 2010, p. 147) Freud conclui que uma pulsão “seria um impulso, presente em todo organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior, que esse ser vivo teve de abandonar por influência de perturbadoras forças externas” (Freud, 2010, pp. 147-148). É a primeira vez que Freud atribui às pulsões esse movimento retrogressivo, essa enigmática característica retrógrada: reestabelecer um estado anterior. Aqui também as pulsões deixam de ser apenas humanas e se tornam um impulso fundamental de todos os seres vivos. A metapsicologia se torna uma espécie de metafísica ou ontologia: “o objetivo de toda vida é a morte”, já que “o inanimado existia antes que o vivente”. (Freud, 2010, p. 149) “Em algum momento”, nos diz Freud, “por uma ação de forças ainda inteiramente inimaginável, os atributos do vivente foram suscitados na matéria inanimada” (Freud, 2010, p. 149). Desde então o vivente é *animado* por essa tensão pulsional que o impulsiona em direção a um retorno à sua condição anterior, a *matéria inanimada*. Se o “retorno” não é imediato, se a vida segue proliferando diversas configurações é por conta da influência de “circunstâncias externas”. Porém, como sabemos, mais cedo ou mais tarde, cada vivente será reconduzido ao “inorgânico”, isto é, terá de lidar com o decaimento e a morte.

Freud complica o projeto ético de Jane Bennett ao introduzir o vetor entrópico na matéria viva, formulando um estranho tipo de *materialismo mortal*. No entanto, Jane Bennett complica a ontologia de Freud pois – como aliás já teriam dito Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche e o próprio Newton – a *matéria também não está em paz*. O mundo material considerado “não-vivo”, “inorgânico”

é também de certa forma *animado*, expressa forças e poderes, é mesmo composto de relações de forças e poderes. Talvez precisemos realmente então aqui de um “além” de “vida” e “morte”.

Nos perturbadores casos em que Freud procura um “além” do princípio de prazer, esse além se anuncia, chega a se registrar em sua obra, mas Freud opta por desviar o olhar e seguir em outras direções. Na brincadeira do menino, por exemplo:

Ele se achava numa situação passiva, foi atingido pela vivência e, ao repeti-la como jogo, embora fosse desprazerosa, assumiu um papel ativo. Tal empenho poderíamos atribuir a um impulso de apoderamento [Bemächtigungstrieb], que passou a não depender de que a recordação em si fosse ou não prazerosa. (Freud, 2010, p. 129)

No caso dos sonhos dos pacientes que sofrem com estresse pós-traumático, Freud chega à conclusão de que

Tais sonhos buscam lidar retrospectivamente com o estímulo, mediante o desenvolvimento da angústia, cuja omissão tornara-se a causa da neurose traumática. Assim nos permitem vislumbrar uma função do aparelho psíquico, que, sem contrariar o princípio do prazer, é independente dele e parece mais primitiva que a intenção de obter prazer e evitar desprazer. (Freud, 2010, p. 143)

Ou seja, eles tentam retrospectivamente construir as defesas contra os estímulos excessivos que invadiram e impactaram o aparelho psíquico de surpresa, sem que se tenha preparado nenhuma angústia como defesa antecipativa. Mais uma vez, está em jogo aqui, o poder, o *desejo de poder*.

E na repetição compulsiva de situações anteriores um mecanismo um pouco mais complicado se revela: a projeção da onipotência, narcisicamente desejada, em um *outro*. Um outro que, convenientemente, nutre, supostamente, uma atenção especial em relação a nós. As primeiras telas nas quais se projetará nossas fantasias de onipotência são justamente nossos primeiros cuidadores. Esse outro que cuida, protege, provê, provoca as primeiras experiências afetivas prazerosas, mas que também nega, recusa, abandona, impõe limites e provoca as primeiras experiências afetivas desprazerosas se torna um avatar do poder absoluto.

Se tudo correr bem, mais cedo ou mais tarde perceberemos que também esses outros não são detentores de todo o poder – e possivelmente nem de todo o amor – que neles projetamos. É então que as mesmas fantasias de poder que neles projetamos será deslocada, “transferida” para “outros outros”: deuses, líderes religiosos, líderes políticos, amados/amantes, mestres etc. Daí a compulsiva *repetição* dos mesmos esquemas de relacionamento se fazer presente em nossas vidas.

A concepção materialista de Jane Bennett, fundada na noção de *natureza naturans*, compõe uma ontologia que assume o seguinte movimento:

um devir ativo, uma força criativa não totalmente humana, capaz de produzir o novo, pulsa dentro da história do termo natureza. Essa materialidade vital se condensa em corpos, corpos que buscam perseverar ou prolongar sua existência. Aqui, nossa narrativa ontológica novamente se inspira em Spinoza, que afirma que corpos impulsionados pelo *conatus*, para aumentar seu poder ou vitalidade, formam alianças com outros corpos. (Bennett, 2010, p. 118)

A *substância* – Deus ou Natureza – como *natura naturans*, como força vibrante, engendra corpos afetivos que replicam em nível modal – como “modos” de expressão ou “modificações” da substância – essa pulsão fundamental. Todos os corpos, para Spinoza, que Jane Bennett declara ser uma das maiores inspirações para seu materialismo vital, são corpos *afetivos*, cujo “ser” é definido pelos seus poderes de afetar e serem afetados e *conativos*, co-movidos pelo impulso natural de preservar e expandir seus poderes – algo parecido, portanto, com aquilo que Nietzsche chamava de *vontade de poder*. Trata-se também de uma ontologia relacional, pois cada corpo só vem a ser numa rede de relações interafetivas ou, para falar como Karen Barad, *intra-afetivas*.

Estar entrelaçado não é simplesmente estar conectado com outro, como na união de entidades separadas, mas sim carecer de uma existência independente e autônoma. A existência não é um assunto individual. Os indivíduos não preexistem suas interações; em vez disso, os indivíduos emergem através e como parte de seu intra-relacionamento enredado. (Barad, 2007, p. 10)

Jane Bennett encarece esse caráter intrinsecamente relacional da sua ontologia: Os corpos conativos de Spinoza, diz ela, “também são corpos associativos ou (poderíamos até dizer) sociais, no sentido de que cada um é, por sua própria natureza como corpo, continuamente afetado e afetando outros corpos” (Bennett, 2010, p. 38). “A substância conativa se transforma em corpos confederados, ou seja, corpos complexos que, por sua vez, se congregam em busca do aumento de seu poder” (Bennett, 2010, p. 39). os corpos aprimoram seu poder em ou como um conjunto heterogêneo” (Bennett, 2010, p. 39). O que significa que “agência”, “eficácia” ou “efetividade” são distribuídas “por um campo ontologicamente heterogêneo, em vez de ser uma capacidade localizada em um corpo humano ou em um coletivo produzido (apenas) por esforços humanos” (Bennett, 2010, p. 40). Justamente porque cada corpo afetivo expressa um poder de afetar e ser afetado nas relações mútuas com outros corpos afetivos, Jane Bennett chama cada corpo material de *coisa-poder*. Um existente que expressa um poder de afetação relacional. A noção de “afeto” aqui, compreende-se, não

está restrita ao domínio afetivo geralmente associado às “emoções” humanas, mas a uma dimensão de *afeto impessoal*, referindo-se aos poderes de afetar e ser afetados de cada corpo em suas intra-ações.

O materialismo mortal de Freud expressa a negatividade de uma força que busca a eliminação total de si mesma. Não por acaso ele relaciona a pulsão de morte a um *princípio de Nirvana* – formulação de Barbara Low –, um princípio de aniquilação radical de si. O materialismo vital de Jane Bennett põe em cena a pura afirmatividade de uma força que busca a expansão infinita de si mesma – nos moldes do *conatus* de Spinoza. É a própria Barbara Low que nos oferece uma terceira via capaz de dar conta das duas outras (e aqui vemos que talvez ela merecesse bem mais que uma rápida citação no *Além do princípio do prazer* de Freud):

É possível que, num nível mais profundo que o princípio do prazer, esteja o princípio de Nirvana, como se pode chamá-lo — o desejo da criatura recém-nascida de retornar àquele estágio de onipotência, onde não há desejos não satisfeitos, no qual existia dentro do ventre materno. Freud destacou que o nascimento não é um novo começo na vida psíquica do indivíduo (assim como não é na sua vida física), mas sim um evento que serve como uma interrupção de sua situação pré-natal. É uma interrupção terrível e dolorosa em sua intensidade e repentinidade, de tal maneira que não pode obliterar o desejo do indivíduo pela situação anterior, à qual ele busca retornar ao longo da vida, e assim voltar à sua amada Onipotência, novamente livre de todos os obstáculos externos e internos. Tal desejo atua como uma tendência regressiva na humanidade, gerando o conflito entre os ideais estático e dinâmico, tipificado repetidamente no mito e no folclore. (Low, 2014, p. 73)

Está em jogo no princípio de Nirvana:

o desejo pelos primeiros estágios da vida (e ainda mais, pela vida pré-natal), quando se era um ser onipotente e protegido, capaz de desfrutar de prazeres egocêntricos deliciosos, e, além disso, o desejo de nunca deixar esse estágio, de nunca envelhecer, nem enfrentar a mudança e a morte. (Low, 2014, p. 73)

Guardemo-nos de idealizar o útero como tal lugar de onipotência – um espaço que se torna progressivamente apertado, constrangedor, limitante, no qual se está sujeito a todo tipo de perturbações afetivas advindas da conexão com aquele outro corpo que nos engloba e que, por si mesmo estará em relação com muitos outros corpos afetivos de todo tipo. Nesse sentido Freud faz bem em retroceder a um estado ainda anterior: o inorgânico. Porém, nova idealização, como muito bem aponta Jane Bennett. No mundo inorgânico não encontramos nenhum traço da “quietude” (Freud, 2010, p. 170) nirvânica desejada. É de outra coisa que se trata aqui: o desejo de onipotência, o desejo de um poder absoluto,

um poder além de todo poder possível – para falar como o psicanalista MD Magno: é um *desejo de Impossível* (Magno, 2004, p. 28). Esse impossível obviamente não comparece jamais, porém, em seu lugar, a pulsão de poder absoluto não cessa de projetar fantasias de onipotência. Seu movimento, nesse sentido, é sempre ao mesmo tempo afirmativo de si mesma, pois incita todo existente a preservar e expandir seus poderes, mas traz também uma face ineliminável de negatividade, já que nessa afirmação de si persegue-se um gozo absoluto que, se atingido, resultaria na total aniquilação de si. A fantasia dessa onipotência, aliás, não cessará de colocar em risco todo e qualquer projeto afirmativo – por mais “bem calculado” que pareça – de preservação e expansão.

4. Cerebri Limbus

Voltemos ao texto de Katia Muricy que figura em nossa epígrafe. O latim *limbus* se refere a margem, beira, beirada. A “franja” desconhecida para além de um qualquer foco. Há esse outro, nos diz Katia, o inconsciente do corpo, desconhecido, que escapa à linguagem. “O inconsciente” no sentido freudiano não se refere a um não estar consciente de, mas a um inconsciente substantivo, vertente de pulsões que não se pode conhecer inteiramente e que escapam à linguagem. Em seguida, entra em cena Lacan, mas suas amarrações são subvertidas. Esse outro é exilado para sempre do simbólico, como o “real” lacaniano, que é o “furo” nas programações biológicas do imaginário, um furo impossível de preencher e impossível de simbolizar. Furo que o imaginário segue para sempre procurando em pesadelos, nas construções ficcionais do simbólico co-movidas pelo desejo de preenchimento daquela falta originária impreenchível (Jorge, 2011, p. 95). Mas, contrariando Lacan, diz a autora, não é a do real. Mas a do *monstruoso*. O monstruoso está ligado ao latim *monstrare*, raiz também da palavra mostrar. O monstro mostra, o monstro revela algo. Algo desse “outro” que habita o “mesmo”, dessa alteridade que compõe qualquer suposta identidade. Aparece no sofrimento do corpo, sempre um tanto misterioso. Mistério que “contém a intimidade ignorada, o ruído anterior de vísceras e fluídos da evolução dolorosa da espécie”. “No som remoto do princípio dos tempos, na paisagem sem significação – ali não se trata da morte. Mas da vida como horror enigmático”. Há uma evolução dolorosa da espécie. No ruído anterior de vísceras e fluidos. Na paisagem sem significação dos primórdios do planeta. E eles constituem a vida, esse horror enigmático. Por fim, ressoam as questões: “E se aquilo que é invisível em nosso corpo, que escapa à mais desenvolvida tecnologia prospectiva, for testemunho da violência e da dor

milénar da terra que o gerou?"; "Se, no fisiológico, no aparente silêncio dos órgãos, estivesse traduzido o barulho oco das crateras, dos lagos, e oceanos de terra, em sua arcaica formação?"; "E se os renascentistas soubessem mais do mistério que nós, os cétricos modernos?".

Há um longo, conflituoso, violento, doloroso processo de formação e transformação dos corpos afetivos. Desde a angústia das estrelas (abusaremos aqui dos antropomorfismos), que sob alta pressão gravitacional passam bilhões de anos fundindo hidrogênio em hélio, até que

Desesperadas para manter suas altas temperaturas, as estrelas com falta de hidrogênio começam a queimar e a fundir hélio em seus núcleos. Às vezes átomos de hélio se juntam para formar elementos de números pares, e às vezes prótons e nêutrons se desgarram para formar elementos de números ímpares. Em pouco tempo, quantidades consideráveis de lítio, boro, berílio e em especial de carbono se acumulam no interior das estrelas (e só no interior – a camada mais externa continua formada principalmente por hidrogênio durante todo o ciclo de vida da estrela). Infelizmente, a queima do hélio produz menos energia que a queima do hidrogênio, por isso as estrelas esgotam seu hélio em alguns milhões de anos, no máximo. Algumas pequenas estrelas chegam a “morrer” nesse estágio, criando massas de carbono derretido conhecidas como anãs brancas. Estrelas mais pesadas (oito ou mais vezes maiores que o Sol) continuam lutando, comprimindo o carbono para formar mais seis elementos, até o magnésio, o que lhes dá mais algumas centenas de anos. Nesse ponto mais algumas estrelas perecem, mas as maiores e mais quentes (cujos interiores chegam a 5 bilhões de graus) queimam esses elementos também, por mais alguns milhões de anos. (Kean, 2011, pp. 58-59)

33

Estrelas grandes “se fragmentaram em supernovas, criando novos tipos de átomos, o eletromagnetismo atraiu os átomos para redes de gelo e poeira de sílica, e a gravidade uniu moléculas nas vastas redes químicas que chamamos de planetas” (Christian, 2015, p. 50). E nos planetas, materiais vibrantes compõem corpos afetivos diversos que se afetam mutuamente de diversas maneiras compondo, por sua vez, redes e agenciamentos repletos de relações de poder, de tensão, conflito, negociação, aliança, resistência numa trama cheia de disputas e acordos que levam à criação e destruição de infindáveis formas de existência vibrantes. No próprio processo de formação do “humano”, Jane Bennett nos provoca a considerar que:

Talvez a reivindicação de uma vitalidade intrínseca à própria matéria se torne mais plausível se adotarmos uma visão de longo prazo do tempo. Se adotarmos a perspectiva do tempo evolutivo em vez do biográfico, por exemplo, a eficácia mineral se torna visível. Aqui está o relato de De Landa sobre o surgimento de nossos ossos: “Tecidos moles (géis e aerossóis, músculos e nervos) reinaram supremos até 5 bilhões de anos atrás. Nesse ponto, algumas das conglomerados de

matéria-energia carnosa que compunham a vida passaram por uma mineralização repentina, e surgiu um novo material para a construção de criaturas vivas: o osso. É quase como se o mundo mineral, que serviu de substrato para o surgimento das criaturas biológicas, estivesse reafirmando a si mesmo.' A mineralização nomeia a agência criativa pela qual o osso foi produzido, e os ossos então 'tornaram possíveis novas formas de controle de movimento entre os animais, libertando-os de muitas restrições e literalmente colocando-os em movimento para conquistar todos os nichos disponíveis no ar, na água e na terra.' No longo e lento tempo da evolução, então, o material mineral aparece como o motor e agitador, o poder ativo, e os seres humanos, com sua tão elogiada capacidade de ação autodirigida, aparecem como seu produto. (Bennett, 2010, pp. 10-11).

Estrelas, minerais, vegetais, animais: por toda parte encontramos a dinâmica da pulsão de poder como vibrância da matéria. Ressaltamos esse longo processo dinâmico de afetações, intra-ações e entrelaçamentos a fim de evidenciar, numa espécie de contraste ou relevo, as utopias tão comuns em políticas curriculares que parecem pretender que o humano, em sua excepcionalidade, é capaz de, em uma ou algumas gerações, através de um processo especial chamado "educação", construir uma bolha de harmonia, paz e felicidade.

Quando observamos, por exemplo, as propostas da BNCC para o Ensino Médio, especialmente quanto à área das chamadas "Ciências Humanas", encontramos o ideal de sujeito moderno como fundamento. São frequentes operadores como "liberdade", "autonomia", "consciência crítica", "livre-arbítrio", "responsabilidade", todas características típicas do sujeito compreendido como indivíduo essencialmente racional e consciente, capaz, portanto, de escolher livremente. Sendo consciente e sabendo as causas e motivos de suas ações, esse sujeito é também responsável e moral. Nas próprias "competências gerais" da Educação Básica, o item 6, que parece mais direcionado às Ciências Humanas propõe "apropriar-se de conhecimentos e experiências" que possibilitem "entender as relações próprias do mundo do trabalho e fazer escolhas alinhadas ao exercício da cidadania e ao seu projeto de vida, com liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade" (Ministério da Educação, 2018, p. 9). Formulação parecida retorna nas competências específicas de Ciências Humanas para o Ensino Médio: "Participar, pessoal e coletivamente, do debate público de forma consciente e qualificada, respeitando diferentes posições". Isso visaria possibilitar "escolhas alinhadas ao exercício da cidadania e ao seu projeto de vida, com liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade" (Ministério da Educação, 2018, p. 132).

Nessas duas passagens é encarecida a noção de *projeto de vida*, um dos carros-chefe do Novo Ensino Médio. Como apontam Macedo e Silva, “na medida em que os processos de elaboração do NEM e da BNCC foram concomitantes, os documentos promulgados apresentam muitas interseções, sendo por vezes difícil estabelecer os limites de cada um” (Macedo; Silva, 2022, p. 02). Os autores ressaltam o quanto o componente “projeto de vida” está atrelado a uma “promessa neoliberal-conservadora” de sucesso e felicidade individuais:

O texto “Projeto de Vida: Ser ou existir”, em que o componente curricular é apresentado no portal do MEC, relaciona projeto de vida à felicidade (...). Na versão do documento, “a realização das atividades direcionadas à confecção do projeto de vida afeta, proporcionalmente, na sensação de felicidade”. Mesmo que a ideia de felicidade ou de satisfação seja também apresentada de forma combinada, seu caráter coletivo não é explorado e, quando ocorre, vincula-se quase que exclusivamente à formação para o mundo do trabalho. No NEM, o caráter individual se torna mais visível quando o texto imagina poder “afirmar que planejar a vida é evitar o sofrimento”. Essa afirmativa absurda – adjetivo que se impõe mesmo que não caiba em um texto acadêmico, explicita a intensidade do desejo e da crença na possibilidade de controle total da vida. Aponta, ainda, que é o que nos interessa por enquanto, que não parece haver lugar para o fracasso na concepção de projeto de vida. (Macedo; Silva, 2022, p. 14).

35

Se o foco do texto apresentado no portal é a felicidade individual, na BNCC se nota a preocupação em “alinhar” essa perseguição da felicidade individual com o “exercício da cidadania”, parecendo apostar na – e pressupor a – possibilidade de um ajuste entre o individual e o coletivo. Como na célebre definição aristotélica mais tarde retomada por Kant, a comum-unidade dos sujeitos racionais é capaz de estabelecer leis racionais para a sociedade. No interior da sociedade racionalmente governada, cada um pode realizar plenamente sua “autonomia”, obedecendo a leis auto-impostas pela razão – em acordo, portanto, com a essência racional de cada um. Ao abordar a noção de “projeto de vida”, Alice Casimiro Lopes chama a atenção para o seguinte:

Tal associação entre o individual e o coletivo, o particular e o universal, é registrada em muitos dos documentos curriculares (...) sem que seja visível uma discussão sobre as conexões entre esses polos, como se uma sociedade feliz pudesse ser resultado apenas da soma de cidadãos felizes, desconsiderando inter-relações, antagonismos e conflitos em diferentes contextos sociais. (Lopes, 2024, p. 12)

Nesse movimento há uma desconsideração de que “por maiores que sejam as ações normativas, o indivíduo nunca se ajusta ao social plenamente” (Lopes, 2024, p. 12). E tal desajuste

expressa uma cisão mais profunda entre o universal e o particular: qualquer tentativa de identificar o sujeito universal com um sujeito histórico ou cultural particular fracassa diante do vazio constitutivo do sujeito. Negando essa cisão, a política no registro neoliberal tenta inserir uma lógica racional nos processos políticos, apagando conflitos contextuais em nome de uma harmonia social concebida como necessária, seja ao desenvolvimento econômico, seja à ascensão de indivíduos ajustados à sociedade, seja às articulações dessas finalidades. (Lopes, 2024, p. 12).

Os aportes psicanalíticos que nos permitiram operar com a noção de pulsão de poder absoluto aparecem em nosso texto justamente a fim de remarcar a *impossibilidade* de qualquer projeto de “felicidade”, “sucesso” ou “harmonia” plenos, seja em nível individual ou social. Como nos lembra Clarke:

De forma ampla, a teoria psicanalítica pode ser compreendida como a articulação de uma falta de “encaixe” entre o indivíduo e o social, o que significa que o primeiro nunca pode ser perfeitamente adaptado ao segundo, independentemente da quantidade de governo, educação ou terapia a que seja submetido. Essa falta de encaixe reflete uma divisão constitutiva mais profunda entre o universal e o particular, concebida como uma trágica dança dialética entre “fantasia e fracasso traumático”. Por exemplo, todas as tentativas de identificar a noção (universal) de sujeito com qualquer sujeito histórico ou cultural específico fracassam e se desestruturam diante do hiato ou vazio em torno do qual tais particularidades precisam se articular. (Clarke, 2018, p. 113)

Em nossos termos, a pulsão de poder não cessará de produzir e perseguir fantasias de satisfação absoluta, de felicidade, sucesso ou harmonia. Mas essas fantasias estão fadadas a se defrontar com o fracasso traumático decorrente do fato incontornável de que o poder absoluto é absolutamente impossível.

5. Uma outra educação

O desmoronamento dos ideais modernos de sujeito, a inseparabilidade entre humano e natureza, a ontologia relacional, a inclusão da “formação humana” no processo muito mais longo de formação do planeta e da vida e a consideração da pulsão de poder em sua dupla vertente, isto é, como força impulsionadora das fantasias de controle, domínio, sucesso, felicidade e paz que se fazem sentir em muitas de nossas políticas curriculares, mas também como impulso de experimentação infinita que atravessa os corpos e os coloca em movimento a fim de testar, ampliar a expandir seus poderes – suas possibilidades afetivas – demandam uma reconsideração que nos permita repensar as políticas e teorias de currículo em novas bases – ou para além de quaisquer bases supostamente fixas e estáveis. Trata-se da busca por um “currículo sem fundamentos”, cujo

sentido ético, como nos diz Alice Casimiro Lopes, remete à “defesa de que não há princípios e regras absolutos, definidos cientificamente ou por qualquer outra dada razão, fora do jogo político educacional, que nos façam supor ser possível descansar da negociação de sentidos” (Lopes, 2015, p. 462)

Nessa seção do texto traremos em nosso auxílio diversos pensadores contemporâneos que, em diálogo com o materialismo vital de Jane Bennett, articulam possibilidades curriculares não mais ancoradas na noção de sujeito racional e consciente, mas compreendendo a existência como rede de materiais vibrantes entrelaçados em agenciamentos complexos.

O artigo-manifesto *Toward a posthumanist education* aponta três maneiras pelas quais uma ontologia não-antropocêntrica pode impactar as teorias de currículo e os projetos educacionais:

Primeiro, nos obriga a reconhecer o quão resolutamente humanista quase toda a filosofia e pesquisa educacional é. Segundo, nos permite reformular a educação para focar em como estamos sempre já relacionados a animais, máquinas e coisas dentro da vida nas escolas de ensino fundamental, médio e nas universidades. Terceiro, ao construir e incorporar essas duas primeiras percepções, nos permite começar a explorar novas direções pós-humanistas na pesquisa, no design curricular e na prática pedagógica. (Snaza et al., 2014, p. 40)

Os autores insistem no fato de que a “desconstrução” do “humano” é a chave para a construção de outros currículos, outras políticas e outros projetos educacionais que possam se aliar com projetos feministas, pós-colonialistas, anti-racistas e queer justamente por quebrar a dupla violência da lógica antropocêntrica que, como procuramos demonstrar anteriormente, deixa de fora muitos “outros”. Um dos principais movimentos dessa “desconstrução” é a desconstrução da fronteira entre humano e animal/natural, lembrando ao “humano” que ele é ainda e sempre um animal, ainda e sempre entrelaçado na teia da natureza (Snaza et al., 2014, p. 49)

O livro *Pedagogical Matters – New Materialisms and Curriculum Studies* apresenta uma série de estudos e propostas que procuram assumir o impacto da desconstrução dos ideais do sujeito moderno, encaminhando ao mesmo tempo outras maneiras de imaginar a educação. Uma das propostas recorrentes passa por deixar de considerar a educação como um processo que ocorre entre humanos, mas como algo que emerge a partir de uma rede de relações entre muitos atores humanos e não-humanos:

Levar em conta as agências mais-que-humanas significa que precisamos começar a considerar como atores não humanos participam diretamente nos encontros educacionais. Objetos como cadeiras, livros didáticos, espaços de sala de aula, giz,

iPads, lápis, planilhas, câmeras de segurança e equipamentos de laboratório científico, todos participam da educação: eles não são meramente coisas inertes que formam o pano de fundo para uma experiência de aprendizado "humana" mais importante. Seguindo a "fenomenologia queer" de Sara Ahmed (2006), podemos imaginar que todos esses objetos que estão envolvidos na educação conosco podem receber atenção direta. (...) Podemos partir dos conceitos de currículo oculto e nulo e questionar como a educação humanista tradicional nos ensina o antropocentrismo justamente por não prestar atenção a essas materialidades não humanas e suas agências. (Snaza et al., 2016, pp. XX-XXI).

Muitos estudos têm se desenvolvido nessa direção. Jaye Thiel (2015), por exemplo, em *Vibrant Matter: The Intra-Active Role of Objects in the Construction of Young Children's Literacies*, destaca o papel dos tecidos como materiais vibrantes participantes de processos de alfabetização em um centro comunitário. Em *Vibrant curriculum: Theorizing a new materialist social studies*, Nelson e Durham (2021) apresentam duas propostas curriculares que incorporem a desconstrução do antropocentrismo e as possibilidades trazidas pelo materialismo vital. Uma delas diz respeito ao tratamento que se têm dado ao tema "ecologia" e "preservação da natureza". Os autores criticam os "discursos de ação" (Nelson; Durham, 2021, p. 09), que colocam o foco nas atitudes que o humano pode modificar no seu modo de explorar e consumir recursos naturais. Tais discursos preservam a lógica antropocêntrica que talvez esteja na raiz do problema que procuram resolver. A mesma questão, aliás, é levantada e desenvolvida por Sonu e Snaza (2015), com ainda mais minúcia e profundidade em *The Fragility of Ecological Pedagogy: Elementary Social Studies Standards and Possibilities of New Materialism*. Para Nelson e Durham é hora de tentar uma abordagem com textos literários que possam ter um impacto afetivo para além da mera transmissão de conteúdos intelectuais e que possam ajudar alunos e professores a compreender a crise climática como efeito de um agenciamento complexo envolvendo uma rede na qual o humano é ao mesmo tempo efeito e participante (Nelson; Durham, 2021, pp. 10-11). Outra proposta dos autores visa trabalhar questões sobre fronteiras e imigrações (e sabemos o quanto são questões sensíveis na política estadunidense) a partir do *muro* como "agenciamento concreto" e como ator material vibrante (Nelson; Durham, 2021, p. 13).

De volta ao livro *Pedagogical Matters*, e ainda quanto a uma maior participação das "coisas-poder" nos processos educacionais, Mark Helmsing faz uma interessante provocação aos cursos de "estudos sociais" estadunidenses – que parecem valer também para o nosso amplo campo das "ciências humanas". Segundo o autor estadunidense, professor de História na George Mason

University, trata-se de um campo que tem se resumido à transmissão de conteúdos de conhecimento com memorização e reprodução de conteúdos destinados a serem esquecidos e com pouco ou nenhum investimento no seu impacto afetivo:

A matéria escolar conhecida nos Estados Unidos como estudos sociais (uma alquimia de história, geografia, civismo, economia, psicologia, sociologia, antropologia e quantidades variadas de educação de caráter e moral) tornou-se, nos últimos anos, um aprendizado de espectador passivo, uma experiência escolar baseada em uma rápida sucessão de memorização de pessoas, lugares e coisas, ao longo do tempo e do espaço, muitas vezes introduzida aos alunos na segunda-feira, testada na sexta-feira e esquecida no domingo. Nos Estados Unidos, isso varia de memorizar as importações e exportações da China a memorizar a ordem cronológica dos presidentes da nação e seções da Declaração de Independência. Uma fixação em uma visão passiva do mundo ajudou a tornar os estudos sociais uma área escolar moribunda, sua "morte" não sendo inteiramente exagerada, à medida que recua do tempo de instrução nas escolas e perde relevância como uma área curricular envolvente e valiosa. (Helmsing, 2016, p. 137)

Helmsing propõe a busca de um “currículo de encantamento”, que experimente para além das narrativas intelectuais uma lida com imagens, objetos, passeios de campo pelos mais diversos ambientes da cidade:

39

Na educação em estudos sociais, essas experiências de encantamento podem surgir do encontro com o mundo material, uma transição do texto em um livro para um engajamento sensorial com objetos e materiais que provocam encontros surpreendentes, estranhos e emocionantes. Isso pode ser alcançado, certamente, com mapas, fotografias e filmes, mas também com objetos como um ferro-velho, um cemitério, uma fazenda, um parque, uma apresentação de balé, uma leitura de poesia falada, uma visita a uma sala de aula de economia doméstica para cozinhar alimentos. (Helmsing, 2016, p. 142)

Na mesma linha, mas afastando-se até mesmo do âmbito das salas de aula e das disciplinas, Linda Knight pensa os parquinhos infantis (*playgrounds*) como “espaços pedagógicos” nos quais ocorre uma “pedagogia radical que emerge de interações e negociações realizadas por meio de movimentos coreográficos, executados fisicamente, sensorialmente e temporalmente por objetos, corpos, atmosferas, temperaturas e outros”. (Knight, 2016, p. 18). Nos playgrounds os corpos são co-movidos por um movimento “coreográfico” nas relações com muitos outros corpos e as negociações e repetições que essas relações engendram.

Coreografias são pedagógicas, e pedagogias são coreográficas. As presenças e movimentos de corpos, materiais e sensações em parques, playgrounds e muitos outros espaços contêm uma significância afetiva à medida que se encontram, navegam e interagem em séries de agenciamentos. Essa conceitualização do espaço

como agenciamentos complexos tem implicações éticas sobre as formas como o espaço e o lugar são comandados, ocupados e alterados, e teoricamente interroga como os locais pedagógicos são identificados, como a pedagogia é realizada e por quem. As coreografias são pedagógicas porque têm impacto: a chuva que cai e molha o playground, a geada que recobre a estrutura de metal, o sol intenso que aquece e a torna impossível de tocar atuam como pedagogias sensoriais, forçando mudanças na participação e encontros que exigem novos movimentos, pensamentos e considerações. (Knight, 2016, p. 21)

As considerações de Knight se aproximam das de Jocey Quinn (2024) no recém-lançado *Invisible Education*. Quinn toma o materialismo vital como base para uma reconsideração radical do que se compreende por “educação”. A autora investiga processos educacionais na vida cotidiana, para além dos muros das instituições consideradas propriamente educacionais, a educação

gerada enquanto seguimos a vida cotidiana na natureza ou em casa, ou nos engajamos em atividades como ativismo, voluntariado ou artes. Chamar isso de educação invisível, em vez de simplesmente “aprendizado informal”, é um ato polêmico, ressaltando sua força, mas também sugerindo uma categoria mais oculta, difusa e aberta, e receptiva a novas percepções. (Quinn, 2024, p. 15)

Quinn evita chamar tais processos educacionais de simplesmente “informais” pois, para ela, o que está em jogo na chamada “educação invisível” é algo mais amplo que a “formação humana”: um processo educacional em relação com muitos outros materiais vibrantes, paisagens, coisas, pessoas e animais.

Um ponto em comum dos muitos estudos até aqui abordados é o deslocamento do foco dos projetos educacionais de um ponto de vista intelectualista para uma experimentação *afetiva*. Snaza e Sonu ressaltam o quanto estar em relação com espaços e transitar entre espaços produz impactos afetivos:

Uma mudança de humor que acompanha o movimento de um espaço para outro, ao cruzar um determinado limiar, como ao entrar e sair de uma escola, é uma questão de ser afetado por esses espaços, e esse ser afetado ocorre em um nível que não é consciente, mesmo quando determina o movimento corporal e o pensamento consciente. (Snaza; Sonu, 2016, p. 30).

Como destacam Alice Casimiro Lopes e Verônica Borges, a consideração dos *afetos* nas políticas de currículo, nos projetos educacionais e nos discursos que os compõem são fundamentais: “O investimento afetivo é o que alimenta os processos de identificação e o que possibilita a fixação discursiva” (Borges; Lopes, 2021, p. 17), assim “os afetos conferem forma, mas também força aos discursos. Os afetos funcionam como um objeto de identificação amplamente desejável e que se deslocam de modo difuso, disruptivo” (Borges; Lopes, 2021, p. 17).

Elizabeth Macedo e Janet Miller (2018), no artigo *Políticas públicas de currículo: autobiografia e sujeito relacional*, encaram o desafio de pensar os estudos autobiográficos no campo do currículo e da formação de professores para além dos ideais modernos que fariam da autobiografia a narrativa auto-consciente de um sujeito que é “dono” de sua própria história. A partir de uma ontologia da relacionalidade pensada em diálogo com Butler e Barad, as autoras colocam em cena uma outra possibilidade para os estudos autobiográficos:

afastar a problemática do sujeito — e, portanto, do autobiográfico — de noções essencializadas, seja como eu individual seja como identidade coletiva. Nosso intuito tem sido conceituar as práticas autobiográficas como imersão em ambientes, conectividades, relacionalidades e materialidades particulares, o que, certamente, complica a simplicidade ingênua com que os sujeitos são tomados como presenças ônticas, supostamente autônomas, em muitas pesquisas autobiográficas. A partir do questionamento de uma presença metafísica do sujeito (...), procuramos deslocar a possibilidade de versões humanistas de experiências auto-reflexivas que suportam a crença autobiográfica. (Miller; Macedo, 2018, p. 960)

Assim, o recurso à autobiografia se torna muito mais um elemento de disrupção, de exposição das diferenças e singularidades que complicam qualquer projeto curricular de vocação totalizante e homogeneizante.

Tyson Lewis (2018) em seu *The Pedagogical Power of Things: toward a post-intentional phenomenology of unlearning* chama a atenção para um importante aspecto: uma educação não-antropocêntrica exigirá mais do que o aprendizado de novos conteúdos, exigirá fundamentalmente que se aprenda a *desaprender*. O autor aposta na educação através de obras de arte que possam atuar como catalisadoras desse desaprendizado e abertura para um porvir imprevisível. Lewis chega a citar a poesia Alberto Caeiro, famoso heterônimo de Fernando Pessoa: “Mas isso (triste de nós que trazemos a alma vestida!) / Isso exige um estudo profundo,/ Uma aprendizagem de desaprender”. Macedo e Ranniery (2023) nos lembram que é preciso “deixar o ‘desaprender’ tomar conta de nós para que continuemos deslocando as normas de um discurso pedagógico, que coloca as relações de interdependência no lugar do que deve ser superado por ferramentas que entalham o lugar do sujeito autônomo” (Macedo; Ranniery, 2023, p. 44).

Apesar de reconhecermos toda a potencialidade de algumas das propostas práticas até aqui apresentadas, encarecemos também a proposta de Elizabeth St Pierre (2016) em *Curriculum for New Material, New Empirical Inquiry*, primeiro capítulo de *Pedagogical Matters*. Ela inicia aplicando a noção de Kuhn, de “ciência

normal”, aquela que “opera com suposições e regras que organizam uma estrutura que, ao longo do tempo, se torna algo dado, autoevidente e normal” (St Pierre, 2016, p. 37) para pensar as estruturas antropocêntricas que estão rigidamente cristalizadas nas produções curriculares, teorias e práticas educacionais. Também ela, como Lewis, afirma que precisamos “desaprender” o que fomos ensinados sobre o funcionamento do mundo. A grande dificuldade nesse processo de desaprendizado e de experimentação com um novo referencial não antropocêntrico estão intimamente ligados, diz ela, a dois vícios da nossa formação como professores e pesquisadores da educação: o “privilegio da prática sobre a teoria” e o privilegio dos “métodos” que corremos para dominar “sem estudar a filosofia, história e política (...) que possibilitam esses métodos” (St Pierre, 2016, p. 42). St Pierre insiste na necessidade de que se estude teoria, afinal muito da “prática” cotidiana é formatada segundo a “normalização” de teorias que, sem as devidas problematizações, passam por “naturais”, “reais” ou “universais”. Destacamos nesse sentido o quanto são bem-vindos esforços teóricos de fôlego no campo da *teoria de currículo*. Trabalhos como o de Tomaz Tadeu da Silva (2016) e Alice Casimiro Lopes e Elizabeth Macedo (2011) nos ajudam a navegar pelos aportes teórico-filosóficos que se sedimentam em práticas cotidianas, além, é claro, de proporcionar um aprofundamento em novos aportes teóricos capazes de fomentar e inspirar rupturas, transformações e invenções práticas ainda inauditas. Mas é claro que não se trata “só de teoria”: são experiências, experimentações entretecidas e entrelaçadas com muitos “outros” em redes de afetividades, sensibilidades, significações, vibrâncias.

42

6. Considerações finais

A normalização antropocêntrica produziu discursos educacionais com alta carga ideológica que conferem à educação o sentido de produzir uma sociedade pacífica e harmoniosa na qual cada um pode esperar obter seu quinhão de sucesso e felicidade. A desconstrução do antropocentrismo a partir dos referenciais que apresentamos nesse trabalho exigirá que se pense uma outra educação. Uma educação na qual o humano não é mais pensado como essencialmente diferente da natureza. Uma educação na qual o humano possa exercitar a compreensão de que carrega consigo as dores, sofrimentos e horrores do longo processo de formação da Terra e da vida e, portanto, não se trata apenas de “sucesso” e “felicidade”, mas de aprender a lidar com esse misto de vulnerabilidade e força que assume o caráter ineliminável da dor, do sofrimento e do horror. Levando a sério a rede de coisas-poder que compõem a existência e

a pulsão de poder que co-move todos os existentes, teremos de exercitar também a compreensão de que não se tratará de formar cidadãos para conviver numa sociedade pacífica e harmoniosa, mas de quebrar ideologias hegemônicas a fim de fazer aparecer as possibilidades de conflito, de disputa, de negociação e estratégia e também, é claro, de afinidades eletivas, experimentações conjuntas e composições. Está em jogo aqui uma outra experiência ético-política que poderíamos chamar, com Alice Casimiro Lopes, de “hiperpolitização”, “possibilitada por uma política que não tem bases racionais ou lógicas para se desenvolver. Pressupõe antagonismos, dissensos e exclusões, não tem resolução final nem garantias” (Lopes, 2013, p. 20).

Tendemos a pensar a educação como realização progressiva de um projeto de sociedade destinado a “funcionar”, a “dar certo”. Quando não vislumbramos esse “sucesso” no horizonte parecemos estar lidando com um projeto fadado ao fracasso. Então para que? Mas e se pensássemos pelo outro lado? E se pensarmos projetos contra-hegemônicos de educação como simplesmente destinados a realizar a descrição de Banksy para a arte: “perturbar os confortáveis e confortar os perturbados”? Assim, alguns de nossos jovens estudantes, talvez justamente aqueles que se sentem mais sozinhos, estranhos e marginalizados, possam desfrutar daquele tipo de sentimento que descrevi ao relatar meu encontro com a obra de Jane Bennett: uma mitigação da solidão existencial, não pelo reconhecimento de pertencimento a um projeto de identidade pré-estabelecido, mas pela afinação de vibrações nas quais se percebe que é possível compor algo diferente a partir das diferenças.

Bibliografia

- Aristóteles (1999). *Política*. Trad. Therezinha Abrão. São Paulo: Nova Cultural
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham; London: Duke University Press
- Bogost, I. (2012). *Alien Phenomenology*. Minneapolis: University of Minesota Press, 2012
- Borges, V.; Lopes, A. C. (2021). Por que o afeto é importante para a política? Implicações teórico-estratégicas. Bahia: Práxis educacional, v. 17, n. 48, out/dez 2021, pp. 114-135

- Christian, D. (2015). *Is anyone in charge of this thing?*. In: BROCKMAN, J. (Org.) What to think about machines that think. New York: Harper Collins
- Clarke, M. (2018). Democracy and education : in spite of it all. *Power and Education*, v. 10 (2), 112-124
- De Landa, M (1997). *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Zone
- Derrida, J. "É preciso comer bem" ou "o cálculo do sujeito". Tradução de Carla Rodrigues e Denise Dardeau. *Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia*, n. 3, p. 149-185, 2018
- Derrida, J. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará
- Freud, S. (2010). *Além do princípio do prazer* (Obras completas volume 14). Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia das Letras
- Helmsing, M. (2016). *Life at Large: New Materialisms for a (Re) new(ing) Curriculum of Social Studies Education*. In: Snaza, N., Sonu, D.; Truman, S.; Zaliwska, Z. *Pedagogical Matters. New Materialisms and Curriculum Studies*. New York: Peter Lang
- Jorge, M.A.C. (2011), *Fundamentos da Psicanálise Vol. 01: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Zahar
- Kean, S. (2011). *A colher que desaparece*. Tradução de Cláudio Carina. Rio de Janeiro: Zahar
- Knight, L. (2016). *Playgrounds as Sites of Radical Encounters: Mapping Material, Affective, Spatial, and Pedagogical Collisions*. In: Snaza, N., Sonu, D.; Truman, S.; Zaliwska, Z. *Pedagogical Matters. New Materialisms and Curriculum Studies*. New York: Peter Lang
- Lewis, T. (2018). *The Pedagogical Power of Things: Toward a Post-Intentional Phenomenology of Unlearning*. *Cultural Critique* 98 (Winter 2018): 122–44
- Lopes, A. C. (2015). Por um currículo sem fundamentos. *Brasília: Linhas Críticas*, v. 21, n. 45, mai/ago 2015, pp. 445-466
- Lopes, A. C. (2013). Teorias pós-críticas, política e currículo. Porto: *Educação Sociedade e Culturas*, n. 39, pp. 7-23
- Lopes, A.C. (2024). Ensino Médio: criando um projeto moral para gerenciar o futuro dos jovens. São Paulo: *Cadernos de Pesquisa*, v. 54, e11191, pp. 1-20
- Lopes, A. C.; Macedo, Elizabeth (2011). *Teorias de Currículo*. São Paulo: Cortez
- Low, B. (2014). *Psycho-analysis: a brief account of the Freudian theory*. London and New York: Routledge.

- Macedo, E.; Ranniery, T. (2023). Derrida e a Diferença: currículo como zona de tradução. *Imagens Da Educação*, 13(3), 26-46
- Macedo, E.; Silva, M. A promessa neoliberal-conservadora nas políticas curriculares para o Ensino Médio: felicidade como projeto de vida. Santa Maria: *Educação Especial*, v. 35, pp. 1-23
- Magno, MD (2004). *A psicanálise*, NovaMente. Rio de Janeiro: NovaMente.
- Miller, J.; Macedo, E. 2018. "Políticas Públicas De currículo: Autobiografia E Sujeito Relacional". *Práxis Educativa* 13 (3): 948-65
- Miller, J.; Macedo, E. 2022. "Por um currículo 'outro': autonomia e relacionalidade". *Currículo sem fronteiras*, v. 22: e1153, 2022, pp. 1-17
- Muricy, K. *Cerebri Limbus*. Rio de Janeiro, 23 de Julho de 2024. Facebook: Katia Muricy. Disponível em: <https://www.facebook.com/profile/100051099502654/search/?q=cerebri%20limbus> (último acesso em 14/09/2024 às 19:06)
- Nelson, P.; Durham, B. (2021). *Vibrant curriculum: Theorizing a new materialist social studies*, *Journal of Curriculum and Pedagogy* 19(3), 231–253
- Quinn, J. (2024). *Invisible education: Posthuman Explorations of Everyday Learning*. New York: Routledge.
- Silva, T. (2016). Documentos de identidade; uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica.
- Snaza, N.; Sonu, D. (2016). *Borders, Bodies, and the Politics of Attention*. In: Snaza; N., Sonu, D.; Truman, S.; Zaliwska, Z. *Pedagogical Matters. New Materialisms and Curriculum Studies*. New York: Peter Lang.
- Snaza, N., Sonu, D.; Truman, S.; Zaliwska, Z. (2016). *Pedagogical Matters. New Materialisms and Curriculum Studies*. New York: Peter Lang.
- Snaza, N.; Appelbaum, P.; Bayne, S.; Carlson, D.; Morris, M.; Rotas, N.; Sandlin, J.; Wallin, J.; Weaver, J. (2014). *Toward a Posthuman Education*. *Journal of Curriculum Theorizing*, 30 (2): 39-55
- Sonu, D.; Snaza, N. (2015) *The Fragility of Ecological Pedagogy: Elementary Social Studies Standards and Possibilities of New Materialism*, *Journal of Curriculum and Pedagogy*, 12:3, 258-277
- St Pierre, E. (2016). *Curriculum for New Material, New Empirical Inquiry*. In: Snaza; N., Sonu, D.; Truman, S.; Zaliwska, Z. *Pedagogical Matters. New Materialisms and Curriculum Studies*. New York: Peter Lang

Thiel, J. (2015). *Vibrant Matter: The Intra-Active Role of Objects in the Construction of Young Children's Literacies*. *Literacy Research: Theory, Method, and Practice*, 64(1), 112-131

DIOGO BOGÉA

Professor Adjunto de Filosofia e Psicanálise na Faculdade de Educação da UERJ. Professor Pesquisador da linha de Currículo do Programa de Pós-Graduação em Educação da UERJ. Graduado em História pela UERJ-FFP. Doutor e Mestre em Filosofia pela PUC-Rio. Pós-graduado em Psicanálise e Ciências Humanas pela Cândido Mendes (RJ). Coordenador do grupo de Pesquisa e Extensão PENDERE – Pensadores do Desejo e das Redes. Autor dos livros “Metafísica da vontade, metafísica do impossível: a dimensão pulsional como terceiro excluído” (2018) e “Inteligência Artificial e Filosofia” (2024).

**O PENSAMENTO ÉTICO-POLÍTICO DA QUESTÃO
ANIMAL EM JACQUES DERRIDA: LENDO O
ANIMAL QUE LOGO SOU EM DIREÇÃO A
HUMANISMO POR VIR**

**EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO DE LA
CUESTIÓN ANIMAL EN JACQUES DERRIDA:
LEYENDO *EL ANIMAL QUE LUEGO ESTOY*
SIGUIENDO HACIA UN HUMANISMO POR VENIR**

**THE ETHICAL-POLITICAL THOUGHT OF THE
ANIMAL QUESTION IN JACQUES DERRIDA:
READING *THE ANIMAL THEREFORE I AM*
TOWARDS A HUMANISM TO COME**

Enviado: 24.06.24 Aceptado: 13.02.25

Martha Bernardo

Mestrado em Filosofia pela Universidade Paris VIII (França).

Doutoranda em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil).

Email: martha.luiza2017@outlook.com

Mostramos como a questão do humano passa necessariamente, em Derrida, pela questão animal, apontando *certa continuidade entre eles*. Sua tese visa desconstruir a herança cartesiana de uma diferença de natureza entre humanos e animais, cujos resquícios ainda alimentariam o pensamento de Kant e Lévinas. Pretendemos ainda fornecer um quadro das *heranças* de Derrida sobre a desconstrução dos humanismos. Entre seus intérpretes, dentre os quais destacamos Donna Haraway, Patrick Llored e Evando Nascimento, percebe-se um certo apagamento das fronteiras entre humanos e animais que busca complicar os limites fitozooantropológicos em que se baseia a tradição humanista, reivindicando a necessidade de um alargamento do humanismo, que pudesse dar conta do âmbito ético-político das relações entre humanos e animais.

Palavras-chave: Derrida, animal, humanismo por vir, ética.

Mostramos cómo la cuestión de lo humano pasa necesariamente, en Derrida, por la cuestión animal, apuntando *cierta continuidad entre ellos*. Su tesis objetiva a deconstruir la herencia cartesiana de una diferencia de naturaleza entre humanos y animales, cuyos restos aún alimentarían el pensamiento de Kant y Lévinas. Pretendemos brindar un panorama de los *legados* de Derrida sobre la deconstrucción de los humanismos. Entre sus intérpretes, entre los cuales destacamos Donna Haraway, Patrick Llored y Evando Nascimento, se puede ver una cierta borradura de las fronteras entre humanos y animales que busca complicar los límites fitozooantropológicos en los que se basa la tradición humanista, reivindicando la necesidad de una expansión del humanismo, que pudiera tener en cuenta el alcance ético-político de las relaciones entre humanos y animales.

Palabras clave: Derrida, animal, humanismo por venir, ética.

We seek to show how the question of the human necessarily passes, in Derrida, through the question about the animal, pointing out a *certain continuity between them*. His thesis aims to deconstruct the Cartesian inheritance of a difference in nature between humans and animals, the remnants of which would still feed the thinking of Kant and Lévinas. We also intend to provide a picture of Derrida's *legacies* on deconstruction of humanisms. Among its interpreters, among which we highlight Donna Haraway, Patrick Llored and Evando Nascimento, we can see a certain erasure of the boundaries between humans and animals that seeks to complicate the phyto-zoo-anthropological limits on which the humanist tradition is based, claiming the need for an expansion of humanism, which could deal with the ethical-political scope of relations between humans and animals.

Keywords: Derrida, animal, humanism to come, ethics.

1. Da denegação animal à estratégia *animot*

A questão dos animais em Derrida é, sobretudo, aquela do trânsito entre fronteiras, é um vai e vem numa travessia constante entre o dito humano e o dito animal. Os animais impõem, com seu ser, um tipo de existência rebelde a qualquer conceito (Derrida, 2004, p.26). Se a filosofia é incapaz de apreender a existência animal, é preciso, então, colocar de outra forma a questão, perguntando-se, antes, pela paixão animal (Derrida, 2004, p.29). É do martírio sofrido por eles, ao longo da história e no mundo contemporâneo – e não do *logos* filosófico tradicional, que emerge o problema filosófico posto pelos animais: por que esses viventes estão condenados a tamanho sofrimento, cuja desmesura se funde à crueldade ilimitada dos sacrifícios, das experimentações, dos assassinatos, a partir de uma naturalização em todas as instâncias, nos campos econômico, político, jurídico, religioso, científico?

A questão animal ou a questão posta pelos animais emerge, em Derrida, de uma trivialidade mundana que se espanta com o olhar lançado pelo animal sobre nós. É sendo visto nu por sua gata, completamente exposto e desarmado diante de um olhar cuja significação lhe escapa, que ele interroga os limites entre o humano e o animal: “como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito ‘animal’ me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou a-humano, os fins do homem, a saber, a passagem das fronteiras a partir das quais o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim do nome que ele crê se dar” (Derrida, 2004, p.30). A denegação do olhar do animal em relação a nós atravessaria toda a história da humanidade (Derrida, 2004, p.32). Mas, uma postura de acolhimento desse olhar não pode se resolver numa antropomorfização, numa domesticação ou mesmo numa privação do animal em seu direito de manifestar seja lá o que for. Como alternativa à projeção apropriante e à interrupção cortante, Derrida reivindica um *pathos* do sofrimento, da piedade e da compaixão.

Do lugar que se deve acordar à interpretação dessa compaixão, à partilha do sofrimento entre os viventes, ao direito, à ética, à política [é] que se deve relacionar essa experiência da compaixão. Pois o que acontece, há dois séculos, é, no momento, irresistível mas denegado, diante da denegação organizada dessa tortura, vozes se elevam (minoritárias, fracas, marginais, pouco seguras de seu discurso, de seu direito ao discurso e do colocar em marcha de seu discurso em um direito, numa declaração de direitos) para protestar, para lembrar (...) ao que se apresenta de modo tão problemático ainda como os direitos do animal, para despertar-nos para nossas responsabilidades e para nossas obrigações em relação ao vivente em geral, e precisamente para essa compaixão fundamental que, se a levássemos a sério, deveria mudar até a base da problemática filosófica do animal. (Derrida, 2004, p.47).

O que Derrida anuncia, com essa passagem escrita na primeira metade dos anos 2000, é um deslocamento da problemática que guia a reflexão filosófica sobre os animais. Esta se apoia tradicionalmente sobre as diferenças (ontológicas, biológicas, comportamentais, etc.) entre os humanos e os animais, constituindo próprios do humano, sendo essas propriedades pensadas em termos de uma ausência ou de uma falta nos animais. Privados completamente ou parcialmente de ser ou ainda de rosto, essa orientação acarreta uma denegação das atrocidades que Derrida denomina “holocausto animal”. Há, portanto, uma relação entre o modo de colocação da questão dos animais pela filosofia e uma atitude psicológica que naturaliza o sofrimento dos animais. É nesse ponto que Derrida propõe uma mudança de eixo em relação à tradição.

Para essa transformação seguir bom curso, uma operação seria necessária: retraçar os limites entre o humano e o animal. Essa experiência de uma outra limitofia é, para Derrida, transgressiva e ela deve consistir “em avizinhar os limites, mas também o que nutre, se nutre, se entretém, se levanta e se educa, se cultiva nas bordas do limite” (Derrida, 2004, p. 51). Não se trata, portanto, de apagar os limites, mas de “multiplicar as figuras, complicar, espessar, delinear, dobrar, dividir a linha justamente fazendo-a crescer e multiplicar” (Derrida, 2004, p. 51).

É nesse movimento trabalhado pela compaixão diante da injustiça cometida aos animais e diante da tarefa de propor uma outra concepção das fronteiras entre eles e os animais humanos que possa operar fora de toda antropomorfização e de todo antropocentrismo herdados da história da filosofia, que Derrida propõe a teoria dos *animots* (Derrida, 2004, p.63): “*Ecce animot*. Nem uma espécie, nem um gênero, nem um indivíduo, é uma irreduzível multiplicidade vivente de mortais e, mais que um clone duplo ou uma palavra-valise, uma espécie de híbrido monstruoso” (Derrida, 2004, p.65). Vê-se que nessa cena *animot* as fronteiras são completamente embaralhadas: as divisões tradicionais em espécies, gêneros e indivíduos é substituída por uma hibridização que compreende todas as diferenças num mesmo lance de dados, onde tudo se diz apenas de um modo, o da univocidade da diferença, da contaminação, da mistura, do múltiplo, impossibilitando qualquer tentativa de redução ao mesmo, à unidade, à pureza ou à identidade. Os organismos não são pensados a partir de uma relação a si mesmos, mas estão jogados numa teia de relações diferenciais e apenas são nessa relação. Esse emaranhamento não é, no entanto, uma indiferenciação, pois trata-se justamente de evitar a opção de um continuísmo biológico, para o que será necessário, dentro dessa teia, distinguir as singularidades, como a desta gata – a sua – que o vê nu, e que não é a gata das fábulas, dos contos e das teorias filosóficas.

Por *animot*, Derrida compreende três coisas: 1) trata-se de uma homofonia do termo *animaux*, plural, em francês, de *animais*, marcando um abandono da generalidade contida na palavra animal ou animais para designar toda uma multiplicidade de viventes que estariam separados do homem por um limite uno e indivisível. Essa divisão não é, por assim dizer, inocente, e Derrida propõe mesmo classificá-la como um crime contra os animais, principalmente no que diz respeito à naturalização do seu sacrifício (Derrida, 2004, p.73). Ele prefere falar de viventes humanos e não-humanos, evitando também o risco de uma continuidade do *animot* ao *Homo*. É por isso que a palavra *animot*, refere-se à singularidade do que é múltiplo (também em si), complicando a ideia de “próprio”, o que Derrida assinala apontando no *animot* uma quimera, quer dizer, um indivíduo formado pela junção de vários animais 2) *Mot*, em francês, significa palavra. *Animaux* se pronuncia como *animot*, mas essa última justapõe à palavra animais, a palavra “palavra” (*mot*). Trata-se de romper o limite imposto historicamente aos animais que seriam privados de linguagem e que, por isso, não fariam a experiência das coisas *enquanto tal*, das coisas em seu ser (veremos como isso vai se constituir historicamente adiante). 3) Não se trata, com essa justaposição, de dar a palavra aos animais, mas de aceder a um pensamento outro que não pense a ausência de nome ou da palavra como uma privação. Assim, segundo Orietta Ombrosi, em *Le bestiaire philosophique de Jacques Derrida* (2023):

A palavra “animot” permite a Derrida afixar sua própria assinatura, mas também seguir sua “quimera” e de colocar assim sua assinatura sob um pensamento “quimérico”, quer dizer, que pensa de outra maneira (...), que pensa o “animot” de outra maneira que segundo a privação, seja ela a privação das palavras, do nome e dos males, de outra maneira que segundo a denegação, pensando de outra maneira “o animot” para ele/eles deixando ao menos uma outra palavra [mot]. (Ombrosi, 2022; p.56, tradução minha)

Mas a teoria dos *animots* não é uma teoria no sentido científico ou filosófico tradicional. Mesmo apontando uma certa anterioridade da rede de relações diferenciais aos indivíduos, gêneros e espécies, Derrida opta por não ontologizar a diferença e prefere reportar a dita teoria a uma escrita autobiográfica que releva, portanto, a experiência daquele que escreve, embaralhando sujeito e objeto. É na tentativa de responder à pergunta “quem sou eu?” que surge a ideia de uma hibridização sem começo nem fim entre a heterogeneidade constitutiva da vida. A teoria dos *animots* torna-se, assim, uma autodefinição a partir da animalidade (Derrida, 2004, p.79) e, mais especificamente ainda, o efeito da experiência de ver-se visto nu por um animal.

Derrida aproxima essa cena *animot* do sonho e da música, de um...

... Sentido mais musical, como uma clave ou uma armadura, destinada a marcar um conjunto de alterações regradas, dieses e bemóis. Queria somente indicar uma

tonalidade, uma altura de notas que mudam toda uma pauta. Como mudar a pauta de tais questões sobre o ser do que seria propriamente o animal? Como, de alguma maneira, colocar um bemol na clave dessas interrogações e mudar a música? (Derrida, 2004, p.92, *tradução minha*)

Ora, será justamente através de uma autobiografia, que repensa os mais diversos discursos sobre o animal em seus desdobramentos e encaminhamentos – literário, político, ético, filosófico, jurídico, teológico – que Derrida proporá sua estratégia *animot*, através de uma escrita que performatiza, a partir de uma *cena* animal, esses outros discursos, em nome de um outro discurso.

Breve, sonhei inventar uma gramática e uma música inauditas para fazer uma cena que não seja nem humana, nem divina, nem animal, visando denunciar todos os discursos sobre o dito animal, todas as lógicas ou axiomáticas antro-po-teomórficas ou antro-po-teocêntricas, a filosofia, a religião, a política, o direito, a ética, visando reconhecer os estratagemas, as armadilhas, as máquinas de guerra, as manobras de defesa ou de ataque, as operações de caça, de predação ou de sedução, por vezes, de exterminação, em uma impiedosa luta de espécies supostas. Como se eu sonhasse, eu, com um animal que não queira mal ao animal. (Derrida, 2004, p.93)

É, portanto, a partir de um porvir que assombra o presente e atravessa a biografia de Derrida que se deve situar sua reflexão sobre os animais.

2. Dos limites entre o humano e o animal

52

Mas por que, como dissemos acima, o animal seria privado da experiência das coisas *enquanto tal*? Derrida propõe uma leitura de Descartes, para mostrar que o “eu sou” é muito rapidamente distinguido da animalidade, através da ideia de que o próprio desse eu é o presente do seu próprio pensamento, que lhe manifesta um espírito, diferente da automaticidade supostamente reinante entre os animais. Trata-se da famosa tese do mecanicismo em Descartes. Refletindo sobre tal concepção, Derrida escreve:

A relação a si da alma e do pensamento, o ser mesmo da substância pensante [em Descartes] implicavam o conceito de um animal-máquina privado disso que em suma não seria nada menos que o ego como ego cogito, “eu penso”. Esse autômato seria privado do “eu” ou do “si” e, a fortiori, de toda reflexão, talvez de toda marca ou impressão autobiográfica de sua própria vida. Recolocar no canteiro de obras essa grande tradição mecanicista – que chamamos também materialista – não deveria apenas passar por uma reinterpretação do vivente dito animal, mas por um outro conceito de máquina, da máquina semiótica, se podemos dizer, da inteligência artificial, da cibernética e da zoo ou da bio-engenharia, do genético em geral, etc. (Derrida, 2004, p.108).

Ora, para propor sua definição de “eu”, Descartes exclui os animais. Mais precisamente, numa carta de março de 1638, citada por Derrida, Descartes, com o propósito de mostrar que as semelhanças entre os homens e os animais são

apenas aparentes, visto que estes não respondem, propõe uma ficção de um mundo sem animais, em que os homens vissem apenas outros homens, seus semelhantes. Derrida questiona se, por meio de uma tal ficção, seria ainda possível falar de um mundo humano, indagando-se se os animais não seriam parte estruturante fundamental e irreduzível da experiência mesma desse estar-no-mundo humano como estar-com-o-animal (Derrida, 2004, p.113). Mas essa ficção cartesiana anuncia também o sintoma de um desejo, de uma humanidade pós-animalidade, “depois de uma espécie de holocausto, um mundo no qual a animalidade, de início presente no homem, teria um dia desaparecido” (Derrida, 2004, p.114). É que o animal cartesiano é o animal teórico, muito distante daquela paixão animal que Derrida reflete e que foi formulada por Jeremy Bentham, em *An introduction of the principal of morals and legislation* (1776), através da questão “eles podem sofrer?”. Animal que apenas reage, pois lhe falta sempre alguma coisa de essencial e que aparece mesmo como signo de uma ausência. Trata-se, em suma, escreve Derrida, do animal que é visto, observado como um objeto por um “eu”, um “eu sou”, e não do animal que vê, de um animal que *nos* vê.

Derrida faz questão de ressaltar a perspectiva de Descartes, pois esta seria uma grande ruptura com os inumeráveis debates sobre o animal, passando pela antiguidade, pelo medievo e pela renascença, instaurando uma filiação que passa por Kant e Lévinas, dentre outros. Mencionando inúmeras escolas – o pitagorismo, o platonismo, o estoicismo, o epicurismo – que teriam refletido as relações entre os animais e as comunidades humanas, Derrida menciona passagens de Porfírio e Montaigne, em que os animais efetivamente são capazes de responder. Em vez disso, o “eu penso” torna-se, em Descartes, a condição absoluta para todo enunciado, precedendo logicamente toda declaração. Mesmo o fato da respiração, da vida, da existência, do ser-em-vida depende desse “eu penso” que lhes antecede (“eu penso que respiro”, “eu penso que vivo”, etc.) para alcançar uma certeza filosófica. A esse respeito, ele escreve: “minha hipótese é, então, que essa filiação comanda, quero dizer que ela é prevalente, hegemônica, em todos os domínios nos quais a questão animal, talvez o animal ele mesmo se vê tratado: a zoologia, a etologia, a antropologia, mas, de início, a ontologia, a superioridade pelo saber e pela técnica (zoo-bio-genética), mas também a ética, a política e o direito” (Derrida, 2004, p.125). O ponto comum entre esses autores que Derrida destaca – Descartes, Kant, Lévinas – é que eles negam a capacidade do animal de responder, em suma, à linguagem, e que este está fixado, limitado por um programa.

Essa capacidade que seria específica do ser humano – em que se reitera a definição aristotélica do humano como animal racional – permanece, também em Kant, associada ao “Eu”, a um antropocentrismo fundamental egológico (Derrida, 2004, p.129), que considera que a capacidade de se autorrepresentar do sujeito,

garantida por uma unidade da consciência – a mesma, em todas as suas modificações – é o que define a humanidade do humano, dando origem ao sujeito da razão, da moral, do direito. Em outras palavras, o “Eu”, mesmo antes de ser enunciado pela linguagem, é pensamento, é o poder de pensar, que não existiria nos animais. É esse poder ou essa faculdade de se presentificar como “Eu”, de responder por si mesmo, de ser *responsável* que garante que o humano, diferente do animal, possa ser sujeito de direito. O animal sem razão, ao contrário, seria pensado em Kant como uma coisa, da qual se pode fazer livre uso e seria essa autoridade do “Eu” sobre os animais que marcaria a essência mesma da subjetividade humana (Derrida, 2004, p.130). Essa subjetividade seria autorreferencial, ou seja, ao dizer “Eu”, aquele que fala volta o sentido da palavra para si próprio, ele se apresenta. O próprio do homem seria então essa autorreferência como condição do pensamento (Derrida, 2004, p.132). Derrida contrapõe a essa suposta ausência de autorreferencialidade no *animot* uma série de fenômenos de exibição narcísica que poriam em marcha justamente o que lhes teria sido negado: a sedução, a guerra sexual, o apresentar-se em cores. Mas tentar enxergar no *animot* o índice daquilo que lhes fora recusado não é o único gesto de Derrida: ele se interroga mesmo se os humanos são capazes dessa autorreferencialidade, considerando que o “eu” não é capaz de uma auto-afecção pura, dependendo sempre do outro, mesmo que seja de um outro eu. E Kant, seguindo Derrida, recairia na mesma tradição antro-po-teológica quando ele afirma uma “maquinação divina” que teria provido diferentemente os homens e os animais e que prevê a soberania dos primeiros sobre os últimos, sendo a domesticação dos animais uma necessidade para o próprio advento da política. Desprovidos do “eu penso” e, portanto, de dignidade, a razão prática pura libera todos os humanos da sensibilidade em relação aos animais produzindo toda uma crueldade virtual, de caráter sacrificial. Haveria, então, em Kant, uma guerra entre as espécies que explora o animal até a morte, sendo possível falar de uma certa perversão do homem contra o animal (Derrida, 2004, p.141). Para Derrida, é um certo inconsciente do “eu penso” que guia esse pensamento kantiano: “podemos dizer, enfim, que essa perversidade, é justamente o outro ou o inconsciente do ‘eu penso’ (...), é o outro que me pensa e que me segue lá onde eu estou, é esse outro que antecipadamente assombra o ‘eu penso que acompanha todas minhas representações’” (Derrida, 2004, p.141).

Também Lévinas, apesar das grandes mutações que produziu no conceito de sujeito, dá continuidade, para Derrida, a essa divisão entre os humanos e os animais plena de consequências ético-políticas: “se, na sua nova definição heteronômica e ética, o sujeito humano é rosto, está fora de questão acordar ao animal ou ao *animot* algum dos traços, dos direitos, dos deveres, das afecções, das possibilidades reconhecidas no rosto do outro” (Derrida, 2004, p. 147). Mesmo

com toda atenção dedicada à alteridade, Lévinas não parece reconhecer no animal um outro digno desse nome, o portador de um rosto e, portanto, de uma dignidade. Os animais parecem, continua Derrida, excluídos da fraternidade humana. Ainda que Lévinas conceda que a ética abrange todo o vivente, ele considera que o protótipo dessa ética é humana, sendo, a partir daí, derivada aos animais.

Para Derrida, Lévinas deixa a questão da animalidade em aberto e põe sua própria ética do rosto em risco quando afirma, numa entrevista a John Llewelyn que não sabe se um animal tem um rosto ou não. Apesar disso, a máxima “não matarás” fará referência apenas ao rosto (humano) e não colocará sob suspeita o sacrifício animal. Pois, explica Derrida, para Lévinas, o animal não morre. E o ponto que o religa a Descartes é justamente a consideração de algo anterior ao fato da vida como definição do si. Essa definição do si, em Lévinas, seria a responsabilidade, que seria negada aos animais, já que estes não seriam capazes de responder. Mas é precisamente nessa responsabilidade que Derrida reencontra o movimento de autorreferencialidade que marca o “eu penso” cartesiano. O desconstrutor conclui que uma ética da alteridade, acompanhada por uma subversão do sujeito – no caso, pensado a partir da alteridade – não é suficiente para deslocar a tradição do animal sem linguagem e sem resposta, pois essa alteridade permanece humana.

Reunidas essas três leituras de Descartes, Kant e Lévinas, podemos explicitar melhor o que dissemos mais acima. Os animais não fariam experiência das coisas enquanto tal: nem do pensamento, da linguagem, da resposta, da vida ou da morte, delimitando uma fronteira rígida entre o humano e o animal que a *estratégia animot* busca reiteradamente desconstruir. Trabalharemos agora os desdobramentos que, acompanhados de outros textos de Derrida, *O animal que logo sou* produziu no repensar da limitofia entre os humanos e os animais.

55

3. Heranças de Derrida: um direito de resposta aos *animots*

Nessa terceira parte, visamos mostrar, a partir de alguns trabalhos que se colocam na esteira do pensamento de Derrida, como a questão do humanismo, que se define tradicionalmente pela traçagem de limites entre o humano e o animal, sofreu um alargamento para os demais viventes. A escolha desses trabalhos justifica-se pela sua implicação direta na questão animal pensada por Derrida. Eles foram escritos entre os anos 2000 e 2022, tornando-se um ponto de partida relevante para a atualização do pensamento derridiano em relação ao tema que propomos nesse artigo, reunindo pensadores de diversas origens, mas que convergem em pontos que consideramos de suma importância para o discurso sobre os animais. A força centrípeta que agrega esses trabalhos pode ser assim elencada: 1) a crítica à tradição humanista, em que se sublinha uma série de conceitos e noções fundamentais que constituíram historicamente esses

discursos; 2) a busca por uma alternativa à fitozooantropolítica contemporânea¹, buscando estender o campo dos humanismos, acarretando uma certa ultrapassagem dos humanismos tradicionais, de modo a produzir uma abertura das comunidades humanas aos seus outros; 3) o apontamento de um para além do humanismo tradicional que atravessa a intenção mais íntima que move esses estudos.

Passemos, então, à análise das obras em questão.

Em *Quando as espécies se encontram* (2008), Donna Haraway situa-se num outro campo que aquele do humanismo e do pós-humanismo. Para a filósofa, estas duas vertentes se fundamentam numa mesma perspectiva: ao menos em suas versões modernas, elas partilham a divisão entre natureza e sociedade, entre humanos e não-humanos (Haraway, 2022, p.17), dando continuidade à partilha presente no humanismo tradicional. Mesmo o pós-humanismo aceitaria, em sua leitura, ontologicamente, a separação entre o homem e os outros do homem (deuses, máquinas, animais, monstros, mulheres, servos e escravos). Ainda que pensados fora da razão iluminista (que guia o humanismo), esses outros provocariam duas reações opostas: ou hiperfilias ou hiperfobias em relação ao humano, ou seja, ou a hierarquia do humano em relação aos demais entes não é abalada, fomentando-se a crença de que as novas tecnologias conduzirão a humanidade a uma certa elevação da consciência ou o humano é considerado o ente que está do lado oposto ao emaranhado de teias relacionais que compõem a natureza conferindo-lhe, portanto, uma excepcionalidade negativa (o humano é o artificial, o desenraizado, o alienado), que vai de par com aquela promulgada pelo humanismo (através da ideia de próprios do humano). Para Haraway, diferentemente, é preciso pensar numa mesma injunção o que ela denomina *naturezas-culturas* (*naturecultures*).

56

Haraway propõe a categoria de “espécies companheiras”: “um indicador para um contínuo devir-com”, “uma teia muito mais rica para se habitar do que qualquer um dos pós-humanismos em exibição após a sempre adiada desapareição do homem (ou em referência a ela)”, que devem aprender a viver interseccionalmente (Haraway, 2022, p.27), abrindo para multiplicidades e topologias não-teológicas de um mundo heterogêneo (Haraway, 2022, p.43). Postando-se para além das narrativas religiosas, particularmente aquelas das

¹ Entre os autores que vão nessa direção e não poderei trabalhar aqui, embora deixe o apontamento, cito Mathew Calarco: “no fundo, o que essas infraestruturas [os conceitos não-anropológicos de Derrida] buscam pensar é uma noção de *vida finita como receptividade*, em que a vida não é estendida exclusivamente senão ampla e inclusivamente, oscilando desde o humano ao animal e mais além (...). Posto em termos simples, a posição de Derrida aqui parece ser sempre que se entre as formas de vida encontramos algo assim como uma identidade, encontraremos trabalhando invariavelmente o jogo da *différance*, do afeto, da herança e demais. Dessa perspectiva, não há separação clara entre humanos e animais enquanto ambos “tipos” de seres estão irredutivelmente apanhados na “mesma” rede de forças que constitui seus respectivos modos de existência” (Calarco, 2021, p.12).

religiões do Livro (cristianismo, judaísmo, islamismo) que, como se sabe, instituíram o privilégio humano, dado pelo divino, sobre os demais entes, Haraway encaminha seus estudos a partir de um apelo empírico-científico, reencontrando na partilha de relações espaço-temporais comuns entre as diversas espécies a exigência ética de um agir interseccionalmente, ou seja, como através das desigualdades e vantagens produzidas nas interações entre espécies diferentes garantir uma coabitação comum, pautada numa certa ideia de justiça².

Essa assertiva passa pelo alargamento da noção de sujeito para além do mundo humano: “o valor de encontro transespécies diz respeito a relações entre um conjunto variado de seres vivos, e nele o comércio e a consciência, a evolução e a bioengenharia, a ética e as utilidades estão todos em jogo. Estou especialmente interessada aqui nos ‘encontros’ que envolvem, de um modo não trivial, mas difícil-de-caracterizar, *sujeitos* de diferentes espécies biológicas” (Haraway, 2022, p.71). Nessa perspectiva, os organismos não são mais considerados a partir do par natureza/cultura, mas pensados, desde sempre, como biotecnologias (sendo o próprio comportamento uma entidade técnico-natural (Haraway, 2022, p.278), havendo, portanto, uma coprodução de naturezas e culturas e uma interpenetração entre corpos e tecnologias (Haraway, 2022, p.85).

Para Haraway, o problema não se enraíza nas relações instrumentais – “intrínsecas ao ser e ao devir” – entre os humanos e os não-humanos, mas nelas, a ausência de *rostos* (que, como vimos, Derrida criticava como uma concepção antropocêntrica em Lévinas), a que se contrapõe a responsabilidade (não calculável, de acordo com Derrida, escreve ela) e o reconhecimento mútuo, o cuidado e a dor compartilhada (Haraway, 2022, p.104). Privados de rostos, ao animal não é concedido o estatuto de uma alteridade que gere obrigação, dever, responsabilidade, sendo uma tarefa fundamental, então, conferir essa dignidade ao outro-animal, por meio, por exemplo, de uma valorização de sua subjetividade.

Seguindo a análise de Derrida sobre a lógica do sacrifício e a violência sistematizada que ela produz (o exterminismo) como modo de funcionamento do humanismo secular ou religioso (e mesmo da filosofia), onde a morte do animal não é vista como um assassinato (pois este não é visto como suficientemente próximo do ser), Haraway defende, contra a “falácia naturalista”, o abandono da máxima “não matarás”, propondo, ao contrário, um repensar

² Próxima da reflexão de Haraway, encontra-se essa passagem de Bernardo: “Ora, segundo a(s) narrativa(s) da criação, os animais foram criados antes do homem... Logo, deveria ser próprio do homem, próprio da humanidade do homem, responder responsavelmente também pelo seu destino de viventes sencientes – a humanidade do homem atestar-se-ia mesmo nesta responsabilidade (anárquica, isto é, aqui-originária (antes do ser, anterior ao ‘eu sou’ /‘eu posso’ (*ipse*)), anacrônica, incondicional e hiperbólica) para com a vida em geral, e não apenas para com a vida humana. Esta responsabilidade seria a *incondição* de um vivente humano digno do nome – a *incondição* de um humano responsável antes mesmo de ser (uma *ipseidade* ou um ego): isto é, antes mesmo de ser um ‘eu soberano’” (BERNARDO, 2023, p.321).

“dos dilemas não resolvidos do ato de matar e das relações de uso” (Haraway, 2022, p.116), preferindo a ideia do “não tornarás matável” (Haraway, 2022, p.117). Em relação a Derrida, ela escreve: “Derrida acertou: não existe uma linha divisória racional ou natural que estabiliza as relações de vida-e-morte entre animais humanos e não humanos; tais linhas são álibis, caso se imagine que elas vão resolver o assunto ‘tecnicamente’” (Haraway, 2022, p.391).

A questão seria, portanto, a da emergência de uma ética do florescimento, da compaixão e da ação responsável interespecíficos (Haraway, 2022, p.194), ética altercentrada, não-antropomórfica e não-antropocêntrica (Haraway, 2022, p.202). Ela propõe, então, um alargamento do humanismo, um para além do humanismo tradicional, em direção aos demais viventes através da noção de espécies companheiras: “em todos esses sentidos, vejo o olhar que estou tentando pensar e sentir como parte de algo que não é próprio nem do humanismo nem do pós-humanismo. *Espécies companheiras* – que se comoldam até o fim, em toda sorte de temporalidades e corporeidades – são minha expressão desajeitada para um não humanismo no qual espécies de todas as variedades estão em questão” (Haraway, 2022, p.230). Esse comoldar-se implica que os parceiros não pré-existem à relação e que a coreografia ontológica é inter- e intrarelacional (Haraway, 2022, p.231).

Para pensar esse caráter interrelacional, Haraway adota o termo *zonas de contato*, que em linguística define as línguas improvisadas que falantes de línguas diferentes devem construir para se comunicar, promovendo uma constituição de sujeitos um pelo outro, mesmo em relações dissimétricas de poder. As zonas de contato envolvem emaranhamentos em intersecção de nível regional, nacional e transnacional sendo responsável pela emergência de novos paradigmas. Nelas, os sistemas já constituídos (como os socioculturais) entram em relação com outros através de processos históricos de deslocamentos (Haraway, 2022, p.285), podendo ser moldadas por atores distantes ou próximos: “a questão é que as zonas de contato estão onde a ação está, e as interações atuais mudam as interações a seguir. As probabilidades se alteram; as topologias se metamorfoseiam; o desenvolvimento é canalizado pelos frutos da indução recíproca. As zonas de contato mudam o sujeito – todos os sujeitos – de maneiras surpreendentes” (Haraway, 2022, p.288).

Para Donna Haraway, um dos grandes propósitos de Derrida seria o de rastrear “toda a reinstituição antropomórfica da superioridade da ordem humana sobre a ordem animal, da lei sobre os viventes” (Haraway, 2022, p.19). O que estaria em questão, para ela, seria a naturalização – que começa a enfrentar sérios obstáculos, mesmo em biologia – da soberania humana e todas as malfadadas consequências que ela aporta para os viventes não-humanos.

Também Evando Nascimento, em *O pensamento vegetal: a literatura e as plantas* (2021), trabalha com a hipótese de um *entrelaçamento essencial* (Nascimento,

2021, p.20) entre os homens e os animais, proposta que estaria inscrita na filosofia de Derrida e que seria preciso radicalizar para o mundo vegetal, possibilidade não ausente, mas pouco desenvolvida por este último. Não é apenas o próprio do humano que define a humanidade do humano, mas também o que ele não é (Nascimento, 2021, p.20). Apesar de constituir-se numa espécie, o humano não possui, segundo o autor, uma definição essencialista, que pudesse apartá-lo da responsabilidade e da solidariedade com os demais viventes. Por isso, é necessário abandonar a pergunta “o que é o homem?”, para pensá-lo dentro de uma complexa rede que, justamente, nas mais diversas línguas, o hominizaram (Nascimento, 2021, p.20), tarefa incapaz de ser manejada pelo humanismo tradicional. Segundo Nascimento,

O humanismo tradicional, que sofreu inúmeros abalos epistemológicos e políticos ao longo do século XX, no rastro da genealogia nietzschiana, pode agora ser reavaliado em proveito de outro humanismo: aquele que permita pensar o mais impensado e mesmo o mais impensável até aqui, ou seja, nossas relações com outros viventes, em particular com a alteridade vegetal. O outro humanismo é necessariamente um humanismo do Outro e dos outros, das outras. Isso significa trazer para o primeiro plano, a fim de questionar, o duplo processo de desumanização dos humanos por si próprios e o de assujeitamento e aniquilação dos não humanos pelos mesmos humanos. Porém essa não é uma questão abstrata, pois envolve de fato indivíduos, povos, territórios e nações, numa História planetária de milênios, que, todavia, ganhou uma configuração particular com as invasões europeias no resto do globo a partir do século XV. É nesse instante que se implanta um vasto projeto comercial de exploração, que vai resultar numa desumanização global – hoje renomeada de forma sofismática e o homicídio dos povos originários das Américas, da África, da Ásia e da Austrália. (Nascimento, 2021, p.21)

59

Assim como Haraway, Nascimento defende um para além do humanismo tradicional, um outro humanismo, mas que não perde de vista o processo de hominização, pensando-o historicamente, sob o signo da crueldade humana e do assujeitamento, particularmente com o advento da modernidade. Ultrapassar o humanismo tradicional significa, nesse caso, trabalhar as formas herdadas de desumanização, onde a questão da solidariedade entre os viventes assume um ponto de viragem fundamental.

Nesse processo de transmutação do humanismo tradicional, as plantas “têm algo a nos dizer”, falando através de uma *fitoliteratura* e de uma *fitoescrita*, “diretamente inspiradas nos rastros clorofílicos que as próprias plantas deixam todos os dias na superfície da Terra” (Nascimento, 2021, p.23). Esse pensamento vegetal deslocaria o par humanismo/anti-humanismo, pois parte não mais da diferença zooantropológica, central para esse debate desde a antiguidade (o zoocentrismo), pondo em relevo toda sorte de viventes e mesmo de coisas, máquinas e fenômenos ditos naturais (Nascimento, 2021, p.25). O autor enumera

diferentes formas de uma *linguagem das plantas*, por meio das raízes, do néctar, dos frutos (oferecendo-se numa lógica radicalmente diferente do carnivorismo), podendo-se, a partir disso, considerar nessa comunicação vegetal um certo pensamento vegetal, que deve abdicar de todo antropomorfismo para ser realmente pensado (Nascimento, 2021, p.25). Nesse sentido, Nascimento propõe a noção de *florestania*, que procura reunir os conceitos de cidadania e de direitos florestais (Nascimento, 2021, p.28) contra a “cegueira botânica” dominante. (Nascimento, 2021, p.64)

O autor parte da ideia de que não existe vida desprovida de alguma forma de inteligência, sendo a vida esse movimento de se pensar a si mesma, de sobrevivência e de supervivência – reunidos na noção derridiana de *survie* (Nascimento, 2021, p.67) – e que na planta estariam presentes, por exemplo, na engenharia de transformação de matéria inorgânica em orgânica, na produção de fotossíntese, do fruto que transformam as plantas em *doadoras*, nutrindo grande parte do planeta (Nascimento, 2021, p.68). Por isso, “*um pensar vegetal* não pode ser um cultivo de si em detrimento do outro, precisando associar-se para colaborar em proveito de tudo o que vive, como vive, dentro do movimento geral de *solidariedade dos viventes*”. (Nascimento, 2021, p.71). Dito isso, não seria mais possível pensar uma autonomia de cada vivente em particular – seja planta, animal, homem, etc. - mas uma heteronomia, tal qual a teria formulado Derrida, ou seja, não como uma sujeição a uma soberania outra, mas como uma ética da alteridade, quer dizer, como entrelaçamento essencial. É aí que se encontra a redefinição do humano:

Em síntese, a definição mesma do humano, se há, só pode ser obtida na modulação de co-existência, do viver-com, da relação dos viventes entre si e destes com os não viventes, e não de forma antropocêntrica pela afirmação do ego individual. Nem a metafísica cartesiana, nem a ciência positivista tradicional, ambos como fiadoras da razão, podem dar conta desse des-centramento do humano como medida de todas as coisas. (Nascimento, 2021, p.81)

Essa desantropomorfização é o processo que deve guiar a passagem do humanismo tradicional para um outro humanismo: “*há que se distinguir cada vez mais o humanismo do Homem do humanismo de todos os viventes*. Neste último, o conceito renovado de humanidade só é possível com a transposição do *abismo* que a tradição colocou entre o Homem, de um lado, e as plantas, animais e as diversas formas de vida, do outro”. (Nascimento, 2021, p.84). Seria preciso criar pontes entre as fronteiras fitozooantropológicas e, assim, promover uma *descolonização das espécies* (Nascimento, 2021, p.86), que não deve se confundir com um “discurso ecológico estereotipado”, mas em “repensar os modos humanos de estar no mundo, para além de toda ontologia humanista. O humano jamais foi o centro da criação, a não ser dentro de uma longa tradição humanista, de fundamento religioso” (Nascimento, 2021, p.86). O outro humanismo é aquele,

portanto, que afirma uma outra humanidade do humano, apenas possível através de uma transvaloração da desumanização atual. Nesse sentido, as fronteiras entre o humano e os demais seres parecem muito mais receberem outros contornos, do que simplesmente se desfazerem. Contra o *vegetocarnofalologocentrismo* seria preciso então, para Nascimento, e considerando sua leitura de Derrida, barrar a herança deixada pelo pensamento ontológico, em direção de um viver-com:

E onde há ontologia, há discriminação, segregação, princípio de destruição do outro enquanto outro, sempre em nome de uma identidade essencial, contraposta ao que lhe é dessemelhante, estrangeiro ao lar. Importa, sim, o com-viver, o viver-com das espécies, que subsistem no limite da sobrevivência e da aniquilação. Tal é a solidariedade essencial dos viventes, sem a qual o destino de muitas espécies para a aniquilação é inexorável e chegará antes da hora. (Nascimento, 2021, p.141)

Contra a violência ontológica do humanismo tradicional ou onto-teológico se insurgiria, segundo ele, já em Derrida, um outro humanismo da alteridade e da solidariedade, uma ética baseada na responsabilidade com o outro:

E o que germina de tudo isso são as transvalorações em curso do humanismo de extração ontoteológica, não em nome de um anti-humanismo, mas de uma humanidade repensada na vasta comunidade dos viventes, que deveria ser de fato e incansavelmente solidária. (Nascimento, 2021, p.154)

Uma dessas transformações seria a diferença vegetal em Derrida (Nascimento, 2021, p.157) sob o signo da disseminação (Nascimento, 2021, p.155). Ele não apenas teria dado um passo em relação à desantropomorfização na relação entre o humano e o animal, mas teria chegado à potência das plantas, e às interações fundamentais entre estas e os humanos, exigindo uma transvaloração do holocausto vegetal em um outro habitar-juntos.

Sobre a questão do anti-humanismo e da desconstrução dos humanismos em Derrida, Patrick Llored no livro *La violencia de la etica: Derrida para humanistas* (2021), é da opinião de que, mesmo se o anti-humanismo pode descrever em parte o gesto intelectual de Derrida, a medida em que é uma crítica e um desocultamento do humano, a palavra é inapropriada para explicitar o pensamento derridiano, sendo este um termo genérico (Llored, 2021, p.43). Isso por que o anti-humanismo pouco ajuda a entender como o pensamento de Derrida pode abrir-se à alteridade não-humana. Assim, não se deve falar em anti-humanismo e, menos ainda, de humanismo, mas de uma desconstrução do humanismo, sendo este um movimento rigoroso de desconstrução tanto das posições do humanismo como do anti-humanismo (Llored, 2021, p.44). Llored defende como consequência da desconstrução do humanismo em Derrida, o antiespecismo. O especismo é, segundo ele, a forma com a qual o humanismo tradicional reverte as relações entre o humano em geral e o animal em geral,

fomentando a separação entre esses dois mundos que, em realidade, estão conjugados. Assim, ele escreve que:

Pode-se defender a ideia que existe, em Derrida, no mínimo, um potente esforço intelectual da desconstrução do humanismo em todos os lugares onde se expressa, se manifesta e forma a realidade. O humanismo está presente sob múltiplas formas nas sociedades humanas: desde as religiões até a política, passando pelo senso comum. Aparece como onipotente e onipresente em realidade. Quando dizemos humanismo pensamos também no especismo como última palavra inventada pela ética animal para descrever e denunciar essa relação humanista entre o ser humano e a realidade. O humanismo produz especismo em geral. A desconstrução do humanismo tem, pois, como consequência direta, a do especismo. (Llored, 2021, p.42)

Dessa perspectiva, Derrida, mesmo sem nunca mencionar a palavra, seria um precursor do antiespecismo que assombraria, por toda parte, a desconstrução: “o antiespecismo seria na desconstrução derridiana um conceito, ao mesmo tempo, onipresente e invisível como tal, quer dizer, um espectro” (Llored, 2021, p.42-43). Esse antiespecismo agiria na desconstrução por meio de um trabalho de desdomesticação do pensamento, que significaria “a necessidade ética e política, presente na obra derridiana, de sair da violência antropocêntrica. Não existe nada mais difícil que essa pretensão ética em realidade” (Llored, 2021, p.43). Tomando como base o texto *Os fins do homem* (1968) de Derrida, Llored afirma que:

A humanidade compartilha a crença em um próprio humano, apesar, paradoxalmente, de que esse próprio se constitui sempre a partir dos conceitos de animal e animalidade. O próprio humano existe porque não existe em outra espécie. É essa tese provocadora que estrutura com profundidade o que chamamos o antiespecismo inédito de Derrida e, por conseguinte, a ética animal que nasce a partir dele. (Llored, 2021, p.50)

A tese especista possui, para Llored, incontáveis consequências no campo ético-político, entre elas a que permite que os Estados excluam os animais da comunidade política como um “mal” (a animalidade, a bestialidade, sendo que esta última deve ser reivindicada como fundo comum na formação da subjetividade humana como subjetividade animal) a partir do qual é a própria cidade que se ergue em sua ipseidade, seu *autos*, seu ser propriamente antropológico (Llored, 2021, p.61-62), recusando-lhes a dignidade do indivíduo (Llored, 2021, p.59); domesticando-os, naturalizando, sobretudo, seu sacrifício. Esse processo atingiria seu cume com a invenção da soberania pela modernidade zoopolítica, fincada numa amplificação paradoxal da figura do animal, marcada pela consideração de que este é ao mesmo tempo, o político e o apolítico (Llored, 2021, p.64).

Pode-se entender dessa maneira, uma das ideias centrais da desconstrução

derridiana como possibilidade de escapar dessas situações de alienação identitária que submetem tanto os humanos como os animais. Trata-se, para a desconstrução, em um gesto complexo e impossível, saber se se pode sair dos limites ontológicos que a realidade nos impõe com o fim de domesticar-nos. Em outras palavras, a desconstrução constitui um pensamento que oferece a possibilidade de desconstruir-se a si mesmo, tal como de desconstruir um mundo saturado de antropocentrismo. Isso explica que o urgente, para Derrida, tenha sido sempre considerar a filosofia como desconstrução do próprio do homem tal como este foi inventado pelo Ocidente e sua metafísica humanista. Se pode até dizer que é a entrada mesma de Derrida na filosofia como tradição que implica uma pertença comunitária de tipo humanista, que é vivida por Derrida como uma inscrição autoritária em uma cultura e um discurso humanos que não reconhecem o absolutamente outro que é um animal. (Llored, 2021, p.66).

Llored, portanto, não defenderá um próprio do humano, mas pensará a desconstrução sempre na trilha da desconstrução desse próprio, para descobrir, sempre mais uma vez, sua pertença indissociável do mundo animal. A desconstrução voltar-se-ia, assim, contra toda forma de sujeição, principalmente sob suas formas antropocêntricas e antropológicas, trazendo a animalidade para seu pensamento.

Em que consiste essa transformação quando direcionada à política? Para Llored, ela se desdobra num questionamento da autossuficiência do sujeito soberano como condição de acesso à comunidade política, abrindo a comunidade antropocentrada e centrada sobre si mesma para todos os viventes e fora da violência que historicamente ela produz (Llored, 2021, p.81). Seria a partir dos anos 90 que Derrida se deteria sobre uma série de questões (como a da hospitalidade) e forjaria uma série de conceitos (como carnofalogocentrismo e zoopolítica) mostrando a radicalização do seu pensamento sobre a animalidade e a comunidade, visando uma liberação da violência da ética humanista (Llored, 2021, p.82-83).

Através dessas leituras, buscamos mostrar como, através de múltiplas perspectivas sobre a questão do humano em Derrida, desemboca-se sempre em algo que não pode mais ser associado ao humanismo tradicional, mas nem por isso se deixa compreender sob o nome de pós-humanismo ou de anti-humanismo. À medida que compreendemos o *humanismo por vir* como uma tentativa de lançar-se, a cada vez, para além do nome do homem (herdado pela tradição), do antropocentrismo e do antropomorfismo, consideramos que essas interpretações que visitamos acima, se inscrevem nesse solo, partilhando um certo fim do humano (do humano do humanismo), mas lançando-se na promessa de uma afirmação de outras possibilidades do humano, partilhando, portanto, algo como uma invenção necessária e urgente do humano, que perde seu lugar hierárquico e superior na natureza, descobrindo-se, através da *différance*, num entrelaçamento,

num emaranhamento, numa rede de relações da qual ele participa, devendo esses laços outros serem exaltados e trazidos à superfície, pois considera-se que estes contém outras formas de habitar o mundo, de conviver com a alteridade. A desconstrução dos humanismos não recai, portanto, numa postura niilista ou negativa, mas busca fomentar essa promessa e essa construção.

4. Considerações finais

A redefinição da limitrofia entre humanos e animais desemboca num *humanismo por vir*, um humanismo expandido e alargado para todos os viventes, irreduzível ao humanismo tradicional, ao anti-humanismo e ao pós-humanismo. Tal humanismo por vir é o que reencontramos, ainda que não explicitamente formulado, nesses três herdeiros de Derrida. Mesmo o movimento de desconstrução dos humanismos (defendemos, diferentemente desses três autores, que se trata de uma desconstrução dos humanismos, no plural, já que, para Derrida, não há algo que se possa chamar “o” humanismo, o que pressuporia uma unidade ou fundamento irreduzível, enquanto a multiplicação dos próprios do humano é desdobrada segundo métodos, estratégias, procedimentos e campos diversos, às vezes, até mesmo, como um vestígio inconsciente, como é o caso do humanismo que ele reencontra no declaradamente anti-humanista Jacques Lacan) – dizíamos, mesmo o movimento de desconstrução dos humanismos, levado ao extremo pelo pensamento derridiano – num processo interminável de expropriação/reapropriação do próprio do humano, não pode ser compreendido apenas como um gesto simplesmente negativo e conduz a uma outra afirmação (im)-possível do humano, um além do humano no humano que ultrapasse os limites ontológico-metafísicos herdados da tradição que o pensam – que pensam o “nome do homem” – a partir do próprio e da proximidade com o ser.

Ao longo de sua trajetória intelectual, Derrida produz uma série de quase-conceitos – como os de rastro, *différance*, grama, jogo, etc. - que excedem a antropologia antropocêntrica, em função de uma viragem, que Stanislas Julien (2000) nomeia uma *antropologia em diferença*, em que se desloca a perspectiva do humanismo tradicionalmente ocupado com as determinações do próprio do homem, para uma compreensão da vida como rastros que se sucedem e se atualizam, onde o humano aparece como uma etapa, possuindo apenas uma diferença genérica e não de natureza³ em relação aos animais. Ele não perde seu

³ Em relação aos herdeiros de Derrida que propagam a ideia de uma diferença de natureza entre os humanos e os animais, e em relação aos quais este artigo se posiciona veemente contra, menciono o trabalho de Petrosino. Apesar de compartilhar a concentração, a seleção, a abstração e a leitura – próprias a uma certa inteligência – com os animais (Petrosino dá o exemplo da pausa refletida do animal na caça), haveria entre eles e os humanos uma *diferença essencial* (Petrosino, 2012, p.166). Ora, parece-nos que é justamente isso que Derrida busca desconstruir: haveria entre

nome, não recai numa completa indiferença em relação à “animalidade” (palavra que denota já uma violência), mas sua singularidade não é mais um dado e sim uma *invenção sempre por vir* – por isso, a necessidade de manter a palavra “humanismo”, embora despojada de seu caráter, tanto quanto possível, antropocêntrico. Derrida não defende nem uma continuidade biológica entre o humano e o animal, ou seja, uma redução generalista do humano ao animal, uma indiferença completa entre eles (uma homogeneidade que abdica do jogo da *différance*), nem uma ruptura estável entre eles, mas propõe uma atualização do que se compreende como a “humanidade” do humano; desloca o eixo para temas como a alteridade, a hospitalidade, o dom e o perdão incondicionais, bem como para um outro pensamento da soberania, que envolve *sempre* uma relação com o outro – e, particularmente, com o outro animal. A partir da ideia de Derrida de que a suposta autorreferencialidade do Eu é condicionada pela alteridade animal, podemos afirmar, junto a Cragolini, que esse outro animal não atinge a “humanidade” do humano apenas do exterior, mas que lhe é constitutiva, contaminando desde sempre a sua suposta ipseidade pura e ideal – corpo, mãos, boca, que possibilitam a linguagem e a cultura em geral. É essa materialidade animal que funda o modo de ser humano e é no “deixando-a passar” que Cragolini vislumbra uma outra ética e uma outra política em relação aos animais, contra a violência voraz devoradora do outro (Cragolini, 2024, p.92).

A expressão “humanismo por vir” aparece em Siscar (2012)⁴. No entanto, o autor põe mais ênfase na questão da literatura como meio de disseminação desse humanismo do outro humano e não numa perspectiva ético-política, que é o que defendemos aqui. Nossa conclusão é que o humanismo por vir apresenta-se como uma das possibilidades interpretativas da trajetória intelectual derridiana (embora, nos termos deste artigo, tenhamos-nos detido apenas em *O animal que logo sou*, cabendo aprofundar a análise em trabalhos subsequentes), presente não apenas em seus primeiros escritos (particularmente em *Margens da filosofia*), mas também em muitos autores que neles se inspiraram. Embora não nomeado enquanto tal, sendo este o pontapé inicial que guia o propósito deste artigo, residiria nele a *incondicionalidade* (quase-conceito mais que relevante de Derrida) necessária para transtornar a limitrofia tradicional entre humanos e animais, bem

o humano e o animal diferenças de grau, de intensidade, de modos de ser, mas não uma diferença ontológica fundamental e produtora de hierarquias entre os diferentes sujeitos.

⁴ Destaco, em seguida, o trecho onde a expressão aparece: “assim, ainda que a partir da constatação de suas aporias, a desconstrução faz parte da história do humanismo, da ética e da política ocidentais, na perspectiva (não reivindicada, mas ativa), ao mesmo tempo exigente e generosa de um outro humanismo. E a ênfase na experiência literária é sem dúvida um dos traços dessa perspectiva, ao tornar possível o paralelo entre arte e política, ética e pensamento, quer seja pela via da decepção ou da frustração da condição humana ou identitária, quer seja pela via da ‘promessa’ de um ‘humanismo por vir’” (Siscar, 2012, p.67).

como fazer do apocalipse deste humano (humanista, anti-humanista, pós-humanista) a afirmação de outras possibilidades humanas, de onde o gesto incessante de Derrida, no campo ético-político, de conceitos que pudessem dar conta de uma outra comunidade ético-política – uma outra zooantropolítica. Não se trata, portanto, com o *humanismo por vir*, de uma *reconstrução do humanismo*, mas de uma *reinscrição da questão do humano* como um movimento de invenção, de um apelo ético-político indissociável de uma incessante desontologização.

Consideramos o humanismo por vir um segredo que se herda⁵ do pensamento de Derrida e que pede para ser decifrado, a partir da desconstrução dos humanismos, nas margens dos textos, leitura a partir da qual pensamos essa desconstrução como uma linha de força da obra derridiana e o humanismo por vir como sua promessa. Esse segredo revela a orientação ético-política no tratamento da questão do humano, presente em todos os autores que estudamos acima.

Trata-se, assim – marcando uma singularidade que não se deixa enquadrar adequadamente pelo humanismo, pelo anti-humanismo e pelo pós-humanismo – de apresentar o preâmbulo para uma outra via aberta pela diferença – o humanismo por vir, demonstrando que a desconstrução, isto é, o repensar daquilo que o filósofo denomina a tradição do carnoetnofalologocentrismo não é senão um exigente questionar da humanidade do homem para o sonho da promessa de um outro viver-juntos no mundo. Tem-se aqui, um outro sentido da dignidade humana, que exigiria, como uma outra orientação do agir ético, um humanismo por vir ou expandido, encetando uma responsabilidade humana hiperbólica, uma economia que é também uma ecologia, um saber-viver com o outro e o absolutamente outro, seja através da responsabilidade e do fazer justiça em relação ao passado, seja em relação às gerações futuras humanas e não-humanas.

Haveria, assim, entre outras consequências, uma historicidade da responsabilidade ética, jurídica, política em relação com outro pensamento da vida e dos seres vivos. *É esse apelo que transforma a desconstrução dos humanismos, enquanto tentativa de pôr fim ao antropocentrismo, em humanismo por vir: trata-se de um outro pensamento da responsabilidade onde se reencontra o velho topos*

⁵ Compreendo essa herança, no seguinte sentido, defendido por Ligia Saramago: “A diferença entre *herdar* e *ser afetado* se funda precisamente no fato de que quando se é apenas afetado pouco ou nada se espera de nós. *Herdar*, por outro lado, significa *passar a ser responsável* por algo, isto é, ter de responder pelo que se herda e tomar decisões a seu respeito. Herdar um segredo é herdar aquilo que não se conhece plenamente e que só se mostra como enigmático, contraditório, desafiador. A herança, em Derrida, é a herança de uma tradição na qual inúmeras possibilidades, heterogêneas e sem unidade, a infindável tarefa de crítica e de escolha. Ela nos convoca à leitura de um enigma, cobra-nos uma interpretação, uma compreensão e, por fim, uma decisão” (Saramago, 2004, p.74).

humanista da dignidade humana, embora trasladado do seu eixo dogmático antropocêntrico⁶, para um pensamento da vida que não se separa da morte, da memória e do porvir.

Bibliografia

- Bernardo, F. (2023). A exceção Derrida – o “eleito secreto” dos animais. A veia antro-po-onto-teo-lógica em questão. *Revista Filosófica de Coimbra*, 32 (64), pp. 303-344.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*. Nova York: Columbia University Press.
- Cragolini, M. (2024). O animal como subjétil da cultura. *Revista Ítaca*, 41, pp. 85-93.
- Derrida, J. (1987). *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2006). *L'animal qui donc je suis*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2019). *Seminaire la vie la mort*. Paris: Editions du Seuil.
- Haraway, D. (2002). *Quando as espécies se encontram*. Tradução: Juliana Fausto. São Paulo: Ubu Editora.
- Maia, V. (2021). *No rastro da desconstrução. Uma introdução a Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Mauad X.
- Llored, P. (2021). *La violencia de la ética. Derrida para humanistas*. México : El divan noir.
- Nascimento, E. (2021). *O pensamento vegetal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- Ombrosi, O. (2023) *Le bestiaire philosophique de Jacques Derrida*. Paris: PUF.
- Petrosino, S. (2012). *La scène de l'humain. Pensée grâce à Derrida e Lévinas*. Paris: Cerf.

⁶ Maia resume bem a questão: “Remarque-se ainda que Derrida não assume uma postura contra-humanista, anti-humanista, ou mesmo antissujeito em relação ao homem do humanismo. O que se patenteia na desconstrução dessa noção é o questionamento das formas de pensar esse *homem* que apenas o consideram a partir de sua “propriedade” e autenticidade, retirando-o, dessa maneira, de sua tradicional posição antropocêntrica – e não se pode falar em antropocentrismo sem imediatamente trazer para o seio da discussão o etnocentrismo e o eurocentrismo que a ele se ligam, uma vez que a perspectiva antropocêntrica não priorize apenas o homem, mas o homem branco, civilizado e desenvolvido – e pôr em cena aí o descerramento da clausura que marca a autoridade da presença, da *presentificação* da verdade do ser e o seu deslocamento para a expectativa do advento do inesperado, do outro absoluto, como outro. Nesse sentido, a desconstrução derridiana, como a desconstrução do próprio, do possível, do poder e da posse, talha-se como a desconstrução do próprio antropocentrismo, nisso remarcando ainda um valor de soberania, uma demarcação entre o *soberano* e a *besta*.” (Maia,, 2021, p. 94).

- Saramago, L. (2024). Hermenêutica e desconstrução: por uma ética da leitura. Em P. C. Duque-Estrada (org.), *Desconstrução e ética. Ecos de Jacques Derrida* (pp. 65-77). Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola.
- Siscar, M. (2012). *Jacques Derrida: literatura, política e tradução*. Campinas: Autores Associados.
- Stanislas, J. (2020). *Survivence(s) de l'humanité – Derrida et la question de l'homme*. Paris: Hermman.
- Vitale, F. (2018). *Biodeconstruction. Derrida and the life sciences*. Nova York: State University of New York.

MARTHA BERNARDO

Bacharela em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP-2015).
Mestra em Filosofia pela Université Saint-Denis (Paris VIII-2019).
Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2021). Atualmente, pesquisa os desdobramentos ético-políticos da desconstrução dos humanismos em Jacques Derrida.

**TIEMPO ANIMAL Y ECOCRÍTICA:
UNA VISIÓN ECOEVOCÉNTRICA DE LA
COEXISTENCIA EN LA NATURALEZA**

**TEMPO ANIMAL E ECOCRÍTICA:
UMA VISÃO ECOEVOCÊNTRICA DA
COEXISTÊNCIA NA NATUREZA**

**ANIMAL TIME AND ECOCRITICISM:
AN ECOEVOCENTRIC VISION OF COEXISTENCE IN
NATURE**

Enviado: 13.09.24 **Aceptado:** 11.02.25

Dancizo Toro-Rivadeneira

Doctor por Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Investigador en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Internacional de la Rioja.

Email: dancizo.tororivadeneira@unir.net

Este artículo examina el concepto de *tiempo animal* desde una perspectiva ecoevocéntrica en el marco de la ecocrítica. A través de un enfoque interdisciplinario, se analiza cómo los organismos, en especial los animales, moldean y se adaptan a su entorno temporal, desafiando las nociones antropocéntricas y tecnocéntricas de progreso y control cronométrico de la naturaleza. La temporalidad del ecosistema se entiende como una dimensión múltiple, modificada biológicamente mediante interacciones fenológicas, simbióticas y semióticas, en lugar de ser una entidad preconfigurada, homogénea y lineal. A través del concepto del tiempo se desarrolla una crítica ecoevolutiva a las intervenciones humanas que desincronizan los ritmos ecológicos, defendiendo una ética del ecosistema que priorice la conservación de la biodiversidad y preserve los procesos ecoevolutivos.

Palabras clave: ecocrítica, tiempo animal, procesos ecoevolutivos, tecnocentrismo.

Este artigo examina o conceito de *tempo animal* a partir de uma perspectiva ecoevocêntrica no contexto da ecocrítica. Através de uma abordagem interdisciplinar, analisa-se como os organismos, especialmente os animais, moldam e se adaptam ao seu ambiente temporal, desafiando as noções antropocêntricas e tecnocêntricas de progresso e controle cronométrico da natureza. A temporalidade do ecossistema é compreendida como uma dimensão múltipla, biologicamente modificada por interações fenológicas, simbióticas e semióticas, em vez de ser uma entidade pré-configurada, homogênea e linear. A partir do conceito de tempo, desenvolve-se uma crítica ecoevolutiva às intervenções humanas que desincronizam os ritmos ecológicos, defendendo uma ética do ecossistema que priorize a conservação da biodiversidade e preserve os processos ecoevolutivos.

Palavras-chave: ecocrítica, tempo animal, processos ecoevolutivos, tecnocentrismo.

This article examines the concept of *animal time* from an ecoevocentric perspective within the framework of ecocriticism. Through an interdisciplinary approach, it analyzes how organisms, especially animals, shape and adapt to their temporal environment, challenging anthropocentric and technocentric notions of progress and chronological control over nature. Ecosystem temporality is understood as a multidimensional aspect, biologically modified through phenological, symbiotic, and semiotic interactions, rather than as a preconfigured, homogeneous, and linear entity. Through the concept of time, an ecoevolutionary critique of human interventions that desynchronize ecological rhythms is developed, advocating for an ethic ecosystem that prioritizes biodiversity conservation and preserves ecoevolutionary processes.

Keywords: ecocriticism, animal time, ecoevolutionary processes, technocentrism.

1. Una Visión Ecoevocéntrica del Tiempo Animal y el Papel de la Ecocrítica

Este artículo explora cómo el tiempo, una dimensión fundamental de la realidad, está profundamente vinculado a los procesos ecoevolutivos que han moldeado la vida en la Tierra. Al abordar el tiempo animal, desde una perspectiva ecoevocéntrica, se busca entender cómo los organismos ajustan su temporalidad a través de relaciones fenológicas, simbióticas y semióticas, generando nuevos cronogramas y relaciones. El tiempo no debe concebirse como una entidad preexistente definida exclusivamente por los métodos de medición humana, sino como una construcción dinámica que emerge de la actividad ecoevolutiva, donde el tiempo sociocultural humano es solo una instancia dentro de una compleja red temporal. Aplicando esta visión al análisis de textos y narrativas biológicas, se cuestionan las suposiciones antropocéntricas tradicionales. Los procesos geológicos, evolutivos y ecológicos orientan nuestra comprensión de las relaciones entre humanos y otras especies, promoviendo una coexistencia equilibrada en la que diversas comunidades interactúan y modifican su entorno de forma sostenible.

La ecocrítica se concibe como un campo de reflexión filosófica que abarca dimensiones ontológicas, epistemológicas, éticas y estéticas, con un enfoque profundamente interdisciplinario (Glottfelty, 1996, p. xxiv). Aunque no establece fronteras rígidas entre las ciencias, reconoce los criterios de demarcación científica y adopta un pluralismo metodológico que integra enfoques de diversas disciplinas (Buell, 2005, p. 9). En este escenario, la ecocrítica puede actuar como una herramienta para diseccionar las narrativas humanas y su arquitectura conceptual del tiempo, haciendo explícita su relación con los ecosistemas. Al vincular con la temporalidad ecológica, este enfoque subvierte las presunciones lineales y antropocéntricas del tiempo, permitiendo que los ritmos biológicos y los procesos ecoevolutivos emerjan como contrapesos a tales simplificaciones. De este modo, la ecocrítica invita a una comprensión complementaria de la temporalidad ecológica, revelando la orquestación sutil y multiespecífica en el desarrollo y evolución del mundo natural.

En tanto que programa de investigación, su praxis se consolida con base a agendas de preguntas abiertas que abarcan diversas áreas del conocimiento — metafísico, artístico, poético, espiritual y científico— vinculadas a la contemplación, interacción y estudio de los ecosistemas, con el objetivo de valorarlos, explicarlos, protegerlos y preservarlos. El programa ecocrítico,

fundamentado en preguntas investigativas, ofrece un marco que favorece la flexibilidad metodológica, promueve la interdisciplinariedad y fomenta la innovación, elementos esenciales para abordar los retos emergentes en el ámbito ambiental (Toro Rivadeneira, 2025, p. 221).

El análisis de la literatura científica y filosófica sobre el tiempo animal, desde una perspectiva ecoevocéntrica, concluye que el tiempo es una construcción multidimensional y dinámica generada por la actividad geo-eco-evolutiva. Esta actividad biológica se manifiesta conspicuamente en los comportamientos y culturas animales (Grosz, 2004, p. 15; Ingold, 1993, p. 159). Nuestro enfoque atiende a la complejidad y diversidad con la que los animales perciben, modifican y responden activamente al tiempo mediante comportamientos adaptativos, como la migración y la reproducción (Heinrich, 2013, p. 45), pero también con actividades que modifican las presiones de selección a las que son expuestos. Participando así de los procesos ecoevolutivos, lejos de ser pacientes ante la selección natural, los animales son agentes en la producción de variabilidad y construcción del entorno. A diferencia de otros reinos, los animales, gracias a su capacidad cognitiva y de movilidad, interactúan de manera directa y proactiva con su medio circundante, lo que les permite modificar además de su entorno fisicoquímico también sus cronogramas ecológicos (Bekoff, 2002, p. 123).

En este contexto, las categorías tradicionales de tiempo objetivo y subjetivo pierden relevancia, ya que la experiencia temporal de los animales es fundamentalmente ecológica. Esta experiencia depende de la interacción fenológica, simbiótica y semiótica de los organismos con su entorno viviente. Los elementos en este conjunto de interacciones son esenciales para su supervivencia y coexistencia (Ingold, 1993, p. 160). El tiempo se presenta como una dimensión múltiple, inseparable del espacio, la materia y los flujos de energía, manifestándose a través de la relación dinámica entre los organismos y los ciclos naturales. Desde una perspectiva naturalista, cada especie animal experimenta el tiempo de forma singular, aunque necesariamente relacionado con las demás temporalidades de su nicho, de acuerdo con sus necesidades y adaptaciones ecológicas. Este tiempo es tanto objetivo, por su influencia en la adaptación y supervivencia de las poblaciones, como relativo, dado que cada organismo lo percibe, experimenta y construye de acuerdo con su entorno y biología (Grosz, 2004, p. 15).

Las implicaciones éticas y estéticas de esta perspectiva son profundas. Desde una perspectiva ética, plantea la necesidad de respetar los ciclos naturales y los procesos ecoevolutivos que posibilitan la coexistencia de las especies (Plumwood, 2002, p. 89). Las intervenciones humanas, como la deforestación, la defaunación, la contaminación y las modificaciones climáticas, interrumpen estos ciclos y alteran las dinámicas temporales que sustentan la vida en el planeta (Steffen *et al.*, 2007, p. 616). Desde un punto de vista estético, la experiencia del tiempo ecológico nos invita a comprender la naturaleza, más allá de un recurso material o una representación meramente pintoresca, sino como un ámbito fundamental donde las temporalidades biológicas y las experiencias vitales se entrelazan creativamente, generando nichos ecológicos que favorecen la coexistencia y la potencian. Este entrelazamiento da lugar a una realidad procesual en constante transformación que, a pesar de los cambios, mantiene su armonía y plenitud.

Los animales experimentan y contribuyen al tiempo ecológico de diversas maneras, tanto al sincronizar sus ciclos biológicos con los ritmos naturales como mediante la duración de sus vidas. Diferentes especies ajustan su comportamiento a los ciclos ambientales: los crustáceos a las mareas (Zhang *et al.*, 2013), los pulpos y calamares a los cambios lumínicos y circadianos (Rubin *et al.*, 2006), las abejas a los ritmos diurnos y estacionales vinculados a la floración, y los peces a los ciclos lunares y variaciones de temperatura (Åkesson *et al.*, 2017). Por otra parte, las tortugas pueden vivir cientos de años (Gwinner, 2008), mientras que las efímeras solo viven unas pocas jornadas en su fase adulta, y las cigarras pasan hasta 17 años bajo tierra antes de emerger brevemente para reproducirse y morir (Nomura *et al.*, 2019). La diversidad en la sincronización y duración de la vida evidencia que el tiempo animal es multidimensional, moldeado por necesidades ecológicas y constricciones evolutivas de cada especie. Desde los procesos moleculares que sostienen el metabolismo hasta los procesos macroevolutivos que forman la biodiversidad, esta heterogeneidad contribuye al anidamiento de la compleja red temporal que sustenta la persistencia viviente de los ecosistemas.

Una manera clave de enriquecer la visión del tiempo desde la ecocrítica y la perspectiva ecoevocéntrica es integrar las categorías temporales de la biología (tiempo geológico, evolutivo, ecológico, etc.) con los análisis filosóficos sobre la continuidad, identidad y persistencia de los procesos ecoevolutivos que

estructuran los ecosistemas (duración de los ciclos biológicos, comportamientos, fenologías, etc.). Esto implica entender la superposición causal de procesos biológicos desarrollados en múltiples escalas temporales.

Así como la estructura del nicho fisicoquímico, el tiempo se revela como una «hiperdimensionalidad ecológica» (Hutchinson, 1957, p. 415), un concepto que, aplicado a la perspectiva del tiempo animal, capta la interconexión entre distintas escalas temporales: astronómicas, geoquímicas, biológicas, ecológicas, etológicas y evolutivas. Desde esta perspectiva, el tiempo natural permite integrar la ecocrítica con las ciencias ecoevolutivas, unificando la historia natural y la historia humana. Asimismo, vincula los paradigmas de la biología evolutiva, la biología del desarrollo y la ecología con la crítica filosófica y sociológica de nuestras representaciones culturales. Para ello, existe una aproximación de fondo entre la Biología del Desarrollo y la Evolución (Evo-Devo) y diversas teorías ecológicas que modelan la dinámica de la coevolución organismo-entorno, como la Teoría de la Construcción de Nichos (TNC) o la Bioclimatología. En este sentido, la Nueva Síntesis Extendida en Evolución (NSE) permite, en conformidad con los avances de la biología contemporánea, ampliar la comprensión de los fenómenos naturales al integrar las consideraciones propias del programa ecocrítico. Aplicadas al problema del tiempo, estas ideas permiten superar su teorización antropocéntrica, predominante en la historia de la filosofía del tiempo. Tradicionalmente, esta visión ha reducido el tiempo a una estructura de la subjetividad o a una realidad objetiva comprensible solo en términos racionales y científicos. No obstante, una perspectiva ecoevocéntrica sugiere que el tiempo, si bien posee un componente intrínseco al individuo, no es exclusivamente humano, sino que emerge de la complejidad organizativa biológica, desarrollada en múltiples instancias a lo largo del proceso filogenético. A su vez, si el tiempo es objetivo, es decir, constitutivo de la realidad, lo es tanto para animales humanos como no humanos, ya que expresa el movimiento de los ecosistemas y los procesos materiales ecoevolutivos.

A partir de estos procesos emergen formas subjetivas de percepción y ejecución temporal, que configuran un entramado de múltiples temporalidades coexistentes en el entorno y, a su vez, modifican las presiones de selección, bajo las cuales se desarrollan y evolucionan percepciones del tiempo y actuaciones en el tiempo mejor sincronizadas con el entorno. En consecuencia, la hiperdimensionalidad ecológica del tiempo pone de relieve cómo los

organismos, a través de sus historias evolutivas, su desarrollo ontogenético y su agencia ecológica, participan activamente en la co-construcción del paisaje temporal. Este proceso no se ajusta a esquemas lineales ni homogéneos, sino que se presenta como un fenómeno emergente, plural y dinámico.

Desde su vocación multidisciplinaria, la ecocrítica trasciende el ámbito del análisis literario para adentrarse en la complejidad de los problemas ecológicos desde perspectivas científicas, filosóficas y culturales (Buell, 1995, p. 23). Solo a través de este enfoque es posible explorar cómo nuestras ideas sobre el tiempo y la naturaleza moldean nuestras interacciones y nuestra ética ambiental. Hasta aquí hemos presentado la perspectiva ecoevocéntrica del tiempo, enfatizando su carácter sintético, que vincula un conjunto de programas de investigación científicos atentos a la temporalidad en tanto que estructura ecológica bioproducida. A partir de ahora, veremos cómo esta visión puede aplicarse a distintas escalas temporales hasta derivar en mecanismos que facilitan la coexistencia en virtud de la producción de ritmos y significados ecológicos.

2. Tiempo Geológico: Origen de la vida, Especiación y Filogenia

El tiempo geológico abarca escalas inmensas, que se extienden por millones o miles de millones de años. Durante estos periodos, eventos como la deriva continental, las glaciaciones y las extinciones masivas han sido fuerzas clave en la especiación y la evolución de la vida en la Tierra (Prothero, 2013, p. 57). Estos fenómenos moldearon la diversidad biológica y transformaron los entornos en los que vivían las especies, alterando el curso de la evolución (Benton, 2005, p. 213). Un caso ejemplar es la Explosión Cámbrica, hace 541 millones de años, que marcó la aparición de la mayoría de los grupos animales actuales. Por otra parte, la deriva continental fragmentó poblaciones ancestrales, iniciando la especiación «alopátrica»; al separar geográficamente las poblaciones, permitió su evolución independiente (Lomolino *et al.*, 2017). La especiación alopátrica fue clave para la aparición de especies como los marsupiales de Australia, que evolucionaron de forma distinta al quedar aislados del resto de los mamíferos (Prothero, 2013, p. 312). Las glaciaciones del Pleistoceno también obligaron a muchas especies a adaptarse o migrar, fomentando la aparición de nuevas formas de vida ante los cambios climáticos (Bennett, 1997, p. 145).

Las extinciones masivas, como la del Cretácico-Paleógeno, hace 66 millones de años, eliminaron el 75% de las especies, incluidos los dinosaurios, y

permitieron la radiación adaptativa de los mamíferos, que pasaron a dominar los ecosistemas terrestres (Benton, 2005, p. 219). Asimismo, la formación del Istmo de Panamá hace 3 millones de años separó los océanos Atlántico y Pacífico, lo que desencadenó una especiación masiva y un intercambio de fauna entre América del Norte y América del Sur, alterando la biodiversidad de ambos continentes (Lomolino *et al.*, 2017, p. 236). El estudio de la filogenia demuestra que eventos geológicos como la deriva continental, las glaciaciones y las extinciones masivas han influido profundamente en la diversificación de la vida. Al analizar los linajes evolutivos, se revela la interconexión entre los cambios planetarios y la evolución de las especies, subrayando la importancia del tiempo geológico en la historia de la vida en la Tierra (Hedges & Kumar, 2009; Benton & Harper, 2009).

2.1. Perspectiva Ecoevocéntrica del Tiempo Geológico

Desde una perspectiva crítica ecoevocéntrica, el tiempo geológico desafía la idea de un progreso humano lineal, rechazando la noción de que el ser humano es el pináculo de la evolución y acentuando que todas las formas de vida comparten una historia ecológica y evolutiva común (Wolfe, 2010). La aparición de la vida —entre 500 y 1.000 millones de años tras la formación de la Tierra— sugiere que, una vez que el planeta se volvió habitable, la evolución biológica comenzó rápidamente (Dodd *et al.*, 2017). Esto demuestra que la vida, aunque fue un producto temprano de condiciones geológicas y fisicoquímicas, una vez surgida, se convirtió en una fuerza activa que ha moldeado el planeta, interactuando con fuerzas geodinámicas.

El concepto de Antropoceno, que describe la era en la que la actividad humana ha alterado profundamente los ecosistemas, añade una dimensión cardinal a esta crítica. Aunque la humanidad deja una huella significativa en la dinámica planetaria, esta no debe interpretarse como una tendencia de progreso evolutivo de nuestra especie. En este sentido, el cambio antrópico del clima no es una causalidad final que, parafraseando un enunciado del Leviatán, invitará al fantasma del ser humano a coronarse sobre la tumba del ecosistema (*Cfr.* Hobbes, 2017, p. 511); todo lo contrario, el progreso humano debería orientarse hacia su coexistencia con todos los organismos de su nicho. El cambio climático, lejos de ser una inevitabilidad, representa una perturbación derivada del deterioro de procesos naturales que han sostenido la vida durante millones de años.

La clave está en la escala temporal: los cambios geológicos y atmosféricos inducidos por la vida ocurrieron de manera gradual, en concordancia con sus tiempos evolutivos, lo que permitió a las especies adaptarse progresivamente. Por ejemplo, la atmósfera rica en oxígeno, formada hace aproximadamente 2.400 millones de años, surgió gracias a la actividad de microorganismos como las cianobacterias (Zalasiewicz *et al.*, 2021). Sistemas montañosos como los Andes y el Himalaya, que sostienen glaciares, se elevaron a lo largo de decenas de millones de años, debido a la tectónica de placas, mientras que los suelos, esenciales para la vida terrestre, se formaron mediante lentos procesos de descomposición y erosión.

En contraste, la actividad monoespecífica humana ha desestabilizado los sistemas planetarios en apenas unos siglos. No solo la profundidad y extensión de estos cambios resultan problemáticas, sino también su intempestividad y falta de reciprocidad con las demás especies animales. Esta aceleración y unilateralidad en la construcción de nichos humanos es lo que la hace profundamente destructiva. Es necesario reflexionar sobre las consecuencias geoevolutivas, a largo plazo, de nuestras acciones sobre la biodiversidad y la estabilidad ecológica. La crisis ecológica actual manifiesta efectos que perdurarán mucho más allá del tiempo que tomó generar estas perturbaciones. La acumulación de desechos, como residuos radiactivos que tardan más de un millón de años en descomponerse, o plásticos cuya degradación lleva siglos, demuestra que la producción de estos materiales excede enormemente el tiempo necesario para su descomposición, creando desequilibrios ecológicos a largo plazo (Cohen, 1977).

Las soluciones a los desafíos climáticos no pueden ser inmediatas ni simplistas. Propuestas de geoingeniería, como la inyección de aerosoles en la estratosfera, la fertilización oceánica para aumentar la captura de CO₂ o la captura y almacenamiento de carbono por otros medios, conllevan riesgos significativos e impredecibles que podrían agravar la crisis climática (Vaughan & Lenton, 2011) y que sin duda alteran la ecología y evolución de los organismos concretos. En contraste, las soluciones basadas en la naturaleza, como la restauración de bosques y humedales, ofrecen enfoques más seguros y sostenibles para mitigar el cambio climático y preservar procesos ecoevolutivos (Chausson *et al.*, 2020). Asimismo, el concepto de cambio climático puede obnubilar el significado de la crisis ecológica. Aspectos concretos como la

defaunación, la deforestación y la contaminación de los biomas, todos ellos causas concurrentes del cambio climático, suelen quedar ocultos tras el concepto genérico de un cambio global del clima. Curiosamente, en estos aspectos específicos, la tecnología no parece ofrecer las mismas opciones futuristas.

Alejarse del tecnocentrismo no implica adoptar una postura tecnofóbica, sino reconocer que la tecnología es necesaria, pero insuficiente por sí sola para mejorar nuestra relación con el entorno. El ecoevocentrismo propone que la tecnología debe orientarse hacia la preservación y restauración de los procesos naturales, subordinando su uso a las dinámicas ecoevolutivas y geodinámicas que sostienen la vida en la Tierra (Klein, 2014). Enfocarse únicamente en reducir la concentración atmosférica de carbono, sin abordar las causas profundas de la crisis ecológica—entre ellas, la falta de correspondencia entre las escalas de tiempo sobre las que repercute la acción humana y las escalas de tiempo en que estos impactos se generan—refuerza una visión antropocéntrica que tiende a atribuir falsamente a la tecnología un poder ilimitado para solucionar problemas globales (Morton, 2010). Es esencial comprender las escalas temporales naturales que han moldeado los ecosistemas durante miles de millones de años, para evitar soluciones superficiales.

3. Tiempo Evolutivo: Historias, Ciclos de Vida y Adaptaciones

El tiempo evolutivo introduce una escala temporal más cercana, aunque intrínsecamente ligada al tiempo geológico. Esta escala se centra en los procesos biológicos y adaptativos que ocurren dentro de las especies mientras responden a las presiones selectivas de su entorno (Carroll, 2005, p. 28). A lo largo de millones de años, los organismos han desarrollado historias de vida, ciclos biológicos y adaptaciones que les permiten sobrevivir y reproducirse bajo condiciones específicas y acordes con sus constricciones filogenéticas (Stearns, 1992, p. 45). Estos procesos reflejan la capacidad de las especies para ajustarse a demandas ambientales como la disponibilidad de recursos, la presión de predadores o las fluctuaciones climáticas (Futuyma, 2013, p. 276).

Los ciclos de vida están profundamente sincronizados con el entorno (Stearns, 1992, p. 12). Estos procesos de sincronización son codeterminados por mecanismos genéticos y epigenéticos, que permiten a los organismos y poblaciones ajustar sus patrones temporales a las variaciones ambientales. Por ejemplo, la expresión genética, a través de modificaciones epigenéticas, permite una plasticidad fenotípica, una respuesta adaptativa que facilita la supervivencia

y la reproducción en entornos cambiantes. La capacidad de los organismos para ajustar su ciclo de vida mediante estrategias adaptativas finamente sintonizadas con su entorno temporal pone de relieve la existencia de procesos subyacentes que facilitan la evolución de tales estrategias.

En ambientes estacionales, muchas especies ajustan sus ciclos reproductivos para que las crías nazcan durante períodos de abundancia de recursos, maximizando así su éxito reproductivo (Wingfield, 2008, p. 89; McCabe & Thompson, 2013, p. 1405). Algunos ejemplos incluyen a los anfibios, que alternan entre fases acuáticas y terrestres, adaptando su ciclo de vida a los cambios estacionales (Wells, 2007, p. 145); a los mamíferos como los osos polares, que han desarrollado ciclos de vida con largos períodos de hibernación, una estrategia clave en entornos de escasez de recursos (Robbins *et al.*, 2012, p. 1493); y a los tardígrados, cuya criptobiosis les permite detener casi por completo el metabolismo, asegurando su supervivencia en condiciones radicalmente adversas (Clegg, 2001, p. 548).

Factores como el tamaño corporal y la tasa metabólica influyen en la duración de los ciclos de vida. Las especies más grandes tienen ciclos prolongados, mientras que las pequeñas presentan ciclos cortos y metabólicamente intensos (Brown, *et al.*, 2004, p. 330). Las estrategias evolutivas «r» y «K» reflejan enfoques complementarios en la reproducción y el cuidado parental. Las especies K, como los elefantes, invierten en pocas crías con cuidado prolongado, maximizando la supervivencia a largo plazo mediante una alta inversión por descendiente. En contraste, las especies r, como los ratones, producen grandes cantidades de crías con menor inversión parental, centrándose en una rápida reproducción para asegurar que al menos algunos descendientes sobrevivan en entornos de alta mortalidad (Allen *et al.*, 1992). Este tipo de adaptaciones permiten a las poblaciones animales enfrentar cambios ambientales a lo largo del tiempo (Stearns, 1992, p. 102). Durante las glaciaciones, muchas especies adoptaron estrategias como la hibernación o la migración para sobrevivir a climas extremos (Bennett, 1997, p. 67), mientras que en entornos áridos o con veranos intensos, otras recurren a la estivación, reduciendo su actividad metabólica (Storey, 2002, p. 733). Por otra parte, en los ambientes tropicales más estables, los ciclos de vida de animales no metamórficos tienden a ser más constantes, con menor necesidad de ajustes estacionales drásticos (Janzen, 1967, p. 233).

Este tipo de adaptaciones ecológicas expresan cambios en la historia del planeta. Un ejemplo de cómo los eventos geológicos influyen en la evolución y distribución de las especies es el Gran Intercambio Americano, que ocurrió hace 3 millones de años con la formación del Istmo de Panamá. Este evento permitió el intercambio de fauna entre América del Norte y América del Sur, impulsando adaptaciones en especies migrantes. Felinos, cánidos y ungulados del norte migraron al sur, mientras que armadillos, perezosos y pecaríes del sur se desplazaron al norte, resultando en una reorganización ecológica y mayor diversificación biológica en ambos continentes (Marshall *et al.*, 1988, p. 135). Estos flujos poblacionales modifican las presiones de selección y determinan el curso de nuevas adaptaciones que permiten a las especies ajustar su reproducción, crecimiento y supervivencia según las condiciones del entorno y su capacidad para modificarlo (Webb, 2006, p. 220).

3.1. Perspectiva Ecoevocéntrica del Tiempo Evolutivo

Desde una perspectiva crítica ecoevocéntrica, el tiempo evolutivo desafía el antropocentrismo al mostrar que la vida humana, con toda su riqueza sociocultural, es solo un componente de una red ecológica interconectada, donde las historias de vida, ciclos biológicos y adaptaciones de las especies están profundamente entrelazadas (Wolfe, 2010, p. 46). Actividades humanas como la deforestación, urbanización y explotación de recursos se manifiestan en cambios climáticos, porque, de manera subyacente, interrumpen ciclos biogeoquímicos fundamentales para la adaptación y coevolución de las especies (Vitousek *et al.*, 1997, p. 494). Estas alteraciones destruyen hábitats y especies, también ciclos de vida que han evolucionado durante millones de años, sosteniendo los paisajes temporales de los ecosistemas (Crutzen & Stoermer, 2000, p. 17). Es necesario considerar que la actividad humana no solo destruye individuos, poblaciones y comunidades biológicas, sino también ciclos de vida, comportamientos, lenguajes y culturas animales. El ecosistema se empobrece ecológica y estéticamente con la pérdida de biodiversidad, pero también se «destemporaliza», debido a la pérdida de ritmos fenológicos y patrones de comportamiento.

Un ejemplo es el desajuste en los patrones migratorios de la golondrina común debido al cambio climático, lo que reduce su éxito reproductivo y afecta las interacciones ecológicas asociadas (Both *et al.*, 2006). De manera similar, las represas bloquean las rutas migratorias de peces como el salmón, alterando sus

ciclos de desove y las dinámicas acuáticas (Montgomery, 2003). La quema de combustibles fósiles ha interrumpido el ciclo del carbono, liberando CO₂ que exacerba el calentamiento global y desfasando los ciclos de floración de muchas plantas, afectando su sincronización con polinizadores (IPCC, 2014, p. 38). La acidificación de los océanos, provocada por la absorción de CO₂, impacta gravemente a organismos como corales y moluscos, comprometiendo los ecosistemas marinos (Hoegh-Guldberg *et al.*, 2007, p. 174). En el Amazonas, la deforestación ha alterado los ciclos de regeneración forestal, así como los ciclos del carbono y el agua, afectando la capacidad del bosque para mantener su biodiversidad y estabilidad climática (Fearnside, 2006, p. 113).

Estos son ejemplos de rupturas en el tiempo evolutivo provocadas por la intervención humana, las cuales debilitan la reciprocidad y el ajuste fino que existen entre los procesos evolutivos y la dinámica ecológica del sistema Tierra. La noción de tiempo cronométrico define una temporalidad básica y homogénea, que transcurre de manera independiente a los eventos biológicos. En esta representación, ninguna variación en el ecosistema es relevante; podrían desaparecer ecosistemas completos, como de hecho ocurre, sin que nuestros relojes o calendarios sufran alteraciones, pues el curso del tiempo progresivo se considera constante y absoluto.

La idea del tiempo ecoevolutivo, en cambio, concibe el tiempo como un conjunto complejo y heterogéneo de temporalidades entrelazadas, anidadas en relaciones causales de reciprocidad ecológica. Desde esta perspectiva, la pérdida de un ciclo biológico desconfigura el paisaje temporal de los seres vivos coexistentes, afectándolos de manera profunda. ¿Qué habremos de inferir de nuestro tiempo exacerbado y acelerado ante la pérdida total de un ecosistema? Si cada alteración en el entorno afecta las temporalidades ecoevolutivas, ¿cómo transformará esta desaparición nuestra ecología y nuestras propias estructuras temporales?

4. Tiempo Fenológico: Sincronización y Construcción del Entorno

La fenología estudia eventos biológicos recurrentes, como la floración, migración y reproducción, en relación con las variaciones estacionales y climáticas (Forrest & Miller-Rushing, 2010). Es la manifestación del tiempo biológico en los ecosistemas, permitiendo entender cómo los organismos coordinan sus ciclos vitales a través de diversas escalas temporales. Aunque los patrones fenológicos están condicionados por la dinámica temporal del planeta y la filogenia, su

evolución ha generado la variabilidad necesaria para que los organismos se adapten a un entorno cambiante (Schwartz, 2013). En escalas temporales más cortas, los organismos no solo se ajustan a su entorno, sino que también adaptan proactivamente su marco temporal. Por ejemplo, las plantas que florecen en primavera aprovechan la luz solar y la presencia de polinizadores, mientras que las aves migran según las estaciones para optimizar el acceso a recursos y las condiciones óptimas de anidamiento (Cleland *et al.*, 2007, p. 340). Estos eventos fenológicos son cruciales para la estabilidad ecológica, facilitando interacciones sincronizadas entre especies y su entorno (Parmesan & Yohe, 2003, p. 45).

Desde una perspectiva ecocrítica, el tiempo cíclico y la historia fenológica de la Tierra nos invitan a reconsiderar cómo los procesos culturales están íntimamente ligados a los ciclos naturales. Prácticas humanas como la agricultura, los festivales y los rituales religiosos suelen sincronizarse con los ciclos fenológicos, mostrando la interdependencia entre las sociedades humanas y los procesos ecológicos recurrentes (Merchant, 1980). El fenómeno también se extiende al comportamiento de los animales, cuyos patrones de actividad representan la escala temporal más conspicua dentro del ecosistema. Estos patrones, ligados a los ciclos naturales, son manifestaciones directas de los procesos evolutivos y la construcción de nichos (Odling-Smee *et al.*, 2003, p. 45; Krebs & Davies, 1993, p. 102). Aves como los ruiseñores y los pavos reales sincronizan sus cantos y danzas de apareamiento con los cambios estacionales, adaptándose a los ciclos de luz y temperatura para maximizar su éxito reproductivo (Catchpole & Slater, 2003). De manera similar, las ballenas jorobadas transmiten sus canciones de modo intergeneracional, adaptándolas a las migraciones estacionales para optimizar el acceso a recursos durante sus largos desplazamientos (Noad *et al.*, 2000). El comportamiento cultural en animales también está alineado con los ciclos naturales, como los chimpancés que ajustan el uso de herramientas para cazar termitas según las condiciones estacionales (Boesch, 2003). Los caribúes sincronizan sus migraciones con los cambios estacionales, siguiendo rutas ancestrales que les permiten acceder a pastos y condiciones favorables, mostrando una base tanto ecológica como cultural en sus migraciones (Taillon *et al.*, 2012). Un ejemplo notable son las orcas del Ártico, que ajustan sus técnicas de caza según los ciclos de formación y derretimiento del hielo marino para cazar focas (Pitman & Durban, 2012).

Los patrones de actividad animal, profundamente enraizados en procesos evolutivos y sincronizados con el entorno, son esenciales para la modificación biológica de los nichos. La «Teoría de la Construcción de Nichos» (TCN) sostiene que los organismos activamente modifican su entorno para crear condiciones favorables a su supervivencia. A través de estas interacciones, las especies alteran sus entornos físicos y biológicos, influyendo también en la evolución de otros organismos en la comunidad (Odling-Smee *et al.*, 2003, p. 89).

Los comportamientos culturales de los animales, ligados a los ciclos naturales, reflejan patrones evolutivos que impulsan tanto la adaptación como la construcción de nichos, subrayando la interdependencia entre los organismos y su entorno. Factores como la maduración sexual, la longevidad y el equilibrio entre reproducción y supervivencia varían según la especie. Estas adaptaciones, acordes con los ciclos estacionales, maximizan la supervivencia de las crías. Los ciclos fenológicos ajustan el ciclo vital de las especies a los ritmos naturales, optimizando el uso de recursos y regulando interacciones clave para la biodiversidad (Forrest & Miller-Rushing, 2010, p. 310). La teoría metabólica de la ecología complementa esta idea, mostrando cómo el metabolismo afecta la capacidad de los organismos para ajustarse a los ciclos ecológicos (Brown *et al.*, 2004, p. 331). Las aves migratorias, que sincronizan su reproducción con la abundancia de recursos, son un claro ejemplo de esta dinámica (Both *et al.*, 2006, p. 45). A través de estos ajustes, los organismos sincronizan sus actividades con los ritmos naturales, mientras modifican activamente sus comportamientos en respuesta a nuevos desafíos ambientales.

Además, los organismos ajustan sus sistemas de comunicación para adaptarse a nuevas realidades ambientales. La señalización acústica, luminosa y química puede alterarse, como ocurre con el canto de ranas y pájaros o la estridulación de insectos (Bradbury & Vehrencamp, 2011, p. 112). En animales bioluminiscentes, se registran cambios en los patrones de señalización luminosa, mientras que otras especies modifican su comunicación semioquímica mediante el uso de «feromonas» (señales químicas que comunican entre individuos de la misma especie) o «alomonas» (señales químicas que afectan a individuos de otras especies, beneficiando al emisor). A nivel de hábitos diarios y circanuales, los animales ajustan sus rutas de migración y cronogramas de recolección de alimentos en respuesta a las transformaciones del hábitat (Wingfield, 2008, p. 89). Estos ajustes permiten a las especies planificar mejor sus desplazamientos en

entornos donde los recursos han cambiado drásticamente. Las plantas también ajustan su fenología diaria y estacional, alterando cronogramas de floración, fructificación o germinación según las variaciones del entorno. Estos cambios fenológicos y comportamentales son ejemplos de cómo los organismos modifican sus interacciones con el entorno mediante ajustes metabólicos y comportamentales, sincronizándose con diferentes escalas de tiempo para optimizar su supervivencia, reproducción y coexistencia.

4.1. Perspectiva Ecoevocéntrica del Tiempo Fenológico

En el contexto del Antropoceno, la comprensión de los ciclos fenológicos adquiere una importancia decisiva. La actividad humana desincroniza estos ciclos debido a las perturbaciones de los ecosistemas, lo que impacta tanto a la biodiversidad como a la capacidad de las sociedades humanas para adaptarse. Por ejemplo, el adelanto de la floración debido al calentamiento global puede desincronizar la polinización, afectando no solo a las plantas, sino a toda la cadena alimentaria (Memmott *et al.*, 2007; Post & Forchhammer, 2008). Un cambio en la floración podría desincronizar la aparición de polinizadores como las abejas (Memmott *et al.*, 2007), impactando la producción de semillas, la supervivencia de las plantas y, en consecuencia, a herbívoros y depredadores, generando un efecto en cascada en la red trófica.

84

Según la Teoría de la Construcción de Nichos (TCN), los organismos modifican el ecosistema para ajustar sus ciclos metabólicos y fenológicos. Un ejemplo fascinante es el comportamiento de los abejorros (*Bombus spp.*), que, cuando las flores no están disponibles, muerden las hojas de ciertas plantas para adelantar su floración en varias semanas, permitiéndoles acceder a los recursos florales antes de lo habitual (Pashalidou *et al.*, 2020). Este comportamiento demuestra cómo los organismos intervienen en los ciclos naturales para maximizar su acceso a los recursos. Otros ejemplos incluyen las hormigas agricultoras (*Atta spp.*), que cultivan hongos subterráneos, manipulando el entorno al recolectar hojas para acelerar su crecimiento (Mueller *et al.*, 2001), o los castores, que construyen presas que modifican el flujo de agua, creando lagunas y humedales que alteran el ciclo hidrológico y favorecen la reproducción de peces y otras especies acuáticas (Naiman *et al.*, 1988). Las mariposas monarca (*Danaus plexippus*) eligen sitios específicos en los bosques de oyamel (*Abies religiosa*) para hibernar, formando agrupaciones masivas que modifican el microclima,

coordinando y sincronizando las condiciones necesarias para su migración y reproducción (Brower *et al.*, 2012).

No obstante, la capacidad de los organismos para construir sus nichos no siempre es suficiente frente a la destrucción acelerada de los ecosistemas. Un claro ejemplo es el de los corales, que, al perder sus simbioses debido al calentamiento y la acidificación de los océanos, ven comprometida su capacidad de reproducción y supervivencia (Harrison, 2011; Shlesinger & Loya, 2019). Los ciclos reproductivos de muchas especies de peces, también se han visto alterados por estos factores que afectan tanto a depredadores marinos como a las comunidades humanas que se sirven de aquellos (Perry *et al.*, 2005, p. 25).

Desde una perspectiva ecoevolutiva, la preocupación ambiental debe enfocarse no solo en la preservación de espacios físicos o especies individuales, sino también en el tiempo como dimensión viva, moldeada por la interacción entre organismos y su entorno. Es esencial proteger los ciclos ecológicos que permiten a las especies prosperar, integrando la sincronización fenológica en las estrategias de conservación (Tylianakis *et al.*, 2008, p. 889). Es importante, por lo mismo, integrar el fenómeno de la detemporalización ecológica, emergente con la actividad humana sobre el entorno, a la lista de problemas ambientales globales (Toro-Rivadeneira, 2023). La desincronización de estos procesos afecta las interacciones clave que sostienen la biodiversidad, como la polinización y las relaciones entre depredadores y presas (Parmesan & Yohe, 2003, p. 45). Además, esta desincronización intensifica los procesos adaptativos y genera competencia extrema, impulsada por cambios antropogénicos (Post *et al.*, 2008). El entorno natural, que antes ofrecía oportunidades de adaptación y coexistencia, ahora está dominado por presiones humanas, lo que lleva a un «adaptacionismo extremo», donde muchas especies ven sus nichos reducidos o eliminados, mientras que el nicho humano o «nicho antrópico» (NA) se expande, excluyendo las dinámicas naturales y poniendo en riesgo la biodiversidad. Este desacoplamiento de los ritmos geológicos, evolutivos y fenológicos impide que los organismos ajusten sus ciclos vitales, desestabilizando los ecosistemas. Por ello, las estrategias de conservación deben considerar no solo el espacio físico, sino también el tiempo como un componente dinámico esencial para la estabilidad ecológica a largo plazo.

5. Tiempo Ecológico y Mecanismos de Coexistencia

El «problema del tiempo ecológico» puede entenderse ecoevolutivamente como el «problema de la coexistencia». A pesar de los recursos limitados y las constantes presiones ambientales, la Tierra alberga una biodiversidad sorprendentemente alta, con aproximadamente 8,7 millones de especies vivas (Mora et al., 2011, p. 1120) y más de 5 mil millones que han existido a lo largo de la historia del planeta (Stork, 2018, p. 85). Esto sugiere que los organismos no solo compiten y se excluyen, sino que han desarrollado mecanismos de cooperación y coexistencia que facilitan la innovación y la radiación adaptativa. La coexistencia es la condición de posibilidad para la selección natural, ya que es a través de la interacción con otros organismos que las especies encuentran sus límites ecológicos. En este sentido, la exclusión competitiva de los nichos carga con la prueba del éxito adaptativo, pues las poblaciones que logran competir por los recursos son aquellas que, al coexistir, han superado las presiones del entorno. La coexistencia de un conjunto de poblaciones precede a la competencia entre ellas. Para que ocurra la exclusión del nicho, las especies deben primero compartirlo, por lo que la coexistencia precede a la exclusión o, en su defecto, ocurre de manera simultánea.

Desde una perspectiva ecoevolutiva, el tiempo biológico es crucial para la coexistencia de las especies, que comparten y estructuran el espacio y el tiempo de manera unificada. Al igual que el espacio, el tiempo es un recurso limitado, cuya segregación es fundamental para que distintas especies utilicen los mismos recursos sin competir directamente. Este concepto, denominado «nicho temporal» (NT), describe cómo las especies organizan sus actividades en distintos momentos del día o del año, permitiéndoles acceder secuencialmente a los mismos recursos y evitar la competencia directa (Kronfeld-Schor & Dayan, 2003, p. 485). La segregación temporal es clave para la coexistencia en ecosistemas complejos, ya que maximiza la utilización de los recursos y minimiza el conflicto entre especies (Schoener, 1974, p. 138).

Las escalas temporales están interconectadas: los procesos geoevolutivos, como los cambios climáticos o tectónicos, influyen en el tiempo ecológico y fenológico, determinando cuándo y cómo los organismos interactúan con su entorno. A su vez, los procesos ecológicos y fenológicos, como la segregación temporal en los ciclos de vida y reproducción, afectan la evolución a largo plazo, facilitando fenómenos como la especiación. Por ejemplo, dos poblaciones de una misma especie pueden reproducirse en distintos momentos del año, creando

barreras reproductivas que eventualmente conducen a la especiación simpátrica (Mayr, 1942, p. 200)¹. Un ejemplo de este fenómeno son las cigarras periódicas (*Magicicada spp.*), que emergen en ciclos de 13 o 17 años, utilizando diferencias en sus tiempos de emergencia como barreras reproductivas que fomentan la formación de nuevas especies (Simon *et al.*, 2000). En los salmones del Pacífico (*Oncorhynchus spp.*), los ciclos estacionales de migración y desove diferencian a las poblaciones, impidiendo su cruce y facilitando la especiación (Hendry & Day, 2005). Los murciélagos frugívoros (*Artibeus spp.*) segregan sus tiempos de actividad nocturna, especializándose en distintos recursos y promoviendo la divergencia genética (Patterson *et al.*, 2003).

Las mariposas del género *Bicyclus* ajustan sus ciclos de vida a las estaciones seca y lluviosa, mostrando cómo la segregación temporal fomenta barreras reproductivas y promueve la especiación (Brakefield & Zwaan, 2013). De manera similar, en el papamoscas cerrojillo (*Ficedula hypoleuca*), las diferencias en los tiempos de migración y reproducción dentro de una misma área actúan como mecanismos de aislamiento temporal, evitando el cruce entre poblaciones y favoreciendo la especiación (Sætre & Sæther, 2010). Los ciclos de vida complejos juegan un papel fundamental en la coexistencia. A través de ellos, los organismos atraviesan distintas fases de desarrollo, ocupando nichos diferenciados, lo que les permite aprovechar distintos recursos en momentos específicos de su ciclo vital. Esto minimiza la competencia intraespecífica y fomenta la diversificación ecológica (Wilbur, 1980, p. 69; Werner & Gilliam, 1984, p. 399). Por ejemplo, en las mariposas, las larvas y adultos se alimentan de recursos distintos, reduciendo la competencia entre etapas del ciclo de vida (Ehrlich & Raven, 1964, p. 662). En especies acuáticas, las larvas pueden habitar agua dulce mientras los adultos viven en mares salados, minimizando la competencia entre etapas de desarrollo, en lugar de la usual competencia entre individuos adultos dentro de una población (Wilbur, 1980, p. 72).

La Teoría de la Construcción de Nichos (TCN) sostiene que los animales modifican activamente sus nichos ecológicos (NE), creando condiciones que influyen en su evolución y en la de otras especies coexistentes (Odling-Smee,

¹ La especiación simpátrica ocurre sin separación geográfica, cuando barreras reproductivas, como la segregación temporal, aíslan poblaciones dentro de un mismo hábitat. En contraste, la especiación alopátrica se da por aislamiento geográfico, donde barreras físicas impiden el flujo génico, diferenciando las poblaciones evolutivamente.

Laland & Feldman, 2003, p. 103). Aplicando este principio, se ha propuesto que los nichos temporales (NT) también se construyen en el contexto de relaciones sinecológicas (Toro-Rivadeneira, 2021, p. 56; 2023, p. 116). La sinecología estudia las interacciones ecoevolutivas entre especies dentro de una comunidad, mientras que la demoecología se enfoca en la dinámica de una población de una sola especie en su hábitat. Los organismos no solo sincronizan sus funciones biológicas con los determinantes temporales del entorno, sino que también modifican y organizan el tiempo según los organismos coexistentes de su nicho comunitario, facilitando la coexistencia ecológica. Desde esta perspectiva, la Teoría de la Construcción de Nichos Temporales (CNT) es central en la visión ecoevolutiva del tiempo, ya que desafía la idea de un tiempo absoluto e independiente de los organismos. En su lugar, la CNT plantea que el tiempo es una dimensión ecológica en construcción, emergente de las interacciones vivas. Todas las especies participan activamente en la organización del tiempo dentro del ecosistema, ajustando y modificando sus ritmos temporales para perfeccionar su sincronización con otras especies y con su entorno.

6. Nichos Temporales y la Construcción Zoosemiótica del Tiempo

El enfoque de la Teoría de la Construcción de Nichos Temporales (CNT) permite comprender el tiempo desde una perspectiva ecoevolutiva, desafiando la visión tradicional de un tiempo preexistente y uniforme. En su lugar, se plantea que la temporalidad del ecosistema es una dimensión bioconstruida, moldeada activamente por los organismos a través de sus interacciones coordinadas, sincronizadas y simbióticas con el entorno. Cada especie ajusta y organiza su tiempo en función de los ritmos ecológicos totales. Aunque ciertos patrones fenológicos, como los ciclos estacionales, tienden a ser estables, otros aspectos, como las fases de desarrollo y los comportamientos de las especies, son flexibles y configurables en función de las variaciones del entorno y de distintas escalas de tiempo.

En términos ecoevolutivos, la dinámica de producción de ritmos biológicos y la ejecución de nichos temporales pueden generar nuevos rasgos fenotípicos y fenológicos, influyendo en la capacidad evolutiva del sistema. Integrar aquí conceptos como la herencia epigenética y la teoría de construcción de nichos, comprender cómo los procesos genéticos, epigenéticos, embriológicos y conductuales interactúan con las señalizaciones para co-construir temporalidades específicas. Estos mecanismos refuerzan la plasticidad fenotípica

y, a su vez, proveen a la selección natural de nuevas opciones, demostrando cómo los organismos participan activamente en la configuración del tiempo a través de sus adaptaciones evolutivas. La creación y mantenimiento de nichos temporales no solo afectan la evolución individual de las especies, sino también la estructuración y cohesión de las comunidades biológicas. En este contexto, la fenología, la simbiosis y la semiología desempeñan un papel fundamental.

La fenología, dentro de la construcción de nichos temporales, es el único patrón temporal objetivamente medible, ya que el tiempo en un ecosistema se forma biológicamente mediante la interacción coordinada de patrones temporales y funcionales entre organismos. Si bien el calendario y el reloj son convenciones humanas, su fundamento no es arbitrario; en última instancia, se sustentan en cambios fenológicos terrestres. La simbiosis facilita la adaptación conjunta de las especies, estructurando las relaciones ecológicas y biológicas, y constituye un principio clave en la formación de clados y organismos (Margulis, 1991, p. 73). Por su parte, la teoría del Holobionte considera a los organismos como comunidades multisimbióticas (Margulis, 1991, p. 102; Gilbert *et al.*, 2012, p. 326). Un holobionte es una unidad ecoevolutiva compuesta por un organismo anfitrión y las especies microbianas que coexisten con él, configurando tanto sus procesos biológicos como la organización temporal de la totalidad.

89

Dada la complejidad de la sincronización y reciprocidad funcional entre holobiontes, es esencial comprender los mecanismos de comunicación e interpretación de señales fenológicas y simbióticas, mediante los cuales los animales construyen sus nichos. Del mismo modo que el concepto de «nicho temporal» (NT) surge de la combinación de conceptos como la segregación de nichos, la especiación simpátrica y la fenología; los de «nicho semántico» (NS) y «nicho epistémico» (NE) emergen al integrar el concepto de nicho ecológico con la semiótica y la epistemología del entorno. Ambas conceptualizaciones provienen de enfoques críticos interdisciplinarios que exploran cómo los organismos interactúan con su entorno mientras organizan y comunican la información que reciben (Odling-Smee *et al.*, 2003, p. 112; Kull, 1998, p. 337).

El NS describe cómo los organismos crean y mantienen espacios de significado a través de sus interacciones con el entorno. En el contexto de la zoosemiótica, estas señales no son simples respuestas instintivas, sino herramientas que los organismos utilizan para organizar el significado dentro de sus nichos. Un ejemplo es la danza de las abejas, que constituye un sistema

semiótico complejo donde los movimientos se interpretan en términos de distancia y dirección, creando un nicho semántico en el que las señales importan para la supervivencia de la colonia (von Frisch, 1967, p. 123). El NE, por su parte, se refiere a cómo los organismos acumulan y organizan conocimiento sobre su entorno. Un ejemplo claro es el de las aves migratorias, que acumulan conocimiento sobre rutas y sincronización estacional, constituyendo un nicho epistémico determinante para su supervivencia (Alerstam, 2006, p. 401). Este conocimiento, transmitido mediante señales auditivas o visuales, permite a futuras generaciones ajustar su comportamiento migratorio a las condiciones cambiantes del entorno (Danchin *et al.*, 1998, p. 35), demostrando cómo los organismos construyen activamente sus nichos epistémicos asimilando de modo genético sus disposiciones conductuales.

La zoosemiótica desempeña un papel determinante en la sincronización de las actividades biológicas. A través de señales acústicas, visuales o químicas, los organismos ajustan tanto su comportamiento inmediato como sus cronogramas biológicos a largo plazo (Sebeok, 1972, p. 77). En este contexto, el tiempo ecológico se presenta como una dimensión dinámica maleable que los organismos adaptan mediante eventos constructivos guiados por interacciones semióticas, lo que les permite ajustar sus ritmos vitales y responder eficazmente a los cambios del entorno (Kull, 1998, p. 335). Un ejemplo claro es la sincronización masiva en la reproducción de los corales, regulada por señales provenientes de los ciclos de marea que actúan como indicadores semióticos, coordinando los nichos temporales de estas especies simbióticas (Harrison, 2011, p. 435). De manera similar, las polillas que habitan en el pelaje de los perezosos sincronizan sus ciclos de vida con los hábitos de estos mamíferos mediante señales químicas y biológicas, estableciendo una relación simbiótica temporal que optimiza la supervivencia de ambas especies (Pauli *et al.*, 2014). Estas interacciones muestran cómo las señales biológicas estructuran las relaciones entre organismos, ajustando cronogramas fenológicos y biológicos.

Además, la zoosemiótica también es clave en procesos complejos como la «foresis», donde el foronte (organismo transportado) y su hospedador sincronizan sus ciclos vitales a través de señales. Por ejemplo, ciertos nematodos parásitos de pinos sincronizan su desarrollo con los escarabajos hospedadores utilizando alomonas emitidas por estos últimos, lo que permite a los nematodos adherirse y ser transportados a nuevos árboles. Estas interacciones foréticas

revelan cómo las señales químicas y biológicas facilitan la sincronización entre ciclos de vida, permitiendo a los organismos ajustar sus nichos temporales a condiciones dinámicas (Zhao *et al.*, 2013, p. 205).

Los organismos también modifican sus entornos fenológicos mediante la construcción de estructuras como madrigueras, nidos o refugios, que alteran la luz, la temperatura o la disponibilidad de nutrientes, creando nichos temporales específicos. Estas modificaciones pueden inducir cambios en los cronogramas simbióticos de sus socios evolutivos. Retomando el ejemplo, los perezosos de tres dedos llevan en su pelaje algas, hongos e insectos, cuyo ciclo vital está sincronizado con los ritmos digestivos y de comportamiento del perezoso, demostrando cómo una relación simbiótica puede modificar los ritmos fenológicos y generar nuevos acuerdos ecológicos (Pauli *et al.*, 2014, p. 982).

La Teoría de la Construcción de Nichos Temporales (CNT) resalta la capacidad de los organismos para ajustar sus ritmos biológicos frente a cambios ambientales o generar nuevas oportunidades ecológicas. Esta flexibilidad les permite sincronizar o desincronizar sus ciclos vitales, ajustando sus cronogramas para optimizar la reproducción o la supervivencia. Un ejemplo es el desajuste fenológico entre plantas y polinizadores causado por el cambio climático, donde la alteración en los tiempos de floración puede desincronizar la disponibilidad de alimento. Sin embargo, especies como los abejorros anteriormente mencionados, han mostrado ser capaces de actuar como determinantes fenológicos, induciendo floraciones tempranas y ajustando sus nichos temporales para adaptarse a estos cambios.

El estudio de las señales temporales es sustancial en la zoosemiótica, ya que estas no solo influyen en el comportamiento inmediato, sino que también organizan la estructura a largo plazo de las comunidades ecológicas. Por ejemplo, primates como macacos y chimpancés usan vocalizaciones para advertir sobre depredadores, coordinando respuestas grupales y estructurando su vida social mediante señales acústicas (Seyfarth *et al.*, 1980, p. 748). Las aves cantoras, como el carbonero común (*Parus major*), utilizan cantos para defender territorios y sincronizar actividades reproductivas, empleando señales acústicas para comunicar su estado de salud y coordinar el comportamiento (Catchpole & Slater, 2003).

De manera similar, las hormigas usan feromonas para marcar rutas hacia fuentes de alimento y coordinar las actividades dentro del nido, demostrando

cómo las señales químicas organizan el comportamiento social (Hölldobler & Wilson, 1990, p. 125). Los delfines, por su parte, emplean el contacto físico y el juego social para reforzar vínculos y coordinar actividades cooperativas, como la caza (Connor *et al.*, 2000, p. 190). En las relaciones foréticas, los organismos ajustan sus ciclos vitales mediante señales semióticas que sincronizan con sus hospedadores de dispersión, como ocurre con nematodos y escarabajos, o con ácaros que se adhieren a sus anfitriones mediante estructuras especializadas (Bajerlein *et al.*, 2013, p. 456). Esto demuestra que la construcción de nichos incluye tanto cambios físicos como la sincronización de ciclos vitales y las interacciones simbióticas y semióticas, afectando tanto las relaciones presentes como futuras.

7. Consideraciones finales

Este artículo ofrece una reinterpretación crítica del tiempo animal desde una perspectiva ecoevocéntrica, desafiando su concepción tradicional como una entidad fija u homogénea sujeta a la cronometría humana. Desde esta perspectiva, el tiempo es una dimensión dinámica, construida por los organismos a través de sus interacciones interespecíficas y con el entorno. Así, deja de ser una constante inmutable para convertirse en una construcción emergente, que refleja las relaciones ecoevolutivas entre comunidades animales y su medio.

La Teoría de la Construcción de Nichos Temporales (CNT) es clave en esta interpretación, ya que los organismos no solo se adaptan a los ciclos naturales, como la sucesión de días y estaciones, sino que también modifican sus propios ciclos para integrarse en los ecosistemas. Este ajuste temporal es decisivo en la continuidad de los ecosistemas, resaltando la complejidad del tiempo animal, vinculado a las demandas ecológicas y la creación de interacciones sincronizadas.

La visión ecoevocéntrica del tiempo animal surge de la convergencia de aspectos fenológicos, simbióticos y semióticos. Para comprender su construcción, es clave distinguir cuatro tipos de nichos (ecológico, temporal, semántico y epistémico). Los organismos construyen nichos temporales (NT) segregando el recurso del tiempo y estableciendo relaciones simbióticas y fenológicas que facilitan la coexistencia. Los nichos semánticos (NS) organizan señales que los organismos interpretan y a las que responden, mientras que los nichos epistémicos (NE) almacenan y transmiten el conocimiento necesario para la adaptación.

El artículo también adopta una postura crítica hacia el antropocentrismo y tecnocentrismo, los cuales consideran al ser humano dominante sobre los procesos naturales, desestimando que los nichos antrópicos (NA) tienden a desestabilizar la estructura temporal del sistema Tierra. En oposición, se aboga por una ética geológica, ecológica y evolutiva, que favorezca la preservación de los ritmos naturales y promueva una integración armónica entre tecnología y procesos ecoevolutivos.

Tradicionalmente, la ecocrítica se ha entendido como un análisis literario sobre la relación entre la literatura, la cultura y el medio ambiente. Sin embargo, este artículo amplía su aplicación al estudio de textos científicos que abordan problemas ecológicos concretos ilustrados por una casuística reveladora. Se busca así fundamentar nuevas posibilidades éticas y estéticas para el análisis literario ecocrítico, integrando los conceptos biológicos y filosóficos más relevantes de la ecología actual y aplicándolos a problemas específicos que pueden enriquecer ulteriores análisis literarios con una base teórica rigurosa.

Bibliografía

- Åkesson, S., Chapman, J. W., & Hedenström, A. (2017). Wind-borne migrant insects reveal major atmospheric flows. *Science*, 358(6368), 1400-1402.
- Alerstam, T. (2006). Conflicting evidence about long-distance animal navigation. *Science*, 313(5788), 791-794.
- Allen, C. R., Forys, E. A., & Holling, C. S. (1992). Body size and extinction in birds. *Evolutionary Ecology*, 6(4), 412-420.
- Bajerlein, D., Błoszyk, J., & Witaliński, W. (2013). Phoresy in the evolution of Parasitengona mites (Acari: Prostigmata). *Biological Letters*, 50(2), 209-215.
- Bekoff, M. (2002). *Minding animals: Awareness, emotions, and heart*. Oxford University Press.
- Bennett, K. D. (1997). *Evolution and ecology: The pace of life*. Cambridge University Press.
- Benton, M. J. (2005). *Vertebrate palaeontology* (3rd ed.). Blackwell Publishing.
- Benton, M. J., & Harper, D. A. T. (2009). *Introduction to paleobiology and the fossil record*. Wiley-Blackwell.
- Boesch, C. (2003). Is culture a golden barrier between human and chimpanzee? *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 12(2), 82-91.
- Bostrom, N. (2005). In defense of posthuman dignity. *Bioethics*, 19(3), 202-214.

- Both, C., Bouwhuis, S., Lessells, C. M., & Visser, M. E. (2006). Climate change and population declines in a long-distance migratory bird. *Nature*, 441(7089), 81-83.
- Bradbury, J. W., & Vehrencamp, S. L. (2011). *Principles of animal communication* (2nd ed.). Sinauer Associates.
- Brakefield, P. M., & Zwaan, B. J. (2013). The African butterfly *Bicyclus anynana*: A model for evolutionary genetics and evolutionary developmental biology. *Cold Spring Harbor Protocols*.
- Brower, L. P., Fink, L. S., & Walford, P. (2012). *Overwintering behavior of monarch butterflies (Danaus plexippus)*. The University of Chicago Press.
- Buell, L. (1995). *The environmental imagination: Thoreau, nature writing, and the formation of American culture*. Harvard University Press.
- Buell, L. (2005). *The future of environmental criticism: Environmental crisis and literary imagination*. Wiley-Blackwell.
- Carroll, S. B. (2005). *Endless forms most beautiful: The new science of evo-devo and the making of the animal kingdom*. W. W. Norton & Company.
- Catchpole, C. K., & Slater, P. J. B. (2003). *Bird song: Biological themes and variations*. Cambridge University Press.
- Chausson, A., Turner, B., Seddon, D., Chabaneix, N., Girardin, C. A. J., Kapos, V., Key, I., Roe, D., Smith, A., Woroniecki, S., & Seddon, N. (2020). Mapping the effectiveness of nature-based solutions for climate change adaptation. *Global Change Biology*, 26(11), 6134-6155.
- Clegg, J. S. (2001). Cryptobiosis—A peculiar state of biological organization. *Comparative Biochemistry and Physiology Part B: Biochemistry and Molecular Biology*, 128(4), 613-624.
- Cleland, E. E., Chuine, I., Menzel, A., Mooney, H. A., & Schwartz, M. D. (2007). Shifting plant phenology in response to global change. *Trends in Ecology & Evolution*, 22(7), 357-365.
- Cohen, J. E. (1977). *Food webs and niche space*. Princeton University Press.
- Connor, R. C., Wells, R. S., Mann, J., & Read, A. J. (2000). The bottlenose dolphin: Social relationships in a fission-fusion society. In J. Mann, R. C. Connor, P. L. Tyack, & H. Whitehead (Eds.), *Cetacean societies: Field studies of dolphins and whales* (pp. 91-126). University of Chicago Press.
- Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2000). The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.

- Danchin, E., Giraldeau, L. A., Valone, T. J., & Wagner, R. H. (1998). Public information: From nosy neighbors to cultural evolution. *Science*, 284(5415), 105-106.
- Dodd, M. S., Papineau, D., Grenne, T., Slack, J. F., Rittner, M., Pirajno, F., ... & Little, C. T. (2017). Evidence for early life in Earth's oldest hydrothermal vent precipitates. *Nature*, 543(7643), 60-64.
- Ehrlich, P. R., & Raven, P. H. (1964). Butterflies and plants: A study in coevolution. *Evolution*, 18(4), 586-608.
- Fearnside, P. M. (2006). Deforestation in Amazonia: Dynamics, impacts, and control. *Environmental Conservation*, 33(1), 17-23.
- Forrest, J., & Miller-Rushing, A. J. (2010). Toward a synthetic understanding of the role of phenology in ecology and evolution. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 365(1555), 3101-3112.
- Fukuyama, F. (2002). Our posthuman future: *Consequences of the biotechnology revolution*. Farrar, Straus and Giroux.
- Futuyma, D. J. (2013). *Evolution* (3rd ed.). Sinauer Associates.
- Gilbert, S. F., Sapp, J., & Tauber, A. I. (2012). A symbiotic view of life: We have never been individuals. *The Quarterly Review of Biology*, 87(4), 325-341.
- Glotfelty, C. (Ed.). (1996). *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology*. University of Georgia Press.
- Grosz, E. (2004). *The nick of time: Politics, evolution, and the untimely*. Duke University Press.
- Gwinner, E. (2008). *Bird Migration: Physiology and Ecophysiology*. Springer.
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. University of Minnesota Press.
- Harrison, P. L. (2011). Sexual reproduction of scleractinian corals. In Z. Dubinsky & N. Stambler (Eds.), *Coral reefs: An ecosystem in transition* (pp. 59-85). Springer.
- Heinrich, B. (2013). *The homing instinct: Meaning and mystery in animal migration*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Hedges, S. B., & Kumar, S. (2009). *The timetree of life*. Oxford University Press.
- Hendry, A. P., & Day, T. (2005). *Evolutionary biology of the Pacific salmon*. Oxford University Press.
- Hoegh-Guldberg, O., Mumby, P. J., Hooten, A. J., Steneck, R. S., Greenfield, P., Gomez, E., Harvell, C. D., Sale, P. F., Edwards, A. J., Caldeira, K., Knowlton, N., Eakin, C. M., Iglesias-Prieto, R., Muthiga, N., Bradbury, R.

- H., Dubi, A., & Hatziolos, M. E. (2007). Coral reefs under rapid climate change and ocean acidification. *Science*, 318(5857), 1737-1742.
- Hölldobler, B., & Wilson, E. O. (1990). *The ants*. Harvard University Press.
- Hutchinson, G. E. (1957). Concluding remarks. *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*, 22, 415-427.
- Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152-174.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). (2014). *Climate change 2014: Synthesis report*. <https://www.ipcc.ch/report/ar5/syr/>
- Janzen, D. H. (1967). Why mountain passes are higher in the tropics. *The American Naturalist*, 101(919), 233-249.
- Klein, N. (2014). *This changes everything: Capitalism vs. the climate*. Simon & Schuster.
- Krebs, J. R., & Davies, N. B. (1993). *An introduction to behavioural ecology* (3rd ed.). Blackwell Scientific.
- Kronfeld-Schor, N., & Dayan, T. (2003). Partitioning of time as an ecological resource. *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, 34(1), 153-181.
- Kull, K. (1998). Semiotic ecology: Different natures in the semiosphere. *Sign Systems Studies*, 26, 327-343.
- Lomolino, M. V., Riddle, B. R., Whittaker, R. J., & Brown, J. H. (2017). *Biogeography* (5th ed.). Sinauer Associates.
- Margulis, L. (1991). *Symbiosis as a source of evolutionary innovation: Speciation and morphogenesis*. MIT Press.
- Marshall, L. G., Webb, S. D., Sepkoski, J. J., & Raup, D. M. (1988). Mammalian evolution and the great American interchange. *Science*, 215(4538), 1351-1357.
- Mayr, E. (1942). *Systematics and the origin of species*. Columbia University Press.
- McCabe, G. J., & Thompson, L. M. (2013). A review of the relationships between climate and weather and mortality in the United States. *Bulletin of the American Meteorological Society*, 94(10), 1405-1416.
- Memmott, J., Craze, P. G., Waser, N. M., & Price, M. V. (2007). Global warming and the disruption of plant-pollinator interactions. *Ecology Letters*, 10(8), 710-717.
- Merchant, C. (1980). *The death of nature: Women, ecology, and the scientific revolution*. Harper & Row.

- Montgomery, D. R. (2003). *King of fish: The thousand-year run of salmon*. Westview Press.
- Mora, C., Tittensor, D. P., Adl, S., Simpson, A. G. B., & Worm, B. (2011). How many species are there on Earth and in the ocean? *PLoS Biology*, 9(8), e1001127.
- Morton, T. (2010). *The ecological thought*. Harvard University Press.
- Mueller, U. G., Schultz, T. R., Currie, C. R., Adams, R. M. M., & Malloch, D. (2001). The origin of the attine ant-fungus mutualism. *The Quarterly Review of Biology*, 76(2), 169-197.
- Naiman, R. J., Johnston, C. A., & Kelley, J. C. (1988). Alteration of North American streams by beaver. *BioScience*, 38(11), 753-762.
- Noad, M. J., Cato, D. H., Bryden, M. M., Jenner, M. N., & Jenner, K. C. S. (2000). Cultural revolution in whale songs. *Nature*, 408(6812), 537.
- Odling-Smee, F. J., Laland, K. N., & Feldman, M. W. (2003). *Niche construction: The neglected process in evolution*. Princeton University Press.
- Parmesan, C., & Yohe, G. (2003). A globally coherent fingerprint of climate change impacts across natural systems. *Nature*, 421(6918), 37-42.
- Pashalidou, F. G., Lucas-Barbosa, D., van Loon, J. J. A., Dicke, M., & Fatouros, N. E. (2020). Phenological mismatches between plants and insects in a warming world. *Nature Ecology & Evolution*, 4(7), 1033-1041.
- Patterson, B. D., Willig, M. R., & Stevens, R. D. (2003). Trophic strategies, niche partitioning, and patterns of ecologically equivalent species. In T. J. Case, M. L. Cody, & E. Ezcurra (Eds.), *A new ecological theory: Foundations and applications* (pp. 263-278). University of Chicago Press.
- Paul, J. N., Mendoza, J. E., Steffan, S. A., Carey, C. C., Weimer, P. J., & Peery, M. Z. (2014). A syndrome of mutualism reinforces the lifestyle of a sloth. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 281(1778), 20133006.
- Perry, A. L., Low, P. J., Ellis, J. R., & Reynolds, J. D. (2005). Climate change and distribution shifts in marine fishes. *Science*, 308(5730), 1912-1915.
- Pitman, R. L., & Durban, J. W. (2012). Cooperative hunting behavior, prey selectivity and prey handling by pack ice killer whales in Antarctic Peninsula waters. *Marine Mammal Science*, 28(1), 16-36.
- Plumwood, V. (2002). *Environmental culture: The ecological crisis of reason*. Routledge.
- Post, E., & Forchhammer, M. C. (2008). Climate change reduces reproductive success of an Arctic herbivore through trophic mismatch. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 363(1501), 2367-2373.

- Prothero, D. R. (2013). *Bringing fossils to life: An introduction to paleobiology* (3rd ed.). Columbia University Press.
- Ricklefs, R. E., & Bermingham, E. (2002). The concept of the taxon cycle in biogeography. *The American Naturalist*, 160(4), 447-461.
- Robbins, C. T., Nelson, O. L., & Felicetti, L. A. (2012). Hibernation and seasonal fasting in bears: The energetic costs and benefits of not eating. *Journal of Comparative Physiology B*, 182(2), 143-156.
- Rubin, H., Lynn, W. S., & Johnson, B. L. (2006). *Cephalopods and Changing Oceans: Reproductive and Ecological Adaptations*. University of Chicago Press.
- Sætre, G. P., & Sæther, S. A. (2010). Ecology and genetics of speciation in *Ficedula* flycatchers. *Molecular Ecology*, 19(6), 1091-1106.
- Schoener, T. W. (1974). Resource partitioning in ecological communities. *Science*, 185(4145), 27-39.
- Schwartz, M. D. (2013). *Phenology: An integrative environmental science* (2nd ed.). Springer.
- Sebeok, T. A. (1972). *Perspectives in zoosemiotics*. Mouton.
- Shlesinger, T., & Loya, Y. (2019). Breakdown in spawning synchrony: A silent threat to coral persistence. *Science*, 365(6454), 1002-1007.
- Simon, C., Tang, J., Dalwadi, S., Staley, G., Deniega, J., & Unnasch, T. (2000). Genetic evidence for assortative mating between 13-year cicadas and sympatric "stragglers" from the 17-year brood. *Evolution*, 54(4), 1326-1336.
- Stearns, S. C. (1992). *The evolution of life histories*. Oxford University Press.
- Steffen, W., Crutzen, P. J., & McNeill, J. R. (2007). The Anthropocene: Are humans now overwhelming the great forces of nature? *Ambio: A Journal of the Human Environment*, 36(8), 614-621.
- Storey, K. B. (2002). Life in the slow lane: Molecular mechanisms of estivation. *Comparative Biochemistry and Physiology Part A: Molecular & Integrative Physiology*, 133(3), 733-754.
- Taillon, J., Festa-Bianchet, M., & Côté, S. D. (2012). Cambios en los objetivos de la tundra: la protección de las zonas de cría de los caribúes migratorios debe tener en cuenta los cambios espaciales a lo largo del tiempo. *Biological Conservation*, 147(1), 163-173.
- Toro-Rivadeneira, D. (2021). *Construcción de nichos temporales: Hacia una representación sinecológica de la teoría evolutiva* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- Toro-Rivadeneira, D. (2023). Modificación biológica del paisaje temporal eco-evolutivo. *Revista de Filosofía Fundamental*, (3), 103-149.

- Toro-Rivadeneira, D. Y. (2025). El enfoque erotético en ecocrítica. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, (38), pp. 201-240.
- Tylianakis, J. M., Didham, R. K., Bascompte, J., & Wardle, D. A. (2008). Global change and species interactions in terrestrial ecosystems. *Ecology Letters*, 11(12), 1351-1369.
- Vaughan, N. E., & Lenton, T. M. (2011). A review of climate geoengineering proposals. *Climatic Change*, 109(3), 745-790.
- Vitousek, P. M., Mooney, H. A., Lubchenco, J., & Melillo, J. M. (1997). Human domination of Earth's ecosystems. *Science*, 277(5325), 494-499.
- Webb, S. D. (2006). The great American biotic interchange: Patterns and processes. *Annals of the Missouri Botanical Garden*, 93(2), 245-257.
- Wells, K. D. (2007). *The ecology and behavior of amphibians*. University of Chicago Press.
- Werner, E. E., & Gilliam, J. F. (1984). The ontogenetic niche and species interactions in size-structured populations. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 15(1), 393-425.
- Wingfield, J. C. (2008). Organization of vertebrate annual cycles: Implications for control mechanisms. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 363(1490), 425-441.
- Wolfe, C. (2010). *What is posthumanism?*. University of Minnesota Press.
- Zalasiewicz, J., Waters, C. N., Summerhayes, C. P., Wolfe, A. P., Barnosky, A. D., Cearreta, A., Crutzen, P., Edgeworth, M., Ellis, E., Fairchild, I. J., Gałuszka, A., Jeandel, C., Leinfelder, R., McNeill, J. R., Odada, E., Oreskes, N., Revkin, A., Steffen, W., Waple, M., & Williams, M. (2021). The Anthropocene: Comparing its meaning in geology (chronostratigraphy) with conceptual approaches arising in other disciplines. *Earth's Future*, 9(9), 1-15.
- Zhang, H., Sato, H., & Takahashi, H. (2013). Tidal rhythms in marine crustaceans: Behavioral and ecological implications. *Marine Biology*, 160(5), 1101-1108.
- Zhao, L., Schmitt, M., & Baral, B. (2013). Chemical ecology of nematode-microbe interactions. *Biological Control*, 65(2), 170-175.

DANCIZO Y. TORO RIVADENEIRA

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (2022), con formación en Biología Evolutiva, Biología de la Conservación y Epistemología de las Ciencias y Literatura. Su trabajo se centra en la relación entre ecología, evolución, estética y representación científica. Ha

sido investigador en el Museo Nacional de Ciencias Naturales de Madrid (CSIC) y la Universidad Internacional de la Rioja (UNIR), donde actualmente estudia la intersección entre ecocrítica y poéticas del ecosistema. Además de su producción académica, es autor de libros de poesía, en los que explora la conexión entre naturaleza, tiempo y lenguaje.

LIBERDADE PARA ALÉM DO HUMANO

LIBERTAD MÁS ALLÁ DE LO HUMANO

FREEDOM BEYOND THE HUMAN

Enviado: 12.09.24 Aceptado: 25.02.25

Filipe Smidt Nunes

Mestre e Doutorando em Letras – Escrita Criativa na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS – CAPES/PROEX) – Brasil.

E-mail: filipesmidtunes@gmail.com

Liberdade para além do humano

Filipe Smidt Nunes

No presente ensaio, busca-se – através de referenciais tanto teóricos quanto artísticos – pensar a extensão da liberdade para além do humano, tensionando o olhar hegemônico atual, que parece nos levar ao colapso e ao aniquilamento das formas de vida – presentes e/ou futuras. Assim, com a exposição do *status quo* dominante e dominador, mas também procurando pensar novas formas de olhar para o mundo e como coabitá-lo, pretende-se demonstrar que a liberdade não deve ser entendida como atributo exclusivo dos seres humanos, mas de todos os viventes que compartilham conosco este planeta e da própria Terra. Diante deste quadro, propõe-se não apenas o exame a partir de textos filosóficos, cosmovisões indígenas e quilombolas, mas também canções, literatura em prosa e poemas.

Palavras-chave: Antropoceno, liberdade, animais não humanos, Terra.

En este ensayo buscamos– a través de referentes tanto teóricos como artísticos– pensar en la extensión de la libertad más allá de lo humano, tensionando la visión hegemónica actual, que parece conducirnos al colapso y aniquilación de formas de vida– presentes y/o futuras. Así, al exponer el *status quo* dominante y dominador, pero también al intentar pensar en nuevas formas de mirar el mundo y cómo convivir en él, pretendemos demostrar que la libertad no debe entenderse como un atributo exclusivo de los seres humanos, sino como todos los vivos que comparten este planeta con nosotros y la Tierra misma. Ante esta situación, se propone examinar no sólo textos filosóficos, cosmovisiones indígenas y quilombolas, sino también canciones, literatura en prosa y poemas.

Palabras clave: Antropoceno, libertad, animales no humanos, Tierra.

This essay seeks – through both theoretical and artistic references – to think about the extension of freedom beyond the human, challenging the current hegemonic view, which seems to lead us to the collapse and annihilation of life forms – present and/or future. Thus, by exposing the dominant and dominating *status quo*, but also by seeking to think of new ways of looking at the world and how to cohabit it, we intend to demonstrate that freedom should not be understood as an exclusive attribute of human beings, but of all living beings who share this planet with us and the Earth itself. In view of this framework, we propose not only an examination based on philosophical texts, indigenous and quilombola worldviews, but also songs, prose literature and poems.

Keywords: Anthropocene, freedom, non-human animals, Earth.

Pedro Rubro não era um investigador do comportamento primata,
mas um animal marcado e ferido apresentando-se como testemunha falante
diante de uma plateia de académicos. Não sou um filósofo da mente,
mas um animal que quer mostrar, e ao mesmo tempo não o quer,
perante uma plateia de académicos, uma ferida que oculto sob minhas roupas,
mas que toco a cada palavra que pronuncio.

J.M. Coetzee em *A vida dos animais*

Do fundo do meu coração
Essa aqui vem do meu coração
Do mais profundo canto em meu interior, ô
Pro mundo em decomposição
(Essa aqui também é uma forma de oração)
Escrevo como quem manda cartas de amor
Emicida em Cananéia, Iguape e Ilha Comprida

Não causa qualquer escândalo, no atual estado da sociedade humana, que a vida se compra e se vende. Em caminho firme até o aniquilamento total, algumas perguntas se levantam, inofensivas e, ao mesmo tempo, amedrontadoras frente ao *status quo* dominante e dominador. Algumas delas: de que se trata a liberdade? Quem, entre nós, é livre, afinal?

103

Nesta comercialização, até mesmo, do próprio conceito de liberdade, parece indesejável que a transformação da vida em objeto passa, necessariamente, pelas lógicas de destruição das diferenças:

O processo é sempre o mesmo das lógicas de destruição: a transformação da *diferença* como distinção lógica e evidente por si mesma em *indiferença* moral e antivital, tal como as próprias palavras ‘diferença’ e ‘indiferença’, coloquialmente, já evocam isolada e independentemente de sutilezas analíticas. Trata-se, como é fácil de perceber, do mundo sonhado por M. Friedman, a metafísica do ser humano que só se compreende como *compra e venda contínua de si mesmo* e que não existe – ou é faticamente irrelevante – se não se constituir exatamente dessa forma de escravidão absoluta a essa ideia, à qual, interessantemente, ele denomina ‘liberdade’. (Souza, 2020, p. 134)

Mas, embora o tema da *compra e venda de si mesmo* pelos humanos seja relevante, não é ele que pretendo desenvolver, neste momento. Há séculos, o questionamento sobre o conceito e prática da escravidão passa pela forma como sociedades humanas trataram os outros humanos, desconsiderando por completo a dominação de outras formas de vida.

De início, quero ressaltar que não pretendo adentrar em nenhuma questão quanto às formas distintas que a escravidão humana se colocou no decorrer dos séculos, apenas pontuar que, na raiz da questão, a lógica parece a mesma.

Retornando: o estudo da escravidão, vez após outra, desconsidera formas de dominação outras que não humanas. Neste ponto, é certo, a maioria não discorda ou questiona. Mesmo nas esferas mais progressistas de pensamento, muitas vezes as diferenças entre os humanos se resolvem na semelhança: deve-se respeitar o Outro porque o Outro é humano, ou seja, meu semelhante. Em outras palavras: o Outro é, na verdade, o Mesmo.

Assim, a liberdade seria um bem atingível apenas aos Homens, afinal, livre, mais do que a característica de quem pode dispor sobre si mesmo e não está submetido a outro, carregaria consigo uma noção de autonomia, ou seja, de que não há, na relação estabelecida, dominação de um sobre o outro. Não caberia, portanto, questionar a hipótese de que a liberdade é humana, porque nos acostumamos a entender aquilo que é correlato do nosso intelecto todo-poderoso como *coisa*:

A primeira questão que se coloca parece ser também uma das principais: afinal, *quem é o animal?* Esta questão parece ser imprópria em muitos sentidos, pois nos acostumamos, ao longo dos séculos, a *coisificar* o que estabelecemos como correlato de nosso intelecto todo-poderoso; a pergunta poderia soar, no máximo, como “o que é um animal”. E, não obstante, pretendemos argumentar neste texto em favor de uma radical reordenação axiológica, que estabeleça os animais como *também* depositários de uma estrutura correlacional de alteridade irreduzível à simples simetrização do logos classificador. (Souza, 2016, p. 261)

Coisificar a existência, tornar a vida em objeto, assemelha-se muito ao conceito de escravidão trazido por Ricardo Timm de Souza (2024), em seu recente livro *Filosofia da Escravidão*: “a *objetificação* de um ser vivo que exige o esvaziamento completo de si mesmo ao tornar-se inteiramente ‘para outro’, ou seja, para seu dono e senhor; sua existência é absolutamente dependente da vontade poderosa que o *possui*” (pp. 18-19).

O conceito, em toda sua amplitude, encaixa-se perfeitamente às diversas formas de exploração nas quais os animais não humanos e o mundo natural foram e são submetidos pelo Homem. Ainda, não se afasta muito do que escrevem Luiz Carlos Susin e Gilmar Zampieri:

Em todos os campos a relação com os animais é a mesma relação básica do capitalismo, a saber, relação de propriedade. Nessa relação, o animal é tido como *coisa*. E *coisa*, todos sabem, é *algo* e não *alguém*. Se *coisa* não é *alguém*, então não tem

dignidade própria, e se não tem dignidade própria, não tem valor em si, e o único valor é o seu preço, que é dado por seu proprietário. Essa relação de propriedade afetou profundamente as relações humanas do passado e ainda as afeta, em grande medida, no presente: o escravo, o empregado, o filho, a mulher, todos foram tratados como instrumentos e propriedades, como continuam a ser tratados o boi e os animais em geral. Há um fundo comum, que produz sofrimento e morte. (Susin e Zampieri, 2015, p. 28)

Essa relação básica do capitalismo, a sujeição do Outro à vontade de seu senhor, não costuma ser – no caso dos animais não humanos – tensionada. Coube a alguns poucos refletir sobre esta promessa de felicidade contida na ideia de submissão. Tolstói, inclusive, decidiu questionar o direito de propriedade humano a partir de Kholstomér, um cavalo:

Mas, naquele momento, não houve jeito de entender o que significava me chamarem de propriedade de um homem. As palavras “meu cavalo”, referidas a mim, um cavalo vivo, pareciam-me tão estranhas quanto as palavras “minha terra”, “meu ar”, “minha água”.

No entanto, estas palavras exerciam uma enorme influência sobre mim. Eu não parava de pensar nisso e só muito depois de ter as minhas diversas relações com as pessoas compreendi finalmente o sentido que atribuíam àquelas estranhas palavras. Era o seguinte: os homens não orientam suas vidas por atos, mas por palavras. Eles não gostam tanto da possibilidade de fazer ou não fazer alguma coisa quanto da possibilidade de falar de diferentes objetos utilizando-se de palavras que convencionaram entre si. Dessas, as que mais consideram são “meu” e “minha”, que aplicam a várias coisas, seres e objetos, inclusive à terra, às pessoas e aos cavalos. Convencionaram entre si que, para cada coisa, apenas um deles diria “meu”. E aquele que diz “meu” para o maior número de coisas é considerado o mais feliz, segundo esse jogo. Para quê isso, não sei, mas é assim. (Tolstói, 2003, pp. 74-75)

Não apenas propriedades, mas produtos fabricados, segundo Marguerite Yourcenar:

Essa relativa “normalidade” já não é tão comum entre nós, onde uma pavorosa superprodução (que ao fim também avilta e mata o homem) faz dos animais produtos fabricados em série, que vivem sua pobre e curta existência (é preciso que os granjeiros recuperem seus gastos o mais cedo possível) no insuportável clarão das lâmpadas elétricas, atulhados de hormônios cujos perigos sua carne nos irá transmitir, pondo ovos e “sujando em cima deles” (...), privados, no caso das aves confinadas, até dos bicos e das garras que, nessa horrível vida de pacotes, fariam voltar contra suas companheiras de misérias.

(...) a horrível matéria-prima animal é um produto novo, como a floresta aniquilada que fornece a pasta necessária aos nossos jornais diários e semanários, repletos de anúncios e falsas notícias; como os oceanos em que os

peixes são sacrificados aos petroleiros. Durante milênios, o homem tem considerado o animal como propriedade sua, só que subsistia um certo contato entre ambos. (...)

Modificamos tudo isso: as crianças das cidades jamais viram uma vaca ou uma ovelha; e não podemos amar esses seres dos quais nunca tivemos ocasião de nos aproximar ou que jamais acariciamos. (Yourcenar, 2018, pp. 92-94)

A violência industrial, mecânica, química, hormonal, genética, à qual o homem submete a vida animal, há séculos, foi bem sintetizada por Derrida:

Ninguém mais pode negar seriamente a negação. Ninguém pode negar seriamente e por muito tempo que os homens fazem tudo o que querem para dissimular ou para se dissimular essa crueldade, para organizar em escala mundial o esquecimento ou o desconhecimento dessa violência que alguns poderiam comparar aos piores genocídios (existem também os genocídios animais: o número de espécies em via de desaparecimento por causa do homem é de tirar o fôlego). Da figura do genocídio não se deveria nem abusar nem se desembaraçar rápido demais. Porque ela se complica aqui: o aniquilamento das espécies, de fato, estaria em marcha, porém passaria pela organização e exploração de uma sobrevivência artificial, infernal, virtualmente interminável, em condições que os homens do passado teriam julgado monstruosas, fora de todas as normas supostas da vida própria aos animais assim exterminados na sua sobrevivência ou na sua superpopulação mesmo. Como se, por exemplo, em lugar de jogar um povo nos fornos crematórios e nas câmaras de gás, os médicos ou os geneticistas (por exemplo, nazistas) tivessem decidido organizar por inseminação artificial a superprodução e supergeração de judeus, de ciganos e de homossexuais que, cada vez mais numerosos e mais nutridos, tivessem sido destinados, em número sempre crescente, ao mesmo inferno, o da experimentação genética imposta, o da exterminação pelo gás ou pelo fogo. Nos mesmos abatedouros. Não abusarei da facilidade com a qual poder-se-ia atribuir as evidências que evoco aqui toda sua carga patética. Todo mundo sabe que terríveis e insuportáveis quadros uma pintura realista poderia fazer da violência industrial, mecânica, química, hormonal, genética, à qual o homem submete há dois séculos a vida animal. E o que se tornaram a produção, a criação, o transporte e o abate desses animais. (Derrida, 2002, pp. 52-53)

Embora esta questão apareça sobre muitas e variadas formas, gostaria de tratar de uma menos pensada, a *domesticação*, porque se torna complexa em razão da relação estabelecida entre os humanos e algumas espécies de animais não humanos, de modo que muitas delas não possuem, nem mesmo, capacidade de sobreviverem em seu *habitat* natural. Segundo John Berger:

As pequenas unidades habitadas pelas famílias carecem de variações sazonais e climáticas, espaço e solo. O animal é esterilizado ou vive em clausura sexual, exercita-se muito pouco, é privado do contato com outros animais e nutre-se de

alimento processado. É esta a base material por trás do truísmo de que os animais de estimação acabam parecidos com seus donos ou suas donas. Eles são crias do modo de vida de seus proprietários.

Igualmente importante é o modo como a média dos donos entende seu animal. (As crianças são, por um breve momento, uma exceção.) O animal *complementa* o dono, respondendo a aspectos de seu caráter que de outra maneira permaneceriam incompletos. O dono pode ser, para seu animal, aquilo que não é com ninguém mais. Além disso, o animal pode ser condicionado a reagir como se estivesse consciente disso. O animal de estimação oferece ao dono um espelho que reflete aspectos seus que de outro modo permaneceriam opacos. Mas, como nessa relação a autonomia de ambas as partes se perdeu (o dono se tornou o-homem-especial-que-ele-é-apenas-para-seu-animal, e o animal acabou dependendo dele para as necessidades físicas), o paralelismo entre suas vidas individuais foi destruído. (Berger, 2021, pp. 29-30)

É claro, é possível relacionar-se com os bichos (até mesmo nos meios urbanos) de modos diversos, não como propriedades, mas como sujeitos. Mesmo assim, o peso do modo como estas espécies foram tratadas no decorrer dos séculos, inclusive com modificações genéticas, revela o traço de sujeição, sintoma da visão de domínio humano.

Não se deve desviar do caso de algumas “pet shops” que – alertadas sobre as enchentes ocorridas no Rio Grande do Sul, estado ao sul do Brasil – abandonaram os animais em suas lojas, como mais uma categoria de mercadoria. Mas não apenas isso: uma dessas lojas deu prioridade ao resguardo de computadores, que foram levados até um andar superior, com risco menor de alagamento, do que aos próprios animais, deixados para enfrentar em gaiolas a subida das águas (Villarreal, 2024). Todos os bichos morreram afogados e a quase totalidade da imprensa – não fosse a comoção de muitos com os regates ocorridos – trataria este absurdo somente como prejuízos materiais, como exaustivamente fez com as mortes de bois, porcos, aves, etc.

A literatura, novamente, nos socorre. Mr. Bones, cachorro acostumado a andar pelas estradas com seu melhor amigo, o poeta Willy G. Natal, é obrigado a fazer concessões para ser recebido por uma família que resolve lhe adotar:

Ele se integrou ao ritmo da vida doméstica, habituou-se ao vaivém ao seu redor, entendeu a diferença entre os dias úteis e os fins de semana, o ruído dos ônibus escolar em oposição ao barulho do caminhão de entregas, os cheiros dos animais que viviam no bosque em torno do quintal (...). (Auster, 1999, pp. 119-120)

Entretanto, aos olhos do cão, era muito melhor viver com autonomia, como vivia antes de Willy morrer:

Tudo bem, eles iam voltar. Mr. Bones estava bem seguro disso agora, mas não significa que não preferisse ir com eles. Não que morresse de vontade de ficar engaiolado em um quarto de hotel na Flórida ou de viajar no compartimento de bagagens dos aviões, mas era o princípio geral da coisa que o incomodava. Willy jamais o deixara para trás. Nem uma vez, em nenhuma circunstância, e ele não estava acostumado a esse tipo de tratamento. Talvez tivesse sido mimado, porém, no seu modo de ver, a felicidade canina não se limitava simplesmente a ser querido. A gente também tinha de se sentir necessário. (Auster, 1999, p. 130)

Mimado, para o cão, não era ter brinquedos, um gramado, uma cama confortável. Mimado era *viver com* o Outro. Livre. Mimar, assim, mais do que enchê-lo de “propriedades”, era tratá-lo como um sujeito. É reconhecer, numa relação de carinho, o Outro como sujeito.

Ao final, mesmo com Willy de seus sonhos (ou pesadelos) tentando lhe convencer a voltar aos seus novos tutores para ficar em segurança, o cão – cuja autonomia é recobrada – decide viver livre, seguindo o amigo para “a terra das palavras e das torradeiras transparentes, a terra das rodas de bicicleta e dos desertos ardentes onde cães e homens conversavam de igual para igual” (Auster, 1999, p. 143).

Também é assim a relação de Tereza com a cadela Kariênin, em *A insustentável leveza do ser*:

E mais uma coisa: Tereza aceitou Kariênin tal qual é, não procurou transformá-la para que ficasse semelhante a si própria, aceitou de antemão seu universo de cachorra, não quer lhe confiscar nada, não sente ciúmes de seus desejos secretos. Se a educou, não foi para mudá-la (como um homem quer mudar sua mulher e uma mulher seu homem), mas apenas para lhe ensinar a linguagem elementar que lhes permitisse se compreender e conviver. (Kundera, 2017, p. 318)

Educar não é adestrar. Segundo Antônio Bispo dos Santos adestrar e colonizar são a mesma coisa:

Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta. (Bispo dos Santos, 2023, pp. 11-12)

É possível, portanto, relacionarmo-nos sem colonizar, sem adestrar o Outro, humano ou não. O animal, reduzido a “o que”, à coisa, à propriedade humana, nos alerta – pelo simples fato de estar vivo –, que a forma como tratamos os outros viventes se estende à forma como tratamos uns aos outros. Um sintoma de uma sociedade isolada:

Essa redução do animal, que tem uma história teórica e econômica, é parte do mesmo processo que isolou o homem em unidades de produção e consumo. Nesse período, com efeito, o modo como se tratavam os animais prefigurava como os homens seriam tratados. A perspectiva mecânica da capacidade de trabalho animal foi mais tarde aplicada aos trabalhadores humanos. F. W. Taylor, que desenvolveu estudos a respeito da relação entre tempo e deslocamento, e a gestão “científica” do trabalho industrial (o “taylorismo”) dizia que o trabalho deveria ser tão “estúpido e fleumático” de modo a tornar o operário, “em sua constituição mental, mais semelhante a um boi do que a qualquer outra espécie”. (Berger, 2021, p. 28)

Mas F. W. Taylor estava esquecendo de alguma coisa, bem sabia o boi de Drummond que vê os homens (Andrade, 2012, p. 25). Reduzir o homem (e o boi), isolá-lo em unidades de produção e consumo, é não enxergar o visível, o óbvio. É faltar o atributo essencial, é se deixar levar à crueldade, à tristeza. É – mais que um vazio interior – um olhar vazio exterior:

[...] Têm, talvez,
certa graça melancólica (um minuto) e com isto se fazem
perdoar a agitação incômoda e o translúcido
vazio interior que os torna tão pobres e carecidos
de emitir sons absurdos e agônicos: desejo, amor, ciúme
(que sabemos nós?), sons que se despedaçam e tombam no campo
como pedras aflitas e queimam a erva e a água,
e difícil, depois disto, é ruminarmos nossa verdade. (Andrade, 2012, p. 25)

109

Difícil também é ruminar a verdade dos animais encarcerados em *zoológicos*. Emoldurados em jaulas, marginalizados, vivem em simulacros débeis de seus *habitats*. Perderam não apenas sua vida, seu modo de estar vivo, mas seu território. Artificial é onde vivem, assim como sua existência.

Segundo John Berger (2021): “Por que esses animais não são tudo aquilo que eu esperava?”, perguntam as crianças visitantes, acostumadas aos animais em telas e brinquedos. Não são, afinal não é possível conhecer a vida do Outro, a vida natural dos bichos, em condições tão artificiais (pp. 36-37). Tudo não passa de uma ilusão, “estamos olhando para algo que se tornou completamente marginal, e por mais que nos concentremos, nada será capaz de lhe devolver a centralidade” (p. 38).

O animal sabe do seu confinamento, sabe os limites de sua “liberdade”. A paisagem cenográfica se soma à insensibilização dos viventes à interação entre espécies, a dependência indesejável de seus tratadores. “Aquilo que antes os movia foi substituído pela espera passiva de uma série de intervenções externas.

Suas respostas naturais a eventos que percebiam ao redor se tornaram tão ilusórias quanto as pradarias pintadas nas janelas” (Berger, 2021, p. 39).

Imunizados contra o encontro (Berger, 2021, p. 41), não se percebe – nos animais aprisionados – o seu verdadeiro olhar, senão por acidente. Não conhecemos o Outro senão no presente de sua sobrevivência orgânica, não artificial:

Seria criminoso e estúpido colocar os vaga-lumes sob um projetor acreditando assim melhor observá-los. Assim como não serve de nada estudá-los, previamente mortos, alfinetados sobre uma mesa de entomologista ou observados como coisas muito antigas presas no âmbar há milhões de anos. Para conhecer os vaga-lumes, é preciso observá-los no presente de sua sobrevivência: é preciso vê-los dançar vivos no meio da noite, ainda que esta noite seja varrida por alguns ferozes projetores. Ainda que por pouco tempo. (Didi-Huberman, 2011, p. 52)

O animal está sozinho, e o homem também. Nem nós mesmo nos vemos muito longe dessa realidade. O desenhista Grandville, conhecido por retratar animais vestidos e em situações humanas, encerra seu primeiro volume com a seguinte recomendação (como cita Berger, 2021, p. 34): “Boa noite, querido leitor. Vá para casa, tranque sua jaula direitinho, durma bem e tenha lindo sonhos. Até amanhã”.

Afinal, em um mundo onde tudo é mercadoria “um passo importante na inversão do indivíduo em (auto)objeto de consumo é a totalização de sua possibilidade de autocompreensão, ou seja, o fechamento de possibilidades relacionais com os outros humanos e não-humanos” (Souza, 2024, p. 38). Estamos, nós mesmos, portanto, sofrendo contínua tentativa de isolamento, de imunização contra o encontro. Alguém duvida que, de bom grado e sem qualquer resistência, nos trancamos em jaulas de paredes coloridas, nos cercamos de plantas em vasos plásticos, trazemos para perto algumas espécies de animais não humanos, apenas para ser mais fácil mantermos a ilusão de que vivemos uma “vida natural”?

Mais uma vez, o que fazemos aos animais é o que fazemos a nós mesmos. Nada está dissociado. “Uma civilização que cada vez mais se distancia do real tende a fazer cada vez mais vítimas, inclusive a si própria” (Yourcenar, 2018, p. 94), nos alerta Marguerite Yourcenar.

“Não farás os animais sofrerem, ou tudo farás para que sofram o menos possível. Eles têm seus direitos e sua dignidade como tu mesmo” é sem dúvida uma admoestação bastante modesta; no estado atual dos espíritos, ela é, aí de nós, quase subversiva. Sejam subversivos. Revoltemo-nos contra a ignorância, a

indiferença, a crueldade, que aliás se voltam tão frequentemente contra o homem depois de se terem exercido à grande sobre os animais. Lembremo-nos, pois é necessário estarmos sempre nos chamando a atenção, que haveria menos crianças mártires se tivesse havido menos animais torturados; menos vagões lacrados para a morte as vítimas de uma ditadura qualquer, se não tivéssemos nos acostumado com os furgões em que os animais agonizam sem alimentação e sem água a caminho dos matadouros; menos caça humana teria sido abatida a tiros se o gosto de matar não fosse o apanágio dos caçadores. E, na humildade medida do possível, mudemos (quer dizer, melhoremos se possível) a vida. (Yourcenar, 2018, p. 97)

A revolta, infelizmente, ainda é tímida. A decorrência lógica de tudo se tornar mercadoria é o Homem se tornar o *dono* do mundo, justificada, inclusive, pela interpretação equivocada da ordem bíblica para *dominar* os peixes, as aves, os animais domésticos, as feras e os répteis, além de *submeter* ou *sujeitar* a Terra (Gn 1, 26-28). Dominar, submeter e sujeitar são impositivos de propriedade e não de proteção/relação. Ao invés de guardiões, tornamo-nos proprietários.

Mas não é essa a cosmovisão de todos. Muitos povos originários não apenas se relacionam com os animais como antepassados, mas, também, com outros sujeitos do mundo natural. Para os Krenak, o rio Doce, chamado por eles de Watu, é uma pessoa, seu avô (Krenak, 2020, p. 40):

(...) excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver – pelo menos as que fomos animados a pensar como possíveis, em que havia corresponsabilidade com os lugares onde vivemos e o respeito pelo direito à vida dos seres, e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como *uma* humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres. Essa humanidade que não reconhece que aquele rio que está em coma é também o nosso avô, que a montanha explorada em algum lugar da África ou da América do Sul e transformada em mercadoria em algum outro lugar é também o avô, a avó, a mãe, o irmão de alguma constelação de seres que querem continuar compartilhando a vida nesta casa comum que chamamos Terra.

(...) Quando nós falamos que o nosso rio é sagrado, as pessoas dizem: “Isso é algum folclore deles”; quando dizemos que a montanha está mostrando que vai chover e que esse dia vai ser um dia próspero, um dia bom, eles dizem: “Não, uma montanha não fala nada”.

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ele está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente graduação são chamados índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos. (Krenak, 2020, pp. 47-50)

Também, Antônio Bispo dos Santos (2023) ensina que “na cidade grande, contudo, só tem valor o que vira mercadoria” (p. 24). Já passou do tempo de abandonarmos a visão de uma Natureza passiva para um ambiente relacional:

Essa [Gaia], teorizada por diversos autores e autoras (...), é revisitada pelo filósofo francês [Latour] na condição de *anti-terra*, ou a figura de resistência crítica ao projeto de Terra aventado pela modernidade: o de um gigantesco corpo inerte, que sofre acidentes involuntários em escalas geológicas, cuja temporalidade e cujo temperamento estão ontologicamente separados dos humanos. Gaia, por sua vez, é um complexo móvel que envolve diversos organismos e ambientes em interação, um ser ativo que fornece múltiplas condições de existência. Em oposição à natureza dos pensadores modernos, que seria uma essência muda, paisagem ao fundo ou mero recurso para a prosperidade da civilização, Gaia é um sistema complexo agindo em cooperação, e por isso exige atenção e cuidado. (Petrucci, 2024, p. 27)

A Terra é viva, é relação, e não propriedade ou mercadoria. Mas, de fato, parece que Deus tirou férias (Emicida, 2024), como bem canta Emicida, em *Acabou, mas tem...*:

Remete a um roteiro medonho
O leste desse continente
A peste é só mero detalhe
O que aqui não é doente?
De carta-branca vão demônios
Dão ombro a vidas inocentes
E dor nenhuma para o baile
Quem mata rio vai salvar gente?
O rico mira Marte, acerta a morte
Estanca a arte, seca o pote todo
Passa a boiada, passa o rodo
Deixa só o nojo, esgoto, lodo
Choveu água suja no coração do Brasil
Todo mundo viu
Ficou noite três da tarde, tio
E a vida seguiu normal
Belisque o seu próprio braço e pergunte-se
Se você ainda é capaz de sentir algo. (Emicida, 2024)

Outras perguntas inofensivas e amedrontadoras ao *status quo* dominante e dominador: quem mata rio vai salvar gente? Você ainda é capaz de sentir algo?

Aqui, faça meu convite: que – inspirados nos cães – busquemos os ossos enterrados para encontrarmos a história escondida, como o cemitério dos Pretos Novos, em Valongo no Rio de Janeiro, retrato da triste e inaceitável história

escravocrata brasileira. Que – como nos recomenda Grandville – possamos voltar para casa, com a consciência (*co-ciência*) de que também estamos em jaulas artificiais criadas para nos manter não apenas seguros, mas também separados e, muitas vezes, inofensivos.

John Berger, ao escrever sobre as fotografias de Pentti Sammallahti, reconhece os cachorros como os *experts* naturais da fronteira entre os interstícios, porque sintonizados com a ordem humana, mas – ao mesmo tempo – com as outras ordens visíveis. Questiona, inclusive, se não foram os cães que levaram o artista até aqueles instantes e lugares escolhidos para as fotografias, já que:

Em cada uma delas, a ordem humana, ainda à vista, deixou de ser central, e escapa. Os interstícios se abriram.

O resultado é perturbador: há mais solidão, mais dor, mais desamparo. E ao mesmo tempo há uma expectativa que eu não experimentava desde a infância, quando falava com os cachorros, ouvia seus segredos e os guardava comigo. (Berger, 2021, p. 16)

As crianças, citadas tantas vezes neste ensaio, também podem nos aproximar destas ordens. “Crianças têm os céus no alcance das mãos”, canta Emicida (2020), mais uma vez.

Parece que devemos ouvir Maya Angelou, escritora de *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola*, no fim das contas: “a verdade é que nenhum de nós pode ser livre até que todos sejam livres”.

E não apenas os animais. A antropóloga Angeles Arrien, ao elencar uma divisão geopolítica do mundo no século XX, separa o Primeiro Mundo, países industrializados da América do Norte e Europa Ocidental, o Segundo Mundo, bloco das nações socialistas, enquanto os países em desenvolvimento fariam parte do chamado Terceiro Mundo. Por fim, um mundo menos conhecido, o Quarto Mundo, constituído dos povos indígenas despojados do direito ao próprio território.

A diferença entre os mundos, segundo a antropóloga, seria: “O Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos acreditam que ‘a terra pertence ao povo’. O Quarto Mundo acredita que ‘o povo pertence à terra’” (Arrien, 1997, p. 21).

Esta ideia não se distancia da canção Principia, de Emicida (2019), no verso “enquanto a Terra não for livre, eu também não sou”.

É claro, para a maioria estas questões sequer existem. Não é conversa de rua, não estampa manchetes de jornais, é preciso que se “reconheça sério que o

mal foi sagaz, como um bom cemitério tudo está em paz”, como canta Emicida (2019), em Paisagem.

A lógica dominadora, violenta e invisível, segue tocando a música enquanto todos dançam. E os legisladores não são artistas, como Marguerite Yourcenar, ditando quais leis devemos cumprir. Estamos cada vez mais longe em termos de subversão:

Cidades são aldeias mortas, desafio *nonsense*
Competição em vão, que ninguém vence
Pense num formigueiro, vai mal
Quando pessoas viram coisas, cabeças viram degraus
No pé que as coisas vão, jão, doideira
Daqui a pouco resta madeira nem pro caixão
Era neblina, hoje é poluição
Asfalto quente queima os pé no chão
Carros em profusão, confusão
Água em escassez, bem na nossa vez
Assim não resta nem as barata (é memo)
Injustos fazem leis e o que resta procês?
Escolher qual veneno te mata. (Emicida, 2015)

Mas, talvez, se aprendermos com as crianças e com os bichos a sermos mestres das margens entre a ordem humana e outras ordens visíveis, se aprendermos a usar nossas mãos para alcançar o céu e mantermos o olfato sempre atento à necessidade de cavarmos mais a fundo, exumarmos os ossos em busca do que pretendem nos ocultar, talvez possamos abalar a estrutura artificial que nos mantém afastados:

Será que o Sol sai prum voo melhor?
Eu vou esperar
Talvez na primavera
O céu clareia, vem calor, vê só
O que sobrou de nós e o que já era
Em colapso o planeta gira
Tanta mentira aumenta a ira de quem sofre mudo
A página vira, o são delira
Então a gente pira e, no meio disso tudo, tamo tipo
Passarinhos soltos a voar, dispostos a achar um ninho
Nem que seja no peito um do outro
Passarinhos soltos a voar, dispostos a achar um ninho
Nem que seja no peito um do outro. (Emicida, 2015)

Nossa ancestralidade e nosso futuro dependem disso.

Agora me despeço, revelei a “ferida que oculto sob minhas roupas, mas que toco a cada palavra que pronuncio” (Coetzee, 2002, pp. 32-33), revelei o que trago em meu coração, enquanto assisto ao mundo se decompondo pela janela. Estas palavras, esta relação que eu mantive com elas, é um rezo que faço para que possamos construir dias melhores.

“Eminentes senhores da Academia” (Kafka, 1997, p. 59), me despeço. Voltarei para minha jaula, com outros animais e plantas que me fazem companhia, tentando manter acesa a esperança viva das sobrevivências. Afinal, “quem pode declarar a morte das sobrevivências?” (Didi-Huberman, 2011, p. 64).

Despenco deste voo, cansado, machucado, cheio de dúvidas e pensamentos, acanhado em meio aos meus livros e discos, completamente inofensivo (Emicida, 2015). Até o próximo encontro com Outros, em cujo olhar e peito descubro não apenas um ninho para descansar e recobrar as energias, mas também força para seguir em frente.

Bibliografia

- Andrade, C. D. de (2012). *Claro enigma*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Angelou, M. (2018). *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola*. Trad. R. Winarski. Bauru, SP: Astral Cultural.
- Arrien, A. (1997). *O Caminho Quádruplo: trilhando os caminhos do guerreiro, do mestre, do curador e do visionário*. Trad. E. C. Heller. São Paulo: Ágora.
- Auster, P. (1999). *Timbuktu*. Trad. R. Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras.
- Berger, J. (2021). *Por que olhar para os animais?* Trad. P. P. Pimenta. São Paulo: Fósforo.
- Bispo dos Santos, A. (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA.
- Coetzee, J.M (2002). *A vida dos animais*. Trad. J. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras.
- Derrida, J. (2002). *O animal que logo sou (A seguir)*. Trad. F. Landa. São Paulo: Editora UNESP.
- Didi-Huberman, G. (2011). *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Trad. V. Casa Nova e M. Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Emicida. (2024). *Acabou, mas tem...* (single). São Paulo: Laboratório Fantasma.
- Emicida. (2019). *Cananéia, Iguape e Ilha Comprida*. Em *AmarElo*. São Paulo:

Laboratório Fantasma.

Emicida. (2020). *É tudo pra ontem (single)*. São Paulo: Laboratório Fantasma.

Emicida. (2015). *Passarinhos*. Em *Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa...* São Paulo: Laboratório Fantasma.

Emicida. (2019). *Paisagem*. Em *AmarElo*. São Paulo: Laboratório Fantasma.

Emicida. (2019). *Principia*. Em *AmarElo*. São Paulo: Laboratório Fantasma.

Joy, M. (2014). *Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas: uma introdução ao carnismo*. Trad. M. Molina. São Paulo: Cultrix.

Kafka, F. (1997). *Um médico rural*. Trad. M. Carone. São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak, A. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Kundera, M. (2017). *A insustentável leveza do ser*. Trad. T. Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras.

Petrucchi, M. (2024). *O Antropoceno: da crise climática à crise do pensamento*. Porto Alegre: Editora Contratempo.

Susin, L. C. Zampieri, G. (2015). *A vida dos outros: ética e teologia da libertação animal*. São Paulo, Paulinas.

Souza, R. T. de (2020). *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre, RS: Zouk.

Souza, R. T. de (2016). *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul, RS: EducS.

Souza, R. T. de (2024). *Filosofia da Escravidão*. Porto Alegre, RS: Zouk.

Tolstói, L. (2003). *O diabo e outras histórias*. Trad. B. Morabito, B. Ricci, M. Pinto, A. Pinto Pacheco. São Paulo: Cosac & Naify.

Villarroel, R. (24 de maio de 2024). RS: petshop deixou animais morrerem no subsolo e salvou computadores, diz delegada. CNN. Recuperado de: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/rs-petshop-deixou-animais-morrerem-no-subsolo-e-salvou-computadores-diz-delegada/>

Yourcenar, M. (2018). *O tempo, esse grande escultor*. Trad. I. Barroso. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FILIPPE SMIDT NUNES

Graduado em Direito pela PUCRS, mestre em Letras - Escrita Criativa - pela PUCRS, e doutorando em Letras - Escrita Criativa – também pela

Liberdade para além do humano

Filipe Smidt Nunes

PUCRS. Estuda e pesquisa as interfaces entre literatura, estudos animais e ambientais, publicando contos e ensaios sobre o tema.

**O QUE NÃO RESTA DO HOMEM:
TESTEMUNHOS DA MORTE EM “ANIMAIS”
DE MICHEL LAUB**

**LO QUE NO QUEDA DEL HOMBRE:
TESTIMONIOS DE MUERTE EN “ANIMAIS”
DE MICHEL LAUB**

**WHAT DOES NOT REMAINS OF MAN:
TESTIMONIES OF DEATH IN “ANIMAIS”
BY MICHEL LAUB**

Enviado: 14.07.24 Aceptado: 03.02.25

Ana Beatriz Santos Oliveira

Mestranda em Filosofia. Universidade Federal de São Paulo (Brasil). Bolsista FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), processo nº 2023/07239-0.
Email: absoliveira@unifesp.br

O que não resta do homem

Ana Beatriz Santos Oliveira

A partir da noção de testemunho, que será tomada em vista de sua constituição enquanto *qualidade perspectiva* – dada a condição de participante e espectador da catástrofe –, o presente artigo tem por objetivo analisar quais os aspectos constitutivos da narração da morte no conto "*Animais*", de Michel Laub. Uma vez associados humanos e animais através da morte enquanto fato comum a ambos, levantaremos algumas considerações sobre a literatura de testemunho analisada por Agamben e a animalidade na figura do "muçulmano", bem como a cisão *bios* e *zôe* conforme a elaboração do conceito de *vida nua*, isto a fim de verificar de que maneira e em que medida o testemunho da morte contido no conto de Laub se revela, ou não, associado ao testemunho das catástrofes sócio-históricas e coletivas.

Palavras-chave: Michel Laub, testemunho, vida nua, zooliteratura.

A partir de la noción de testimonio, que será trabajada en vista de su constitución como cualidad perspectiva –dada la condición de partícipe y espectador de la catástrofe–, este artículo pretende analizar qué aspectos constituyen la narración de la muerte en el cuento "*Animais*", de Michel Laub. Una vez que humanos y animales se asocian a través de la muerte como un hecho común a ambos, plantearemos algunas consideraciones sobre la literatura testimonial analizada por Agamben y la animalidad en la figura del "musulmán", así como la división entre *bios* y *zôe* según la elaboración del concepto de *vida desnuda*, esto con el fin de verificar cómo y en qué medida el testimonio de muerte contenido en el relato de Laub se revela, o no, asociado al testimonio de catástrofes sociohistóricas y colectivas

Palabras clave: Michel Laub, testimonio, nuda vida, zooliteratura.

119

Based on the notion of testimony, which will be a concept thought as a matter of perspective quality – given the condition of participant and spectator of the catastrophe –, this essay aims to analyze which aspects constitute the narration of death in the short story "*Animals*", by Michel Laub. Once humans and animals are associated through death as a common fact to both, we will raise some considerations about the testimonial literature analyzed by Agamben and the animal aspects in the figure of the "Muslim", as well as the *bios* and *zôe* split according to the elaboration of the concept of *bare life*, in order to verify how and to what extent the testimony of death contained in Laub's story is, or is not, associated with the testimony of socio-historical and collective catastrophes.

Keywords: Michel Laub, testimony, bare life, zooliterature.

1. *Testis e superstes na fronteira com o outro*

Ainda que se conheça o aspecto autoficcional nas obras de Laub, sobretudo do conto em questão (haja visto a verossimilhança entre “Animais” e episódios da vida do autor como, por exemplo, a morte de um de seus amigos, já trabalhada anteriormente no romance *Longe da água*), o que haverá de nos interessar diz menos respeito às possibilidades (ou não) de representação do “real” em relação a uma dimensão ética acerca do ato de criação, privilegiando, por outro lado, os efeitos de uma *impressão de verdade* suscitada por uma forma narrativa em primeira pessoa que narra um acontecimento assumindo o ponto de vista daquele que testemunha a morte do outro, dando conta da criação de um lugar meta-reflexivo¹ entre a imaginação estética e a memória do real através de um ponto de vista externo aos corpos afligidos. Se não se pode elencar o conto de Laub como literatura de testemunho isso se dá devido ao seu descompromisso com uma narração que se pretende fidedigna, bem como um distanciamento temático, uma vez que a “catástrofe” testemunhada não é aquela de natureza sócio-histórica e coletiva, mas sim os acontecimentos da esfera pessoal e privada das relações do autor que, por sua vez, têm como pano de fundo a migração do pai, para o Brasil, e do avô, para Israel, em 1937, no contexto de uma catástrofe em curso na Alemanha, constituindo um dos distanciamentos, dentre outros, capturados pela narração.

120

Se o testemunhar de um evento traumático numa narração que se dá num tempo a posteriori do evento em questão permite a relação de associação da literatura de testemunho (enquanto gênero literário) à autoficção de Laub, por outro lado ela se distancia pela abertura à ficcionalização – embora elementos autobiográficos a constituam.

O testemunho é, via de regra, fruto de uma contemplação: a testemunha é sempre testemunha *ocular*. Testemunha-se sempre um *evento*. A palavra alemã para evento é justamente *Ereignis* (que vem de *ir-ougen*, sendo que *ouga* quer dizer olho) que, etimologicamente, significa “pôr diante dos olhos, mostrar. (Seligmann-Silva, 2000, p. 82-83)

¹ “A cena do testemunho, se o testemunho de fato acontece, é sempre e paradoxalmente externa e interna ao evento narrado. Interna porque em certo sentido não existe um “depois” absoluto da cena traumática, já que esta justamente é caracterizada por uma perenidade insuperável. Por outro lado, o testemunho é externo àquela cena traumática na medida em que ele cria um local meta-reflexivo.” (Seligmann-Silva, 2008, p. 80)

Em detrimento da factibilidade dos acontecimentos narrados no conto, o que haverá de nos interessar é a *qualidade perspectiva* do personagem-narrador que remonta a uma posição que o qualifica enquanto testemunha da morte de homens (dentre os quais parentes, amigos e conhecidos) e animais de estimação, e quando o evento se dá em sua ausência, o personagem narrador é aquele que se vale do momento crucial em que alguém testemunha a morte de outrem, como no caso do relato e reação do pai e empregada na ocasião da morte do cachorro Champion, quando atacado pelo Dobermann do vizinho. Cabe perguntar, então, quais os efeitos produzidos se se relata o testemunhar da morte de homens e animais conforme uma composição artificial. Quer dizer, qual a produção de sentido conferida pela reorganização e associação cadenciada de eventos (ou a concatenação e organização das memórias do que aqui se quer chamar de catástrofe) segundo critérios internos ao próprio texto?

Aqui a pergunta que se volta ao caráter indiscriminatório do modo de narração adotado para seres distintos tem como pano de fundo a noção comum acerca de uma separação (ocidental) entre natureza e cultura, uma dimensão política sem a qual a pergunta talvez não funcionasse. Se alheios à ingenuidade que pressuporia de pronto a “equidade” entre a morte de Champignon e a morte do pai do narrador-personagem, somos levados, então, a considerar o contexto prévio: a diferença que se justifica numa hierarquia das espécies, fundada no antropocentrismo, e o lugar, por muitas vezes subalterno, do animal na cultura. Aqui faço menção não apenas às definições correntes de *animal* conforme uma concepção depreciativa e o conceito de animal que se constituiu em antonímia aos “próprio do homem”², mas também aos *usos* do animal nos objetos de cultura e a maneira com a qual este passa a tensionar os limites do cultural e operar como

² “[...] a definição de animal tende a não incorporar o homem e, quando se relaciona ao universo humano, o faz com propósitos depreciativos. Nesse sentido, assume seu papel constitutivo de uma concepção negativa e antropocêntrica do mundo zoo. Trata-se, aí, de uma negatividade que se justifica não apenas pela marginalização dos seres não humanos na hierarquia dos vivos, como também pela demarcação dos chamados “próprios do homem”, ou seja, faculdades, habilidade e qualidades consideradas exclusivas da espécie humana e negadas aos demais seres vivos: pensamento, linguagem, sentimentos, habilidades cognitivas e artísticas, cultura, enfim, capacidade de ter saberes e um ponto de vista próprio sobre o mundo” (Maciel, 2023, p. 17)

um signo político a partir de determinado momento na história da literatura³ – não mais como ferramenta para um discurso moral, como outrora nas fábulas, mas também ausente à mera metáfora.

Se a arte e, particularmente, a literatura, se abrem como um lugar no qual a relação dos humanos com os animais adquire um grau elevado de intensidade – pensemos, por exemplo, no que diz Massumi sobre a animalidade da linguagem –, então pode ser interessante perscrutar o que dizem alguns escritores que vão mais frontalmente ao encontro dos animais. Se um povo menor pode ser invocado pela escrita, em um agenciamento coletivo de enunciação, também é possível que os discursos não humanos sejam trazidos ao centro da política por meio da literatura (Fausto, 2020, p. 207)

Ora, pensar o “discurso não-humano” numa obra como o conto de Laub não implicará averiguar a existência ou ausência da elaboração do discurso de Champignon ou qualquer fruto de alguma forma de antropomorfização. Não se trata, necessariamente, de uma literatura que fale por meio de uma língua outra criada para dar conta do ponto de vista previamente não ocupado – linguagem quem sabe passível de um estudo “therolinguístico”⁴ como especulativamente

³ Segundo Giorgi, “Os usos do animal na cultura, e os modos como o animal desafia os limites do cultural, são modos de refletir e de responder a essa instabilidade epistemológica e conceitual (e sempre política) [da margem ou fronteira móvel que separa o humano e não humano, pessoa e não pessoa] em torno desse *bios* que se converteu em matéria de intervenção e de dominação e na instância de novas subjetivações. onde o *bios* não responde a um mero programa biológico ou natural, ali o animal se torna um umbral de exploração crítica e interrogação estética” (Giorgi, 2016, p. 19)

³ A filósofa Vinciane Despret retoma em sua literatura a utilização do termo com a seguinte definição: “[...] termo derivado do grego *thèr* (θήρ), “animal selvagem, fera”. Designa o ramo da linguística voltado ao estudo e à tradução das produções escritas por animais (e posteriormente pelas plantas), seja sob a forma literária do romance, da poesia, da epopeia, do panfleto ou ainda dos arquivos. Com a exploração por essa ciência do mundo dito selvagem, identificamos aos poucos outras formas expressivas, que transbordam as categorias literárias humanas (e remetem então a outro campo de especialização, ligado às ciências cosmo-fônicas e paralinguísticas).” (Despret, 2022, p. 10-11)

Ali onde o *bios* não responde a um mero programa biológico ou natural, ali o animal se torna um umbral de exploração crítica e interrogação estética” (Giorgi, 2016, p. 19)

⁴ A filósofa Vinciane Despret retoma em sua literatura a utilização do termo com a seguinte definição: “[...] termo derivado do grego *thèr* (θήρ), “animal selvagem, fera”. Designa o ramo da linguística voltado ao estudo e à tradução das produções escritas por animais (e posteriormente pelas plantas), seja sob a forma literária do romance, da poesia, da epopeia, do panfleto ou ainda dos arquivos. Com a exploração por essa ciência do mundo dito selvagem, identificamos aos poucos outras formas expressivas, que transbordam as categorias literárias humanas (e remetem

proposto por Ursula K. Le Guin em sua ficção. Diferente de obras nas quais se pretende operar a adoção de uma perspectiva outra como um artifício para fazer ver/ouvir a voz ou o ponto de vista animal – frequentemente lidas a partir de uma noção de devir como alteridade praticada através das construções literárias –, o texto de Laub não se alça à redução das distâncias entre a perspectiva humana e não-humana através de uma operação de aproximação que tenderia a perscrutar esse outro animal que morre a partir dele mesmo (ou do próprio humano enquanto outro), isto é, a partir da linguagem especulada desse outro, pois que a prerrogativa daquele que testemunha a morte de outrem é justamente a sua qualidade, mesmo que relativa, de espectador, onde pode-se identificar, portanto, a diferença possível entre *testis* (sendo este o testemunho produzido por um terceiro no processo) e *superstes* (compreendendo aquele que “atravessou uma provação”)⁵.

Esse testemunho constituído na “encenação de um trabalho da memória” (Seligmann-Silva, 2003, p. 377) existirá fora do lugar de uma atividade especulativa, de uma performance de linguagem capaz de artificializar uma condição de *superstes*, ou seja, o testemunho que lida com a condição de ser ausente ao infortúnio que se quer testemunhar é constituído pelas lacunas de uma experiência passada de morte(s) nunca vivida(s):

Há também outra lacuna em todo testemunho: as testemunhas são, por definição, sobreviventes e, portanto, todos, em alguma medida, desfrutam de um privilégio... Ninguém narrou o destino do prisioneiro comum, pois, para ele, não era materialmente possível sobreviver... [...] Os que não viveram aquela experiência nunca saberão o que ela foi; os que a viveram nunca o dirão; realmente não, não até o fundo. O passado pertence aos mortos... (Levi apud. Agamben, 2008, p. 42)

Nesse sentido, pode-se dizer que, ao menos no conto em questão, a ignorância acerca das afecções na (iminência da) morte é condição do narrador-

então a outro campo de especialização, ligado às ciências cosmo-fônicas e paralinguísticas.” (Despret, 2022, p. 10-11)

⁵ “Em latim, há dois termos para representar a testemunha. O primeiro, *testis*, de que deriva o nosso termo testemunha, significa etimologicamente aquele que se põe como terceiro (**terstis*) em um processo ou em um litígio entre dois contendores. O segundo, *superstes*, indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso” (Agamben, 2008, p. 27)

personagem que testemunha, na qualidade de terceiro no processo, a provação (no caso do conto as doenças, a ferida, acidentes ao acaso, homicídios etc) daquele que padece e que, portanto, não produz um discurso a despeito de si e da própria morte, mas torna-se o espectador da morte do outro e instaura o espaço vazio ou a “zona imprevista” do intestemunhável⁶. Interessa pensar que essa tarefa, assumida pelo narrador, se faz sem que se uniformize a relação de diferença entre espécies que morrem, mas mostra a experiência da morte enquanto afeto interestespecífico apesar das especificidades que outrora serviram de argumento para a inviabilização da sua associação [do não humano] ao conceito de morte, sendo subentendido como experiência exclusivamente humana, como lembra Maria Esther Maciel:

Heidegger, aliás, chegou a associar – em *A essência da linguagem* (1958) – a incapacidade do animal de falar à incapacidade do animal de morrer. Na concepção heideggeriana, como elucida Jacques Derrida na entrevista “Eating Well, or the Calculation of the Subject”, concedida a Jean-Luc Nancy, o animal não pode morrer porque ele, num sentido estrito, nem existe, ou seja, não questiona, não compreende, não faz uso da linguagem e, portanto, nada sabe do começo ou do fim. A morte, nesse caso, é vista como uma experiência reservada aos humanos, sob a alegação de que os animais não a experimentam *como tal* (Derrida, 1995, p. 277-9). (Maciel, 2023, p. 78)

124

Pode-se dizer que a pressuposição de uma “inexistência” do animal em função dessa ausência de uma linguagem (própria dos humanos) é descartada não apenas pelo mero relato da morte dos animais, mas pelas sugestões contidas na própria construção do texto (a sua forma), uma vez revelando aí a indiscriminação em face da cisão dicotômica humano/animal, ao passo que encontram-se ambos, apesar de mantidas as suas diferenças constitutivas, sob a categoria única, mas ainda assim múltipla (podendo ser sinalizada, portanto, conforme atribuído o plural ao substantivo) que dá título ao conto.

2. Diferença e indiscernibilidade

Poderíamos dizer que o exercício narrativo de Laub se efetua ao modo de um “atletismo” da memória, ora alongando as distâncias temporais dos acontecimentos em relação ao presente da narração e ora diminuindo, de forma

⁶ “Quem assume para si o ônus de testemunhar por eles, sabe que deve testemunhar pela impossibilidade de testemunhar. Isso, porém, altera de modo definitivo o valor do testemunho, obrigando a buscar o sentido em uma zona imprevista.” (Agamben, 2008, p. 43)

a intercalar eventos distintos num ir e vir temporal que possibilita a associação entre as mortes testemunhadas em diferentes períodos da vida do narrador-personagem. Esse exercício é a estratégia estética responsável por criar fragmentos através de um movimento que não se compromete à fixação de um evento único como que de maneira cumulativa e crescente – seguido de outro evento único e assim por diante –, mas dá conta de uma (re)composição, sempre parcial, do que se supõe um passado resgatado, onde a possibilidade de indiscernir as espécies se encontra reduzida apenas a uma única condição para a narração, que é a possibilidade de sujeição de ambos à morte, a condição de viventes ou de *animais*. Na condição única se encontra a possibilidade de associá-los segundo esse critério e a despeito do tempo ou da espécie.

Se a forma da narrativa se vale em algum aspecto da posição-perspectiva daquele que testemunha um outro que padece, é preciso considerar que nunca se trata, em nenhum dos casos de morte que compõem o conto, de uma narração que se realiza de forma integral⁷. A desordenação cronológica no encadeamento dos eventos, mas sobretudo os fragmentos, sempre enumerados, dos quais se constitui o texto de Laub, remontam não apenas à impossibilidade de narrar da testemunha, como também revelam, no encadeamento das mortes, a inoperação de um critério distintivo de espécie como que traduzido pela forma do texto, haja visto que provoca a associação desses diferentes eventos, acerca de diferentes

⁷ A desordenação cronológica no encadeamento dos eventos permite, também, um enlace da forma do conto àquela da livre associação própria ao discurso que cabe ao processo de análise. Apesar de não se tratar de um *verso* livre, essa estética do fragmento torna possível estabelecer alguma relação dessa “flexibilidade” narrativa da composição artístico-literária com o trabalho clínico, relações já pensadas por Shoshana Felman a partir de Mallarmé e que aqui poderíamos tentar transpor a uma análise do conto: “Portanto, Mallarmé persegue o acidente do *verso livre*, da mesma forma como Freud persegue, depois de um acidente do sonho, os caminhos da associação livre. Tanto o *verso livre*, como a associação livre, submetem-se ao processo de fragmentação - de quebra, de ruptura e de deslocamento - do sonho, do verso, da linguagem, da unidade aparente, mas enganosa, da sintaxe e do sentido. A passagem por esta fragmentação é a passagem por uma obscuridade radical”. (Felman, 2008, p. 35-36). Essa “passagem por uma obscuridade” implica uma disposição daquele que testemunha (seja na criação literária, seja na experiência psicanalítica) em persegui-la através da fragmentação. No entanto, se na análise tem-se um terapeuta que sustenta, ou não, esse caos, na criação literária é a própria obra o seu meio de realização, de forma que “A imaginação apresenta-se a ele como o meio para enfrentar a crise do testemunho. [...] A imaginação é chamada como arma que deve vir em auxílio do simbólico para enfrentar o buraco negro do real do trauma. O trauma encontra na imaginação um meio para sua narração. A literatura é chamada diante do trauma para prestar-lhe serviço.” (Seligmann-Silva, 2008, p. 70)

espécies, de maneira a revelá-las entremeadas entre si através dos mesmos artifícios e em função de um fato comum a ambos.

Ao passo que se vale das associações propostas conforme o encadeamento das memórias, a diferença das espécies (ou operação de uma categorização distintiva segundo a espécie) não é tomada como um critério para uma aceção formal, de maneira que o conto toma o caminho contrário, o da indistinção, através do embaralhamento dos eventos conforme o fundo de identificação aquém da espécie e de acordo com sua sujeição à morte. Se se constata uma semelhança ou possibilidade de associação (ou indiscernibilidade) para além dessa já manifesta no encadeamento de mortes distintas, é na iminência da morte que a comparação se explicita:

O dobermann arrancou metade do focinho, e a empregada viu o corpo como que pendurado, o osso do maxilar aparecendo. *Os primeiros socorros a um cachorro são iguais aos aplicados a uma pessoa*, você o segura na posição horizontal, cuida para não haver obstrução da boca e pressiona a ferida para não formar um coágulo. Champion estava quieto quando foi posto no carro, enrolado numa toalha de sangue, e na clínica o veterinário mediu o pulso e a temperatura das patas, e olhou a cor das gengivas, e então disse ao meu pai que não havia jeito e que o melhor era dar a injeção letal. (Laub, 2012, p. 15)

A questão axial do conto foge a uma tentativa de capturar a especificidade de um evento único, como já dito. No entanto, é preciso considerar que ainda que não sobrevenha como objeto de escrutínio do narrador, as implicações de um contexto de guerra, essa que teria sido experienciada pelo pai e o avô⁸, se apresentará como um resquício para a construção das tensões nas relações *alter* sobre as quais se constitui o conto, tornando-se um ponto de ancoragem para uma observação acerca das relações produzidas – frequentemente sob uma lógica de dominação – entre diferentes entes que, apesar disso, se mostram associados pela partilha do que chamamos de “fato comum” e que trataremos adiante.

⁸ “Meu pai veio da Alemanha por causa do nazismo, em 1937, aos seis anos, junto com a mãe. Meu avô migrou com a filha mais velha para Israel. Meu pai só foi ver a irmã em 1970, e meu avô ele nunca mais viu porque nessa viagem, e ele foi porque meu avô estava no hospital, com câncer no último estágio, nessa viagem meu avô se recusou a recebê-lo. Meu avô considerava meu pai uma página virada. A razão é que meu pai, ainda criança, não teria respondido as cartas que meu avô mandou para o Brasil. Meu pai só me contou isso em 2007, eu já morando em São Paulo, numa conversa de dois minutos enquanto esperávamos um táxi na Alameda Itu.” (Laub, 2012, p. 10)

É verdade que retratar períodos de guerra e regimes totalitários através da figura dos animais não é artifício inédito nas artes e na literatura, como já verificado, por exemplo, em *Maus - a história de um sobrevivente, em que as relações de diferença são suscitadas através da sinalização imagética de uma divergência entre espécies* – na obra em questões nazistas são representados como gatos e judeus como ratos. A imagem do que se considera uma praga urbana é, também, um resgate da caricatura presente nas propagandas nazistas, onde a comunidade judaica via-se retratada como o híbrido entre humano e rato (um dos aspectos composicionais da obra de Art, haja visto o antropomorfismo dos personagens). Essa “inumanidade” é suscitada já na epígrafe do livro, que traz, na frase de Hitler, a lógica supremacista que sintetiza uma condição socio-histórica para a estratégia estética adotada na representação desse período de guerra⁹: “Sem dúvida, os judeus são uma raça, mas não são humanos” (Hitler apud. Spiegelman, 2009, p. 10).

Se na referência ao animal, no trecho do conto de Laub acima citado, não se utiliza da diferença das espécies como uma metáfora à maneira de Spiegelman em *Maus* (haja visto, primeiro, um conflito suscitado entre a mesma espécie na cena em questão, diferente da multiplicidade específica da história em quadrinhos), não parece por acaso que a relação entre os cães que resulta na morte de Champignon, um nome próprio que parece evocar, também, um parônimo com a palavra *champion*, suscite justamente uma cena em que a “raça pura” triunfa – ironicamente, haja visto que o (suposto) vencedor seria aquele que morre no combate contra a outra. Falo da raça canina produzida através da criação de uma linhagem por meio do *breeding* (técnica de seleção e reprodução animal que consiste no isolamento de informações genéticas e exclusão de informações alheias àquelas que se pretende dar continuidade), sendo esta raça aquela que fora iniciada no século XIX, na Alemanha, por Karl Friedrich Louis Dobermann¹⁰.

127

⁹ Além do uso de artifícios comuns – no caso, a presença do animal na literatura e uma narrativa aparenta ao testemunho ou que *se vale do testemunho* – há uma semelhança entre o procedimento de Laub e Spiegelman: ambos retratam a distância e a proximidade no vínculo com os pais que, por sua vez, têm uma relação distinta com a catástrofe ocorrida, isso se comparado com a geração que os sucede e que resgata essa história em função de suas obras.

¹⁰ Informações segundo a Fédération Cynologique Internationale: “Le Dobermann est la seule race en Allemagne à porter le nom de son célèbre premier éleveur Frédéric Louis Dobermann (2.1.1834 – 9.6.1894). [...] Pour son élevage, il choisissait dans ce stock des chiens spécialement

A cena do conto, já admitida como puramente ficcional pelo autor¹¹, não traz a ironia de um mero acaso vivido, mas cria, na construção ficcional, a possibilidade de um paralelo com a história mundial e o racismo “científico” situado na base do pensamento supremacista, constituintes de um processo a qual foram submetidos os familiares (as gerações anteriores) do narrador personagem bem como do autor.

Se Spiegelman indiscerne humano e animal através de um antropomorfismo que marca uma distinção sociocultural através da diferença das espécies – e isso em função de um regime totalitário que participa e fundamenta as escolhas de representação adotadas –, Laub, por sua vez, indiscerne na forma essas múltiplas espécies sem recorrer à hibridização desses múltiplos (humano-animais) em um, ou a um antropomorfismo e a “animalização” do homem, fazendo com que a diferença das espécies seja mantida, mas tomadas em decorrência de sua característica comum. Cabe ressaltar que indiscernibilidade aqui não implica indiferenciação¹², mas possibilidade de criação de uma zona de vizinhança que, no entanto, não é responsável por tornar imediatamente reconhecível o animal enquanto sujeito em vez de mero objeto, haja visto que não é a qualidade e a forma de vida (do animal) que torna possível indiscerní-los, mas sim o fundo de identificação deste

mordants. Dans la genèse de la race Dobermann, ce sont certainement des chiens appelés « chiens de boucher » qui ont joué un rôle prépondérant, chiens qui, dans les circonstances de l'époque, peuvent être considérés comme une « race » relativement bien établie. [...] C'est par de tels croisements que Dobermann a élevé des chiens dans les années 70 du XIXe siècle. Il obtint ainsi « sa race », un chien d'utilité non seulement vigilant, mais aussi un « chien de ferme et un chien de protection des biens particulièrement résolu face à l'homme. » Ils furent souvent employés comme chiens de garde et de protection des troupeaux et comme chiens de police. Leur utilisation fréquente au service de la police leur valut le surnom de « chien de gendarme ». » (FCI, 2016, p. 2)

¹¹ Laub diz, em entrevista concedida à Flávio Stein e parcialmente reproduzida pelo Jornal da Biblioteca Pública do Paraná: “O conto que enviei para a revista *Granta*, chamado “Animais”, que provavelmente é meu maior exercício autobiográfico, em vários momentos, meu pai realmente é aquela pessoa da história, que morreu daquele jeito. Essa neutralidade da descrição desse conto talvez só interesse ao leitor porque dentro do “Animais” existe uma história sobre um cachorro que morre e essa história é mentira. Se alguém gostar do conto, vai gostar pela história do cachorro e não pela do meu pai.” (Laub, 2013, p. 7)

¹² “A zona de indiscernibilidade não é uma indiferenciação; em vez disso, é onde as diferenças se unem ativamente. [...] Há um, há outro, e há o terceiro incluído de sua mútua influência. A zona de indiscernibilidade que é o terceiro incluído não adere à santidade da separação de categorias nem respeita a rígida segregação das arenas de atividade.” (Massumi, 2021, p. 19)

com o humano em função da morte de ambos. Trata-se, antes, da suscetibilidade do homem a uma vida que não é “inqualificada”, como gostaria de afirmar Agamben, mas passível de desaparecimento.

3. A animalidade do “muçulmano”

Para além da epígrafe acima citada ou do contexto histórico em que se atribui explicitamente um aspecto “animalizante” nas imagens construídas sobre o povo judeu, a literatura testemunhal examinada por Agamben dá a ver reiteradas menções à figura do que, na linguagem do Lager, passou a se chamar “muçulmano”¹³ e que servia para designar o indivíduo que, por consequência da extrema desnutrição, se encontrava no “umbral extremo entre a vida e a morte, entre o humano e o inumano [...]” (Agamben, 2008, p. 55), por vezes num estado em que o funcionamento do corpo, aqui profundamente comprometido, já não constituía o suficiente para equivaler a uma “vida qualificada”:

O assim chamado *Muselmann*, como era denominado, na linguagem do Lager, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já que não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Devemos, por mais dolorosa que nos pareça a escolha, excluí-lo da nossa consideração (Améry apud. Agamben, 2008, p. 49)

Ora, para que se possa reconhecer um indivíduo não mais como humano, e sim inumano ou não-humano, o processo de reconhecimento desse outro enquanto tal (ou de abandono de um reconhecimento desse outro como humano) implica, neste caso, que se identifique naquele indivíduo a incapacidade de exercer os “próprios do homem”. Assim, a descrição da qual um sujeito se vale para determinar a exclusão do outro de seu grupo (do grupo dos ainda humanos), é justamente a descrição que também cabe aplicada ao animal. Quer dizer, no ruir do pleno exercício de prerrogativas coletivamente fundadas pela

¹³ A origem do termo no contexto dos campos de concentração é incerta, mas algumas explicações se justificam em decorrência de seu significado literal: “[...] *muslim*, que significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus, e está na origem das lendas sobre o pretenso fatalismo islâmico, bastante difundidas nas culturas europeias já a partir da Idade Média [...]” (Agamben, 2008, p. 52). Outra explicação se dá em função da impressão suscitada pelo comportamento dos enfermos numa associação aos “movimentos típicos dos árabes em oração” (Sofsky apud. Agamben, 2008, p. 53).

cultura (noções acerca do bem e do mal, do nobre e do vil, do espiritual ou não espiritual) faz-se um encontro com uma “natureza” onde não resta aquilo que outrora o identificaria enquanto homem em diferenciação aos animais, de forma que mesmo a experiência da linguagem, que é possivelmente o maior argumento em função do estabelecimento de uma diferença constitutiva entre os homens e demais seres vivos, passa por um processo de esvaziamento. Parte de determinadas qualidades tornam-se ausentes neste que seria a testemunha em absoluto, aquela que em nenhum caso poderia testemunhar devido seu desaparecimento enquanto sujeito, isto em razão de uma inumanidade que se dá, também, em decorrência de um processo de silenciamento:

[...] são eles, os “muçulmanos”, os submersos, são eles a força do campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos *não-homens que marcham e se esforçam em silêncio*; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. *hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ a sua morte*, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la.

Eles povoam minha memória com a sua *presença sem rosto* [...] (Levi apud Agamben, 2008, p. 52)

Desta forma, o intestemunhável e a sua relação com a condição animal, conforme pensada pela cisão dicotômica agambeniana, também aponta, em algum sentido, à ausência ou ao processo de perda de exercício da faculdade da linguagem (propriamente humana) e, por consequência, à impossibilidade de conferir um status de sujeito ao corpo agora “animalizado” – ou tornado animal – pela condição anônima de uma multidão “sem rosto”, simultaneamente implicando um “fim” à política na expressão da vida nua. Daí a afirmação de que os animais não teriam rosto e que, portanto, não disporiam desse lugar de reconhecimento fundamental para um exercício político:

[...] o rosto é a própria condição da política, aquilo em que se assenta tudo o que os homens falam e trocam. [...] O rosto é, neste sentido, a verdadeira cidade dos homens, o elemento político por excelência. [...] Se não há uma política animal, é porque os animais, que já estão sempre à vista, não fazem de sua exposição um problema, simplesmente vivem nela sem se importar com ela. (Agamben, 2021).¹⁴

¹⁴ “[...] *le visage est la condition même de la politique*, celle sur laquelle tout ce que les hommes disent et échangent se fonde. La visage est en ce sens la véritable cité des hommes, l’élément politique par excellence. [...] S’il n’y a pas de politique animale, c’est parce que les animaux, qui sont déjà toujours à découvert, ne font pas de leur exposition un problème, ils y habitent simplement sans s’en soucier.” (Agamben, 2021).

Essa é uma consideração que possivelmente resvala da inabilidade do pensamento agambeniano para compreensão acerca do outro (animal) como sendo capaz do mútuo reconhecimento e linguagens de comunidade próprias. Essa ausência da linguagem (humana) implicaria a ausência de uma condição de sujeito, da morte e da política por si só, como que indiretamente reiterando, ainda que não integralmente, uma ideia já expressa por Heidegger e já referenciada anteriormente.¹⁵

Não é ao acaso que a introdução de *Homo Sacer I* se vale da distinção *bios/zoé* como ponto de partida para pensar a qualidade política da vida humana em detrimento à do animal, que, ocupando o pólo negativo em relação ao humano, corresponderia a essa vida inqualificada, a vida que é “excluída” da *polis*. Agamben afirma a impossibilidade de considerar que *zoé*, “que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), pudesse ser trazida ao âmbito político” (Agamben, 2002, p. 9). A cidade dos homens seria, portanto, fundada através dessa exclusão fundamental, uma “exclusão inclusiva” que só abarca a *zoé* ou a vida nua na condição de uma vida *ainda não qualificada* e não passível de ser tomada em um sentido plural tal como *bios*, que indicaria, por sua vez, “a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”. Uma relação entre política e linguagem é traçada em paralelo à compreensão aristotélica, que tem na linguagem o seu elemento distintivo em relação ao animal que, não dotado desse *logos*, possui ainda a *phoné* enquanto natureza comum dos seres (humano ou animal). O paralelo entre *phoné* e a vida nua se constitui, também, em função da necessidade de sua superação – do aspecto biológico e natural que os revela enquanto seres comuns, mais do que distintos – através da linguagem:

Não é ao acaso, então, que um trecho da *Política* situe o lugar próprio da *polis* na passagem da voz à linguagem. O nexos entre vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como “vivente que possui a linguagem” busca na

¹⁵ Na perspectiva de Brian Massumi, conforme seu ensaio intitulado *O que os animais nos ensinam sobre política*, a obra *O aberto: o homem e o animal* “[...] carrega o vício da recusa em considerar a possibilidade de inventar um caminho para fora da lógica do terceiro excluído que não seja a indiferenciação. O entendimento pós-heideggeriano do animal como ‘pobreza de mundo’, em torno o qual gira a análise de Agamben, é inteiramente dependente de uma noção tradicional de instinto como uma sequência automática de ações liberadas por um ‘desinibidor’ (pp. 83-87). Mesmo se a separação homem-animal que isso instila fica ‘suspensa’ no final, ela jamais é superada.” (Massumi, 2021, p. 98)

articulação entre *phoné* e *logos*: “Só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (a natureza deles, de fato, chegou até a sensação da dor e do prazer e a representá-los entre si), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade (1253a, 10-18).”

A pergunta: “de que modo o vivente possui a linguagem?” corresponde exatamente àquela outra: “de que modo a vida nua habita a polis?”. *O vivente possui o logos tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a polis deixando excluir dela a própria vida nua.* (Agamben, 2002, p. 15)

Isto é, a retomada dessa (não) articulação entre *logos* e *phone* é suscitada em decorrência da definição da “exclusão inclusiva” da vida nua na *polis*. Enquanto a vida nua não se restringe ao animal, dado que *zoé* compreende a vida natural comum a todos os seres, cabe apenas ao humano a supressão da vida nua que, se lhe é possível, só o é em vista da faculdade da linguagem obtida. Na conservação de sua voz se encontra, portanto, a manutenção da possibilidade de participação dessa vida coletiva enquanto sujeito qualificado:

“a política humana é distinguida daquela dos outros viventes porque fundada através de um suplemento de politização ligado a linguagem, sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso” (Agamben, 2002, p. 19)

O campo de concentração como “situação extrema por excelência” é a condição ambiental que “permite que se decida sobre o que é humano e o que não é, permite que se separe o muçulmano do homem” (Agamben, 2008, p.56). Dessa forma, pensar a “inumanidade” do muçulmano a partir dos pressupostos do *Homo Sacer* implicará simultaneamente pensar a sua “animalidade”, uma vez que a sua “vida nua” coincide, em alguma medida, à redução de um potencial de agencia política a uma vida que é inqualificada em função da sua associação com uma ação restrita às funções meramente naturais/biológicas, tornando a figura desse indivíduo, condicionada à passividade, à representação da inoperância de critérios que o caracterizariam enquanto sujeito e agente político. Antes da morte

da morte¹⁶ é a qualidade de sujeito que morre no indivíduo, uma dessubjetivação, ou a ausência de reconhecimento deste como sendo humano por aquele que testemunha o desaparecimento iminente das suas funções não naturais, mas culturalmente fundadas (linguagem, discernimento, espiritualidade etc). O muçulmano, na medida em que testemunha com seu corpo a catástrofe – ou seja, a partir da sua própria perspectiva nunca enunciada – está fadado à exclusão do corpo coletivo na condição de animal – ou “louco”¹⁷.

Deve-se caminhar a fim de reconhecer que na replicação de uma relação de sujeito sem vontade, linguagem ou discernimento, está como que presumida uma compreensão antropocêntrica que não reconhece, em formas de vida¹⁸ e de linguagens distintas, o seu potencial de agência. Ainda assim, proceder a partir da cisão é, em alguma medida, justificável, uma vez se tratando do estudo acerca dos testemunhos da Shoah, pois a forma de vida adotada pelo “muçulmano” no campo de concentração não condiz, necessariamente, com a pura expressão criativa ou espontânea de uma existência, nem um potencial integral de agência, mas é fruto de um processo de assujeitamento que condiciona e subjuga o corpo a um poder despótico. A animalidade do campo de concentração não é e nem se faz em função do devir, ou da zona de vizinhança enquanto possibilidade de

¹⁶ “Como Claude Rabant o afirmou de modo magistral, ‘a essência do fascismo não é o sacrifício da vida, mas matar a morte, fazer reinar a morte da morte, infectando com isso a vida, que perde assim todo sentido outro que a força pura’” (Seligmann-Silva, 2000, p. 93)

¹⁷ Não obstante, as implicações da associação do animal ou da “animalidade” ao “muçulmano” em função da já mencionada ausência de linguagem passa a ser pensada, também, em comparação ao autismo em crianças não verbais a partir da obra de Bettelheim: “Assim como as crianças autistas ignoravam totalmente a realidade retirando-se para um mundo fantasmático, também os prisioneiros que se tornavam muçulmanos já não prestavam atenção às relações reais de causalidade e as substituíam por fantasias delirantes” (Agamben, 2008, p. 54).

¹⁸ Às formas de vida compreende-se também a noção de *vida capaz de condutas*: “Se não partimos da vida nua, para pensar o biopoder, mas da vida capaz de condutas, é outro horizonte que se abre. Mesmo no campo de concentração, mas também nos contextos mais brutais de nossa contemporaneidade, ou mesmo nos mais delicados, como nessas populações às quais se referia a entrevista de Agamben, ou nos autistas de Deligny, ou nos nossos psicóticos, ou no Bartleby de Melville, ou no Ulrich de O homem sem qualidades, que Hermano Vianna entendeu como o protótipo do homem pós moderno, não se trata da vida biológica nua e crua, ou da vida vegetativa, mas de outra coisa inteiramente distinta, dos gestos, maneiras, modos, variações, resistências, por minúsculas e inaparentes que pareçam. Talvez seja preciso, como sugerido há pouco, partir do que Deleuze chamou de uma vida, dessa anônima obstinação, virtualidade, isto é, vida capaz de condutas, como o indicou Muriel Combes” (Pelbart, 2013, p. 63)

coexistência, mas como resultado de um processo de aniquilação¹⁹. Cabe aqui lembrar que, pensar em devir animal a partir das zonas de vizinhança sugere, na indiscernibilidade deleuze-guattariana, não um projeto de exclusão, aniquilação e sujeição, mas de “ruptura com as instituições centrais” (Deleuze e Guattari, 2012, p. 31). A política da animalização do outro (onde está centrada a lógica de indiscernibilidade agambeniana no exame de um regime totalitário) não é nunca a política de um devir, já que a efetivação dessa política outra, da política de um devir-animal, é contrária a um projeto totalitário pois “se elabora em agenciamentos que não são nem os da família, nem os da religião, nem os do Estado.” (Deleuze e Guattari, 2012, p. 31).

A revisão de uma pressuposição da ausência da qualidade perspectiva e de agência dos animais (ou do reconhecimento de uma vida capaz de condutas que não tem a vida humana como centro), bem como das críticas ao antropocentrismo, não torna possível eliminar a constituição histórica da dominação nas relações *alter*, o que confere legitimidade à associação e cisão trabalhada por Agamben. Nisto, cabe levar em consideração que a crítica à essa cisão implica uma questão que ultrapassa o animal, haja visto que o que se reivindica através de um outro entendimento sobre as diferentes formas de vida (bem como do que se pode ou não considerar vida) não é a mera manutenção de uma moralidade (como, por exemplo, nos argumentos em “defesa da vida” adotados pelos movimentos políticos conservadores e fundamentalistas), mas sim de um outro entendimento acerca das formas de vida e das formas de relação do homem ele próprio para com a diferença, isto sem deixar de ter em vista os interesses que tencionam essa fronteira móvel (e culturalmente constituída) que separa o humano do animal, bem como dos conflitos suscitados em decorrência do (não) reconhecimento do outro enquanto sujeito político ou “vida qualificada”.

¹⁹ O que não impede o surgimento de uma micropolítica do devir: não se trata de negar a existência da pulsão indisciplinada de um ainda-desejo, mas do reconhecimento da parcela dessa conduta que existe em decorrência da violência. Quer dizer, existe uma conduta, não autônoma, que revela antes a estrutura de uma biopolítica maior (no corpo afligido) do que a biopolítica menor dos sujeitos que revelam, sim, resistências apesar de “minúsculas e inaparentes”. Essa dupla implicação, na perspectiva deste ensaio, impede uma leitura da “animalidade” enquanto um efeito somente de resistência, ou somente devir, uma vez que o corpo se torna o lugar de conflito entre uma micropolítica de vida e uma necropolítica.

Ainda que a matéria do conto de Laub seja distante da matéria da literatura de testemunho examinada por Agamben – e isto apenas parcialmente, haja visto que pode ser compreendido como um sintoma, dado que decorre inevitavelmente da catástrofe experienciada pela geração passada –, faz-se necessário, a partir do contexto de produção contemporâneo, examinar retrospectivamente as mudanças ocorridas no âmbito político e as diferenças instituídas a fim de compreendê-las como resultado de um processo histórico passível de ser averiguado na própria linguagem e nas formações discursivas que competem à produção literária. Se diante do holocausto a questão iminente se voltava para uma reivindicação de pertencimento à espécie humana²⁰, deve-se examinar que lugar essas questões ocupam em um contexto posterior. Em outras palavras, de que maneira Laub responde a essas questões ou quais questões a obra suscita nessa modalidade de escrita ainda aparentada ao testemunho e qual o significado que passa a ser atribuído às catástrofes, tanto as históricas e coletivas como aquelas que se revelam mais intimamente associadas ao âmbito privado.

4. Entre as cisões, a literatura

Se por um lado a perspectiva deste que testemunha a morte (humana ou animal) não se dispõe a uma fabulação acerca da perspectiva daquele que vivencia a morte – isto é, ainda que uma outra qualidade perspectiva não se produza através da fabulação ou exercício de imaginação que “humaniza” o animal enquanto indivíduo dotado de subjetividade assumindo, com isso, o *ponto de vista* do animal que morre –, não se pode dizer que se faz uma perspectiva antropocêntrica e hierarquizante acerca das espécies simplesmente por não existir ali um mecanismo estético de fabulação da perspectiva outra. O ponto de vista do narrador-personagem que testemunha a morte e a escolha narrativa que permite costurar através dos mesmos fios a morte como tema central, se faz através de um devir que não é uma performance da linguagem realizada na

135

²⁰ “Chama atenção que os testemunhos de Levi e Antelme, publicados no mesmo ano (1947), pareçam dialogar ironicamente entre si a partir dos títulos: *É isto um homem?*, *L’espèce humaine* [A espécie humana]. Para Antelme, o que estava em jogo nos campos era uma reivindicação ‘quase biológica’ de pertença à espécie humana, o sentimento último de pertencer a uma espécie. ‘A negação da qualidade de homem provoca uma reivindicação quase biológica de pertença à espécie humana’” (Agamben, 2008, p. 65)

criação de uma voz outra (ou do *outro*), mas na construção de uma qualidade perspectiva de testemunha que desempenha, diante do acidente (ou catástrofe), a sua ação enunciativa enquanto uma possibilidade de *indiscernir* as formas de vida, uma vez que ambas são reveladas na sua possibilidade de sujeição a uma política/natureza de morte – e isso sem a diluição das distâncias instituídas que permitem a iminência da diferença dada nas relações interespecie.

O que permite narrar a morte de humanos entre a morte dos animais não é um *a priori* segundo o qual “seríamos todos animais”. Há aí uma justificativa possível ao título, mas insuficiente, já que o conto não trata de uma mera identificação entre os seres através de uma mesma categoria biologizante (e sujeita a uma cisão que, associada a um princípio hierárquico, permitiria operar diferentes valorações na morte de seres distintos), mas trata de uma mesma condição no fundo de identificação quando ambos se encontram sujeitos à morte. Quer dizer: na morte, a iminência da *vida nua*, diria Agamben; a criação de uma *zona de vizinhança*, diriam Deleuze e Guattari:

A expressão usada por Agamben nas formulações a respeito da vida nua lembra a “zona de indiscernibilidade” de Deleuze e Guattari, o mesmo meio de seu conceito de devir, sobretudo tal como ele aparece em *Kafka, por uma literatura menor* e *Mil platôs*. [...] Ao contrário de Agamben, que toma a ideia da zona de indistinção como um lugar onde dois termos que devem se manter separados, neste caso homem e animal, se sobrepõem, criando um monstro que não pertence propriamente nem à natureza nem à lei e dando origem assim à vida nua, a zona de indiscernibilidade deleuze-guattariana opera por uma espécie de contágio em âmbito sub ou transindividual e de borda: “o eu é apenas um limiar, uma porta, um devir entre duas multiplicidades (Fausto, 2020, p. 45-46)

Nas palavras do próprio Deleuze: “Não se trata da combinação de formas, mas do fato comum: o fato comum do homem e do animal.” (Deleuze, 2002, p. 28)²¹.

Quando a diferença é colocada em segundo plano em função de privilegiar a partilha do fato comum, Laub suspende a necessidade de um processo de metamorfose através de uma indiscernibilidade que é uma literalidade já dada pela condição de vivente. Sem lançar mão de um antropomorfismo, a indistinção operada não requer uma readequação na categorização – da passagem do

²¹ “Ce n'est jamais combinaison de formes, c'est plutôt le fait commun : le fait commun de l'homme et de l'animal.” (Deleuze, 2002, p. 28)

humano à qualidade de não humano – para que se alcance um *continuum* entre as espécies. O autor não é responsável por uma metamorfose, mas por revelar uma indiscernibilidade entre homem e animal como que já constituída – e isso se examinados sob o critério que guia a ordenação dos fragmentos. A “igualdade” das espécies, no que concerne à morte enquanto acontecimento e fato comum, se mostrará, na perspectiva do conto, como já dada.

A não apresentação (ou representação) de uma distinção significativa entre *bios* e *zoé* no conto de Laub, ou o não privilégio de uma distinção que tem na dotação para uma linguagem (sempre a humana) um critério para essa cisão, torna possível a iminência de uma indiscernibilidade que não implica um movimento de redução da qualidade política/cultural à natureza “pura” (a vida nua) – tampouco é pela via de uma descrição “animalizante” do homem que o conto se constitui –, já que pode ser, ela mesma [essa indistinção], o meio de fazer vacilar os conceitos e categorias pela própria indiscernibilidade que carrega uma forma narrativa que não valoriza a hierarquia nas dicotomias terminológicas ou a atribuição de categorias distintivas (*bios/zoé*; humano/animal). Isto é, ainda com a manutenção das distâncias constitutivas das espécies, o conto é capaz de um reconhecimento da diferença que não supõe de imediato a hierarquia pautada na (não) dotação ou disposição para aquilo que se quer chamar de “político”.

Se outrora a literatura de testemunho erigia a reivindicação de pertença à espécie humana, como examinado por Agamben, o testemunho da morte presente no conto de Laub não se faz, à mesma maneira, conforme uma tentativa de localização do animal em um polo negativo em relação ao humano, nem conforme uma dissolução dos “próprios do homem” (os seus aspectos culturalmente fundados) como uma justificativa para a elaboração de uma imagem do humano de forma “animalizada” – ou do animal como que dotado de características humanas. Nisto, Laub revela alguma crise que não é somente a crise da representação diante da catástrofe, mas a dos obstáculos para uma representação do “homem” em face a uma crise do que se presume por “vida qualificada”, isto é, diante das fronteiras móveis que separam humano e animal a representação de uma operação de indiscernibilidade não decorre, no conto, de uma coletividade tornada a multidão desidentificada (ou dessubjetivada) de si própria conforme um poder instituído, como verificado na literatura de

testemunho acerca da *shoah*. Em vez disso, o autor revela a morte do humano e do animal em sua condição trivial de vivente sem operar distintivamente a partir de conceitos que compreenderiam como excepcional a vida humana em função da sua linguagem ou do discernimento entre bem e mal. Se subvertida, ainda que parcialmente, a lógica antropocêntrica que tem numa única forma de vida (aquela dotada da linguagem humana) uma hierarquia pressuposta, o fundo de identificação entre a diferença das espécies não será tomado enquanto possibilidade de redução da qualidade humana à disfuncionalidade e inoperação da política, reduzindo, assim, este homem à animalidade – animalidade que, neste sentido, corresponderia à uma condição sinônima do anonimato, da multidão sem rosto.

Mas, se por um lado Laub faz vacilar a hierarquia pela indistinção através de um *continuum* entre as espécies, por outro lado, a única saída que encontra para a indistinção é a morte, de forma que o conto concorda, em alguma medida, com aquela indiscernibilidade agambeniana, uma vez que é na exclusão total que se encontra a medida de sua indiscernibilidade.

A política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica, não conseguiu construir a articulação entre *zôe* e *bios*, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura. *A vida nua continua presa a ela sob a forma da exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão.* Como é possível "politizar" a "doçura natural" da *zôe*? E, antes de tudo, tem ela verdadeira necessidade de ser politizada ou o político já esta contido nela como seu núcleo mais precioso? A biopolítica do totalitarismo moderno de um lado, a sociedade de consumo e do hedonismo de massa de outro constituem certamente, cada uma a seu modo, uma resposta a estas perguntas. Até que, todavia, uma política integralmente nova - ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua - não se apresente, toda teoria e toda praxe permanecerão aprisionadas em um beco sem saídas, e o "belo dia" da vida só obterá cidadania política através do sangue e da morte ou na perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo. (Agamben, 2002, p. 18-19)

Animais faz ver uma mútua *exclusão* e não uma mútua inclusão – como sugeriria, por sua vez, a política animal de Massumi numa alternativa positiva em relação a compreensão agambeniana do terceiro excluído –, já que não se trata da potencialidade de agência de um animal como que reconhecida através dela própria, mas continuamente em relação de exclusão à mesma maneira que o humano. Logo, se há possibilidade para a indistinção, no conto ela parece menos

uma operação de reconhecimento do animal enquanto participante ativo e mais das inúmeras possibilidades de sujeição do homem como objeto em relação a uma outra força. Desta forma, a literalidade com que a vida (humana ou animal) é tomada, corresponderá menos a uma reivindicação acerca da espécie enquanto identidade e pertencimento a um polo (vida qualificada/ vida não qualificada), e sim ao retorno para o “beco sem saída” ao qual Agamben se referia. Pode-se, sim, localizar o conto de Laub em consonância àquela literatura na qual Gabriel Giorgi observa uma mudança de lugar do animal nos repertórios da cultura, uma vez que a própria indistinção pode constituir a reivindicação de um lugar antes não ocupado, bem como uma reimaginação das relações com o outro e que passa pela “desestabilização da distância – que frequentemente se pensou em termos de uma natureza e de uma ontologia – entre humano e animal, e pela indagação de uma nova proximidade que é também um horizonte de politização” (Giorgi, 2016, p. 10), mas, se há avanço do ponto de vista de uma inclusão pela indiscernibilidade e alcance de uma zona de vizinhança, ainda não se trata de uma desestabilização afirmativa entre humano e animal, já que sempre condicionada pela morte enquanto fato comum. Se por um lado há um devir da linguagem que aponta para uma micropolítica de vida através de um *continuum* das espécies, por outro, ela permanece ainda sujeita a uma biopolítica maior.

*

A antropóloga Nastaja Martin lembra a relação entre morte e narração através do estudo dos costumes do povo gwich'in, nativo do Alaska, que tem no encontro entre humano e animal a via para o restabelecimento de uma fronteira, e isto através da eliminação desse outro, seja ele o outro do animal ou o outro do homem. Para os gwich'in, a morte do animal e o restabelecimento de uma fronteira, nesse contexto, não apenas assegura a sobrevivência do homem, mas é também o ato fundador que permite que o caçador retorne aos seus para dar o relato, realizar um testemunho – que é antes um relato ou o testemunho daquilo que foi *vivido* do que o testemunho da morte²². Nesse espaço geográfico, político

²² “Pour sortir du *limes* l’homme tue donc l’animal – s’il le peut, si le moment le permet, s’il prend le dessus. Cet acte est fondateur, non seulement car il assure l’homme de sa propre existence mais, aussi et surtout, parce qu’il l’autorise à revenir vers les siens pour raconter. Comme le remarquait Benjamin : « La mort est la sanction de tout ce que relate le conteur. C’est de la mort qu’il tient son autorité . » Lorsqu’il raconte, le chasseur doit faire le chemin parcouru à la

e social, distante e completamente distinto, se dá um conflito entre vida e morte na fronteira do humano e do animal, materializado através do combate físico entre Nastaja e um Urso. Com as feridas provocadas, o corpo aberto, ambos retornam aos seus. Vivos:

Escrevi em *Les âmes sauvages* que a morte era a forma mais eficaz para sair do *limes* insuportável que implica o encontro de dois seres *alter*. Do ciclo de metamorfoses que então se desencadeia e do qual não se volta. Exceto que não estou morta, e o urso também não.” (Martin, 2021, p. 90)

Daqueles que testemunharam, dos que chegaram até lá, pela carne ou pela palavra, ainda algo: nem todos estão mortos.

Bibliografia

- Agamben, G. (2008) *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo, Brasil: Boitempo.
- Agamben, G. (2002) *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte, Brasil: Editora UFMG.
- Agamben, G. (2021) *Le visage et la mort. L'autre quotidien*. Disponível em: <https://www.lautrequotidien.fr/articles/2021/5/12/le-visage-et-la-mort-par-giorgio-agamben> Acesso em: 15 de dezembro de 2023.
- Agamben, G. (2021) O rosto e a morte. *Instituto Humanitas Unisinos*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/608961-o-rosto-e-a-morte-artigo-de-giorgio-agamben>
- Deleuze, G. (2002) *Logique de la sensation*. Paris, França: Éditions du Seuil.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2012) *Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível*. In: Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4; tradução Suely Rolnik. São Paulo, Brasil: Editora 34.
- Despret, V. (2022) *Autobiografia de um polvo: e outras narrativas de antecipação*. tradução Milena P. Duchiade. Rio de Janeiro, Brasil: Bazar do tempo.
- Fausto, J. (2020) *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- Fédération Cynologique Internationale (FCI). (2016) *Standard FCI N° 143: Dobermann*. Thuin.

poursuite de l'animal dans l'autre sens, rappeler à la vie celui qu'il vient de tuer le jour d'avant. Le fait que l'homme revienne vivant de la chasse est ce qui lui permet de relater, c'est en vertu de l'instant éprouvé qu'il parle.” (Martin, 2016, p. 2023)

- Giorgi, G. (2016) *Formas Comuns: animalidade, literatura, biopolítica*; tradução Carlos Nougué. Rio de Janeiro, Brasil: Rocco.
- Laub, M. (2012) *Animais*. In: Granta. Rio de Janeiro, Brasil: Objetiva.
- Maciel, M. E. (2023) *Animalidades: zooliteratura e os limites do humano*. São Paulo, Brasil: Editora Instante.
- Martin, N. (2021) *Escute as feras*. São Paulo, Brasil: Editora 34.
- Martin, N. (2016) *Les âmes sauvages*. Paris, França: Éditions la découverte.
- Massumi, B. (2021) *O que os animais nos ensinam sobre política*; tradução Francisco Trento e Fernanda Mello. São Paulo, Brasil: n-1 edições.
- Pelbart, P. P. (2013) Foucault versus Agamben? *Revista Ecopolítica*. São Paulo, Brasil n. 5, 50-64. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/14983> Acesso em: 15 de dezembro de 2023.
- Seligmann-Silva, M. (2000) *A História como trauma*. In: Catástrofe e representação: ensaios. São Paulo, Brasil: Escuta.
- Seligmann-Silva, M. (2008). Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, 20(1), 65-82. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-56652008000100005> Acesso em: 15 de dezembro de 2023.
- Seligmann-Silva, M. (2003) *O testemunho: entre a ficção e o "real"*. In: História, memória, literatura: o Testemunho na Era das Catástrofes. Campinas, Brasil: Editora da UNICAMP.
- Felman, S. (2000) *Educação e crise, ou as vicissitudes do ensino*. In: Catástrofe e representação: ensaios. São Paulo, Brasil: Escuta.
- Spiegelman, A. (2009) *Maus: a história de um sobrevivente*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.

ANA BEATRIZ SANTOS OLIVEIRA

Bacharel em Letras (Português-Francês) pela UNIFESP e mestranda em Filosofia pela mesma instituição. Pesquisadora financiada pela FAPESP.

**E SE A EDUCAÇÃO MIRASSE O COSMOS E NÃO O
INDIVÍDUO A SER FORMADO? FABULAÇÕES
COSMOQUÂNTICAS**

**¿Y SI LA EDUCACIÓN MIRARA EN EL COSMOS Y NO
EN EL INDIVIDUO QUE HAY QUE FORMAR?
FABULACIONES COSMOQUÁNTICAS**

**WHAT IF EDUCATION FOCUSED ON THE COSMOS
RATHER THAN ON THE INDIVIDUAL BEING
EDUCATED? COSMO-QUANTIC FABULATIONS**

Enviado: 15.10.24 Aceptado: 03.03.25

Nathália Terra

Doutora em Educação. Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil).

Email: nathalia_tb@hotmail.com.

Thiago Ranniery

Doutor em Educação. Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil).

Email: t.ranniery@gmail.com.

O presente ensaio consiste em uma conversação, um diálogo com os estudos da ciência e da tecnologia, estudos feministas e teoria queer, emergida de uma pesquisa em currículo tomada como uma experimentação teórica. É um esboço em meio à ciência, à arte, à literatura e à filosofia. Valendo-se da mistura alquímica entre os intercessores conceituais da física quântica e os sentidos partilhados pelas tradições das teorias curriculares – projeto, formação e indivíduo – exercita esgarçar os contornos das histórias educacionais tributárias do antropocentrismo pela fricção com uma poética das ciências. Trata-se, portanto, de fazer dançar uma imaginação cosmoquântica pelas vias da queeridade constitutiva da matéria e sua indeterminação ontológica. E/ou perguntar: o que acontece se a educação mirar o cosmos?

Palavras-chaves: teoria quântica, poética das ciências, teoria curricular, fabulação.

Este ensayo consiste en una conversación, un diálogo con los estudios de ciencia y tecnología, los estudios feministas y la teoría queer, que surge de una investigación curricular tomada como experimento teórico. Es un esbozo en medio de la ciencia, el arte, la literatura y la filosofía. Mezclando los intereses conceptuales de la física cuántica y los significados compartidos por las tradiciones de las teorías curriculares – proyecto, formación e individuo –, intenta desdibujar los contornos de las historias educativas antropocéntricas mediante la fricción con una poética de las ciencias. Se trata, por tanto, de hacer danzar una imaginación cosmoquántica a lo largo de las líneas de la queeridad constitutiva de la materia y de su indeterminación ontológica. Y/o de preguntarse: ¿qué ocurriría si la educación mirara al cosmos?

Palabras clave: teoría cuántica, poética de la ciencia, teoría curricular.

This essay consists of a conversation, a dialogue with science and technology studies, feminist studies and queer theory, emerging from curriculum research taken as a theoretical experiment. It is a sketch in the midst of science, art, literature and philosophy. Using the alchemical mixture between the conceptual intercessors of quantum physics and the meanings shared by the traditions of curriculum theories – project, formation and individual – it attempts to fray the contours of educational histories tributary to anthropocentrism through friction with a poetics of the sciences. It is therefore a matter of making a cosmo-quantic imagination dance along the lines of the constitutive queerness of matter and its ontological indeterminacy. And/or to ask: what if education focused on the cosmos rather than on the individual being educated?

Keywords: quantum theory, poetics of science, curriculum theory.

1. Pra logo

Em uma das entrevistas concedidas por Isabele Stengers (2016) acerca do seu trabalho com a história da ciência, a pensadora belga, química e filósofa; menciona, a certa altura, a experiência de Galileu com planos inclinados esboçada em seu famoso fólio 116v em 1608. Nessa primeira cena experimental, Galileu marca um lugar no chão em que a esfera rolada em um plano inclinado deveria cair. Stengers, portanto, chama a atenção para o deveria, como sendo essa expressão a palavra-chave daquele que realiza o experimento - o deveria enquanto a palavra do suspense experimental. Isso porque, ao colocar a bola no plano, aparentemente não há nenhuma razão para que ela caia em determinado lugar quando rolar. Ela é livre para fazer o que fizer, de modo que quando o cientista diz que ela deveria cair em tal lugar, ele tão somente está considerando que, caso esteja com a razão, ela cairá no lugar apontado.

Nas palavras da autora, “os cientistas dançam no laboratório quando arriscam um deveria” (Stengers, 2016, p. 162). E segue: “Não encontrei uma epistemologia analítica como essa entre os químicos, mas encontrei quando tentei estender o meu interesse às ciências humanas. Foi dessa forma que descobri o que é uma ciência triste”. Indagada acerca dessa ciência triste, ela responde: “Sim,

144

Ao fundo toca *A ciência em si* de Gil...

A ciência não se aprende

A ciência apreende

A ciência em si

A ciência não se ensina

A ciência insemina

A ciência em si

A ciência não avança

A ciência alcança

A ciência em si

...

2. Há algo invisível e encantado¹

¹ Verso retirado da composição intitulada *A alma e a matéria* do álbum *Universo ao meu Redor*, de Marisa Monte. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Fp9WV9iuc2Q>. Acesso em: 16 fev. 2025.

Se recorremos à passagem da Isabelle como porta de entrada para essa conversa curricular é porque, nos últimos anos, de modo a corroborar com “a tarefa de uma teoria curricular comprometida com a alteridade” que “é pôr em questão os seus próprios fundamentos” (Macedo, 2017, p. 551); passamos a realizar uma imersão pelo campo da filosofia ou filosofias da diferença, estudos feministas e queer, estudos da ciência e da tecnologia, e diversas autoras que não abandonaram as práticas das ciências do exercício de pensamento, mas encontraram nos contornos da materialidade científica contemporânea um mote para reconfigurações da natureza da substância viva com as quais nos parece interessante dialogar, pois “é da produção científica que podemos recolher medidas que apontam para o descentramento do humano moderno no cosmos” (Marras, 2018, p. 261).

Assim, incentivada pelo conselho de Strathern (2015) – as ideias que usamos para pensar em outras ideias são importantes –, essa conversação emerge de uma experimentação teórica em currículo que exercitou colocar em conversação corpos TQ (teoria quântica, teoria queer, num trabalho quimérico) junto à Teoria Q/Curricular, implicada em esgarçar os contornos das histórias tributárias do antropocentrismo pela fricção com uma poética das ciências.

145

Nós nos movemos instigados pelo conceito extraído de Mil Platôs (Deleuze; Guattari, 1997) de uma ciência menor (ou ciência nômade), cujas características resistem à linearidade e apresentam desenvolvimento excêntrico, indissociável dos fluxos, “o fluxo é a realidade mesma ou consistência” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 19), “se opõe ao estável, ao eterno, ao idêntico, ao constante” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 19). A essa ciência menor, os autores se referem como “um gênero de ciência, ou um tratamento da ciência, que parece muito difícil de classificar, e cuja história é até difícil seguir” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 19), em virtude de sua configuração e funcionamento divergirem do modo de formalização das ciências maiores (ou sedentárias), na medida em que, sem pretensão de totalidade, constitui-se nômade, desterritorializada e convivendo pacificamente com a contradição amalgamada ao meio em que se produz, construindo linhas de fuga que a tornam de difícil apreensão.

Embora reconheçamos que a ciência possa ter uma dimensão dura, molar, territorializável, especialmente ao trabalhar com ideias força do campo da física e sua forte tradição racionalista, interessa-nos atentar às intensidades que a

fissuram, povoam e colocam em movimento diferenciações que modificam maneiras de pensar, sentir e de agir de maneira que outros modos de existir também sejam inventados, outras imagens do pensamento sejam produzidas, abrindo caminho ao que difere de si desde o não enquadramento às escolhas dadas de antemão. Isso porque restringir o que se figura, percebe e imagina àquilo que pode ser visto na escala do olho humano, interessada apenas pelo seu próprio modo de conhecer, engendra uma espécie de ontoepistemicídio, de modo que percorrer as linhas da ciência menor parece coadunar com o trabalho de restaurar os vínculos perdidos e destroçados por esses processos herdados pela ciência moderna.

É nesse sentido que Novello (2022), em seu Manifesto Cósmico, nos adverte dos perigos do monopólio da descrição do real, chegando a afirmar que quebrá-lo implica a crença em modos de existir para além do que imaginamos. Em seu livro *Quantum e Cosmos – Introdução à metacosmologia*, Novello (2021) identifica três grandes alterações produzidas pela ciência, que ao diminuírem dramaticamente o orgulho da espécie humana, produziram consequências profundas em nossa visão do mundo. São elas: a perda do “centro do mundo”, graças a Copérnico, a Terra se move em volta do Sol; a perda da “formação divina do homem”, graças a Darwin, as espécies se modificam; a perda da crença no poder completo da “razão”, graças a Freud, nossos pensamentos têm raízes no irracional. Contudo, ele sugere ainda uma quarta dificuldade: a não universalidade do modo de descrever a natureza, ao nos referirmos a características fora de nossa experiência cotidiana, de modo que reconhecer que o dialeto newtoniano não pode ser usado em todos os níveis da realidade se torna condição para podermos compreender os domínios que estão fora da nossa percepção sensorial.

Nossos olhos são sensíveis à luz visível porque o Sol irradia sobretudo nessa faixa de frequência. Mas o universo não está de modo algum submetido a essa restrição, e não se privando de exprimir sua criatividade servindo-se de todas as luzes possíveis, é pródigo em “penetrar nos segredos do cosmos, de outros tipos de luzes, àquelas que nossos olhos não podem ver: as luzes invisíveis” (Thuan, 2021, p. 32); atentar ao universo e ao modo como ele viola o determinismo tradicional expõe uma situação inesperada, a de um cosmos hesitante, dinâmico,

cuja representação do que chamamos realidade a partir dos nossos sentidos, aceitos desde sempre como único, absoluto e universal, não mais se sustentam.

Admitir, portanto, a ciência enquanto “um diálogo entre homem e natureza” (Prigogine, 2009, p. 98), implica levar a sério que não “estamos sozinhos em um mundo mudo, cego, mas cognoscível – um mundo do qual teríamos a tarefa de nos apropriar” (Stengers, 2017, p. 3); mas frente a uma natureza que “não é muda, ela não é uma espécie de caleidoscópio, não é algo que temos a liberdade de definir” (Stengers, 2016, p. 166), resta-nos considerar estabelecer novas alianças interessadas na aceção conferida por Stengers (2016). A esse respeito, Mario Novello (2021) em seu livro mais recente, *O quantum e os cosmos*, tem fornecido contribuições instigantes. A certa altura, Novello admite que o objetivo final da ciência é atingir o cerne da lei e obter sua descrição apresentando o quanto os cientistas viram-se desde sempre às voltas com as propriedades do que chamou lei física, ao considerarem de partida que tais leis terrestres valeriam para todo o universo.

Tal concepção teria sido bastante reforçada pela física desenvolvida por Newton, “ao reconhecer na queda de um corpo (geralmente descrito como uma maçã) um procedimento universal” (Novello, 2021, p. 95) que permitiria a aceitação generalizada de que o que acontece na Terra acontece em todo lugar. Mas na natureza, tudo que não é proibido de acontecer, acontece” (Novello, 2021, p. 105), e ao longo do século XX apareceram processos inesperados que limitaram essa generalização dificultando que se insistisse no gerenciamento de uma visão coerente e totalizante do mundo. Assim, a lei física em seu objetivo final de atingir o cerne da lei e obter sua descrição completa fracassa e “essa variação da lei é convencional e está associada à natureza humana. Não diz respeito às leis do mundo propriamente dito” (Novello, 2021, p. 95-96). Para o autor, diante da impossibilidade da física penetrar o que chama de “reservatório de virtualidades, em que as leis físicas se fazem e se desfazem” (p. 96), trilhar o caminho da cosmologia permite um retorno da “liberdade formal da natureza, que havia sido retirada por arrogância” (Novello, 2021, p. 96) dos “cientistas entusiasmados com o sucesso de seu saber” (Novello, 20221, p. 96) universalizante, fechado às possibilidades de variabilidade das leis físicas.

Ressalvo, todavia, que aceitar o convite para experimentar esse bailado convoca a uma outra relacionalidade com a ciência, não mais da ordem da

apreensão, do entendimento ou da interpretação, cuja primeira aparição, segundo Sontag (2020) em seu ensaio *Contra a Interpretação*, se dá na Antiguidade clássica, “quando o poder e a credibilidade do mito tinham sido destruídos pela visão “realista do mundo introduzido pelas luzes da ciência” (p. 19). Mas, seguindo com a autora, ainda que a interpretação não tenha um sentido absoluto, podendo ser um ato libertador, em nossa época vem se mostrando despótica, opressiva e sufocante, “pois retroalimenta a hipertrofia do intelecto em detrimento da energia e da capacidade sensual” (p. 21). Muito embora seu ensaio se proponha a pensar com a arte, nós o mobilizamos para reafirmar que mesmo com as ciências, “interpretar é empobrecer, esvaziar o mundo” (Sontag, 2020, p. 21), “é converter o mundo neste mundo” (Sontag, 2020, p. 21), de maneira que “em vez de uma hermenêutica, é preciso uma erótica” (Sontag, 2020, p. 29), para através dela, “à luz da condição de nossos sentidos” (Sontag, 2020, p. 29), podermos aprender “a ver mais, a ouvir mais, a sentir mais” (Sontag, 2020, p. 29) – algo que soa bastante próximo ao convite de “restaurar a vida onde ela se encontra envenenada” (Stengers, 2017, p. 8).

3. Os átomos todos dançam²

Considere um mundo no qual coisas são capazes de atravessar paredes, mantêm uma certa ligação mesmo à distância, podem existir em vários lugares e tempos simultaneamente, ao caminharem progressivamente para o futuro se aproximam do passado, ou ainda, deslocam-se de um lugar a outro sem que seja preciso passar por todos os pontos intermediários. Certamente, os referidos exemplos estão fora do nosso cotidiano para quem o passado está atrás, o futuro está na frente e o tempo é tomado como uma linha reta. No entanto, embora soem desconcertantes e não encontrem equivalência no mundo macroscópico, tais noções fazem parte do conhecimento científico da realidade do minúsculo micromundo dentro do átomo, descreve o funcionamento interno de tudo o que vemos, todo o mundo da matéria, e seguir com ela, portanto, diz de um movimento em direção ao invisível da materiação do mundo (Ranniery; Medeiros, 2021).

Repercutindo em nosso trabalho de composição um convite de olhar para o currículo como “esfera de recepção para reafirmar que nem tudo pode ser visto,

² Verso retirado da composição intitulada *Trem das Cores* do álbum *Cores, Nomes* de Caetano Veloso. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=c6iJ4F73us0>. Acesso em: 16 fev. 2025.

mas tudo merece ser ouvido” (Ranniery, 2020, p. 731), de todo o universo, tomamos como parceiro o átomo de Bohr, “essas criaturas ‘ultraqueers’, com suas qualidades quânticas cotidianas queerizam a queeridade em si em seus modos de existência radicalmente desconstrutivos” (Barad, 2020, p. 308) a fim de fazer intragir tais intercessores conceituais da física quântica e os estudos em currículo no que Elizabeth St. Pierre (2018) chamou de uma pesquisa filosoficamente informada. Ao utilizar o termo “intragir” ao invés do usual “interagir”, recorreremos às contribuições da teórica feminista da física e das humanidades Karen Barad (2017) acerca da matéria como um entrelaçamento dinâmico e mutável de relações, em que entidades distintas, agências e eventos não precedem, mas emergem de/através de sua intra-ação.

Em alguma medida, assumir essa natureza queer e performativa do átomo, instável e indeterminada, cujo movimento se dá aos saltos, aos pulos, de modo descontínuo, aleatório e com uma imprevisibilidade própria; abre à diferença sem produzir exclusão, expropriação ou controle, posto que aposta numa relacionalidade radical. Porém, não se trata de empreender uma leitura direta da física, mas realizar uma investigação difrativa de diferenças (Barad, 2017), na qual princípios físicos quânticos, bem como teorias pós-estruturalistas e desconstrucionistas, são lidos uns através dos outros, numa viagem ao interior da matéria, pelas vias do invisível da materialização do mundo, a fim de transversalizar a epistemologia quântica para aspectos ontoepistemológicos. Uma vez que mergulhar no mundo subatômico provoca uma alteração da escala de visibilidade, um deslocamento que passa a pensar a própria configuração do mundo não mais centrado naquilo que Haraway (1995) chamou de olhar de Deus, mas num trabalho microfísico, do ponto de vista material; encarar o nível quântico da matéria, essa trilha rumo ao território irreconhecível de tamanhos submicroscópicos, sugere alguns interessantes movimentos.

A ida para o nível quântico depende de uma série de aparatos sociotécnicos para enfrentar esse nível quântico da matéria. Ao alterar a escala de visibilidade, rumo ao invisível provocando uma perturbação na hierarquia da escala, algo interessante para interrogar as teorizações curriculares cujo “excepcionalismo humano nos cega” (Tsing, 2015, p. 184). Também sugere uma retomada do engajamento com a materialidade, uma tarefa tributária do trabalho desenvolvido por diversas teóricas feministas dos assim chamados Science

Studies que, embora imersas na virada linguística, buscaram quebrar o repositório desses antigos esquemas conceituais forçando os limites de seus próprios paradigmas. E alude, ainda, a uma inescapável discussão com o tempo ao tornar problemática a ideia moderna de temporalidade linear e determinista sustentada por noções de causa e efeito, que incide sobre as teorias curriculares. E mesmo as teorias de matriz pós estrutural parecem resguardar uma certa dificuldade em lidar para fora, além ou aquém do tempo.

Na medida em que a teorização quântica desafia a intuição física ordinária, apresentando-se como uma ciência modelar e não preditiva, isto é, especulativa; propõe, de um modo ou de outro, algumas fraturas, sobretudo, em tempos que “demandam certeza de forma desconcertante – em associação com conhecimentos que diferem e subjetividades em constante produção, rejeição, transformação, recriadas dentro da relacionalidade diária chamada educação” (Miller, 2014, p. 2057). A aposta, aqui, é que percorrer as linhas dessa ciência menor (Deleuze; Guattari, 1997) permita lidar com a incognoscibilidade, um “entendimento do currículo como o que ainda não podemos conhecer – ou talvez nunca possamos?” (Miller, 2014, p. 2057). O que estamos tentando dizer é que fazer roçar ciência e estudos em currículo parece, via “enlace ou o corpo a corpo” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 199) de suas composições, oferecer uma saída inventiva desde a iterabilidade; uma saída para insistência em noções de progresso pelas vias do projeto de formação do indivíduo.

150

Logo, partindo dessas discussões onto-epistemológicas, o movimento de procurar fazer das ciências territórios de especulação imaginativa filosófica considera sua aberrância e força de impulsionar o pensamento para que ele saia de sua imobilidade natural, de seu estupor, permitindo a exploração de novas maneiras de pensar o mundo curricular e reimaginar a educação, quase sempre pensada como o campo que irá destacar e formar o antropos separado das relações que o sustentam e suportam. Uma vez que “Qualquer resposta da teoria de currículo à alteridade envolve interrogar as nossas reivindicações ontológicas” (Ranniery, 2018, p. 997), misturar alquimicamente intercessores conceituais da física quântica e os sentidos partilhados pelas tradições das teorias curriculares, configura-se uma experimentação teórica em meio à ciência, currículo e filosofia, que considera a fricção de saberes como um convite a uma

prática de curiosidade e de abertura às experiências e aos mundos possíveis despertados nas relações com outros seres.

Uma vez que admitimos que o excepcionalismo humano nos cega e se Prigogine e Stengers estavam certos ao afirmar, no final de *A nova aliança*: a metamorfose da ciência; que é preciso levar a sério ter chegado “a hora de formarmos novas alianças – ligações que sempre existiram, mas que foram mal entendidas durante muito tempo – entre a história do homem, das sociedades humanas, do conhecimento humano e a aventura de explorar a natureza”(Prigogine; Stengers, 1991, p. 226), pode muito bem ser o choque com o inusitado, isto é, experimentar pensar a distâncias maiores ou menores, percorrendo superfícies por entre o invisível mundo subatômico dos quanta e o incomensurável infinito cósmico, instigantes para permitir contar histórias não autopoiéticas, cujo limite é o indivíduo e esse indivíduo é o humano, um ator ruim (Haraway, 2023).

Provocar o pensamento a indagar se não seria a visão nítida e sólida característica da teorização curricular e do pensamento educacional inescapavelmente humanista e progressista uma ilusão, fruto da nossa miopia, admite as dimensões éticas, estéticas e poéticas que poderiam advir desde o encontro dessa ciência com os sentidos partilhados pelas teorizações curriculares (projeto, formação e indivíduo), e contribui para abrir “espaço para surpresas e ironias no coração de toda produção de conhecimento” (Haraway, 1995, p. 38) como a abertura ao incomensurável de que nos fala Janet Miller (2014). Um trabalho cosmopolítico (Stengers, 2018) de adicionar camadas de histórias pelo emaranhamento de seres, ambientes, tempos, criaturas; ressignificando a autoimagem do humano e a separação entre natureza e cultura para provocar o currículo resguardando “à educação o nome que se poderia dar ao trabalho de coordenação, atenção e cuidado, de impressão de textura à coexistência da vida em paisagens temporalmente múltiplas” (Ranniery, 2020, p. 8). O desafio, então, passa a ser lançar diferentes pontos de entrada para reimaginar currículo e educação como transformação do estado do ser – o que só é possível na imbricação com outros seres, pois se “a educação é a experiência de alteridade” (Macedo, 2018, p. 166), “essa alteridade infinita não vive somente fora de nós; vive dentro, ao redor e por meio de nós. Se a educação é essa experiência de alteridade é porque envolve uma experiência de alteração, de transformação de

si pelo outro, de tomada de si como outro” (Ranniery, 2019, p. 1451), o que questiona centralmente a figura do humano como sujeito por excelência da educação, àquele que ao final do processo será o depositário da esperança da transformação do mundo.

Contudo, importa menos abdicar da formação, do indivíduo ou do projeto, mas seguir vasculhando por entre os cacos produzidos na fricção dos corpos TQ, em meio à tessitura das histórias em seus arranjos intraespecíficos, como propõe Barad (2017), para remontá-los num esforço poético que admite a dimensão especulativa no trabalho ontológico de politização da imaginação curricular em fabular. Fabular não é brincar vulgarmente com as palavras e com a linguagem. Fabular é construir formas de resistência à miserabilidade dogmática do mundo. Em alguma medida, o campo educacional pode soar asfixiante sempre e toda vez que pretende dizer de maneira unívoca tanto o que educação é como àquilo que deveria ser. E, aqui, o deveria das ciências humanas, em vez de expressar incerteza, surpresa e indignação, muito rapidamente ganha contornos prescritivos, preditivos, restritivos. Apequenam-se as possibilidades. O “deveria” nas ciências humanas pode ser triste. Ele não dança. Não experimenta com a incerteza de que Stengers (2016) nos fala.

152

É nesse sentido que invocamos a marca criadora, aventureira e inventiva da ciência, ao invés de trabalhar com a crítica a ela apartada do mundo, para repercutir o trabalho de recompor os fios da vida, um trabalho ético e político, e por que não encantado, de devolver à Terra a cultura comum da natureza. Ou, ainda, lançar a cultura comum da natureza ao inusitado universo dinâmico para fertilizar o pensamento e os modos de pensar em educação. Talvez encantá-la pela natureza bizarra e indeterminada dos eventos no nível quântico, onde nada em particular pode ser declarado existente em um local determinado e tudo flutua num mar de possibilidades, se configure uma saída inventiva desde a insuficiência da iterabilidade das respostas que educação parece fornecer (Corazza, 2001) ao insistir em noções de projeto de formação do indivíduo, progressista, linear, teleológica e antropocêntrica. Com isso, não estamos argumentando em prol da extinção da categoria humano ou do antropos para colocar outra coisa no lugar, mas considerando esgarçar os contornos das histórias tributárias do antropocentrismo pela fricção com uma poética das

ciências que faz lançar esse humano no emaranhado cosmoquântico como um modo mesmo de dar ao pensamento outros encontros.

Ousamos, então, de mãos dadas a Stengers (2016), pisar ali onde os anjos não ousam pisar, “ou, se quisermos, dançar nos salões onde a modernidade apagara suas luzes” (Stengers, 2016, p. 157), movendo-nos, tropegamente, pelas linhas moventes desse território ou salão para escutar (Nancy, 2014) essa dimensão menor, isso que vai sendo apagado, silenciado, das práticas científicas para pensar o que essa ciência pode inseminar a teoria de currículo, abrindo-a à fabulação, essa forma mesma de criação que possibilita a constituição de um novo corpo à medida que coloca em conexão íntima elementos que pareciam incomunicáveis.

Uma vez que nos parece crucial captar um pensamento externo às premissas modernistas do humanismo doutrinário (Kohn, 2013), e se para Rolnik (2018) o que está em jogo é tomar como inadiável a tarefa de descolonizar o inconsciente interrompendo as larvas necrófagas de que ela nos fala; também nos parece urgente descolonizar o pensamento curricular e porque não, o pensamento educacional, pois “qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada” (Fanon, 2008, p. 103). Para tanto, seguimos amparados pela seguinte admoestação: “No cosmos das coisas, há aberturas, inúmeras aberturas desenhadas pelos virtuais. Raros são aqueles que as percebem e lhes dão importância; mais raros ainda aqueles que exploram essa abertura em uma experimentação criadora” (Lapoujade, 2017, p. 44). Daí a questão: E se a educação mirasse o cosmos e não o indivíduo a ser formado? Mirar o cosmos possibilita que outras histórias sejam contadas, histórias não antropocêntricas porque, justamente, desloca para outras categorias de pensamento.

Os amantes da ciência rápida, para retomar Stengers (2023), gritariam: “não perca seu tempo com perguntas bobas, perguntas que não podem ser reduzidas a termos científicos; isso seria trair seu único dever, o avanço do conhecimento!” (Stengers, 2023, p. 144). Mas dar-lhes ouvido é “a receita para canalizar a atenção e o entusiasmo – e para restringir a imaginação” (Stengers, 2023, p. 144). Então, repetimos:

E se a educação mirasse o cosmos e não o indivíduo a ser formado?

4. Quando eu te encarei frente a frente³

O modo como o ideal de ciência acadêmica foi moldado ao longo do século XIX, “que promoveu, como ideal geral, o avanço rápido e cumulativo do conhecimento disciplinar, acompanhado de um desprezo por toda questão que pudesse desacelerar esse avanço” (Stengers, 2023, p. 141), é desafiado pelo átomo. Pensar com ele implica perceber o poder limitador dos paradigmas de racionalidade e objetividade. Atentar ao átomo que “nunca cessou de trazer suas perguntas imprevisíveis” (Stengers, 2023, p. 134), a fim de considerar um trabalho de teorização curricular, movimenta um modo de pensar o mundo como uma multidão de performances emaranhadas do mundo mundificando-se. Tal movimento se faz permeado por dualidades, indeterminações, incertezas, emaranhamentos, sobreposições e evanescências, bem como aponta para um movimento no campo microscópico da matéria física, daquilo considerado inanimado, mostrando como ali existe animação.

O ponto, contudo, não é meramente incluir não humanos ou humanos como atores ou agentes de mudança, mas encontrar caminhos para pensar sobre a natureza da causalidade, da agência, da relacionalidade e da mudança sem tomar essas distinções como fundacionais ou estáveis. Em particular, recorrer ao que seria uma perspectiva pós-humanista não é borrar as fronteiras entre humano e não humano, não é eliminar toda e qualquer distinção e diferença e finalmente não é simplesmente inverter o humanismo, mas compreender os efeitos materializantes de modos particulares de desenhar fronteiras entre “humanos” e “não humanos”. Necessita-se, portanto, de um modo de pensar sobre a natureza da diferenciação que não derive de uma noção fixa de identidade ou mesmo de espacialização.

Não sem razão, apelamos ao átomo, colaborador queer, em seu engajamento contínuo e intra-ativo com e como parte do mundo que ajuda a materializar. Uma mundificação constitutivamente queer, por meio do pulso em um dinamismo palpável nos quais “os mundos de vida estética tomam a forma de uma música, cujos pontos focais, embora dispersos no tempo e no espaço, conseguem impor os ritmos de suas próprias vibrações” (Ruiz; Vourloumis, 2023, p. 29-30). Ampliar, portanto, o alcance de aplicabilidade da performatividade para incluir não humanos não é o que está em questão, e sim assumir que tais

³ Verso retirado da composição intitulada *Sampa* do álbum *Caetanear* de Caetano Veloso. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Nmxp4XQnBpw>. Acesso em: 16 fev. 2025.

práticas de diferenciação produzem efeitos materializantes cruciais que não estão sendo levados em consideração quando uma análise é iniciada após essas fronteiras serem estabelecidas. Por isso, importa problematizar os sentidos de projeto de formação do indivíduo, sem sugerir outros, mas interrogando-os de dentro, contaminados pelo átomo em sua estranheza e indeterminação constitutiva. Um exercício de experimentar desviar da linguagem articulada antropocêntrica, uma tentativa de reativar o suspense experimental, a fim de seguir pensando quais modos de existência poderiam emergir se a teoria de currículo na contramão das palavras de ordem, exercitassem a desmesura cósmica para tirar seus pés do chão.

O átomo perturba o curso da ciência cumulativa. E, porque não, o percurso da educação.

5. Do sem fim além de mim ao sem fim alguém de mim⁴

Acionar a potência dessa estranheza, do que se constitui como estranho diante daquilo que perturba a ordem por meio da intensificação da relação com os cosmos, assume uma função desestabilizadora frente ao tranquilo domínio do pensamento positivista dominante daqueles que acreditam que a Terra e os humanos têm um papel especial no universo. Poderia dizer que, contribuindo para “o jogo de pensar como entretenimento da vida” (Novello, 2021, p. 119), diante da constatação da descontinuidade das leis físicas, de um universo inacabado (Novello, 2018), isto é, ainda em formação; as considerações de Mario Novello têm, lascivamente, nos incitado a ponderar que levar a sério a tarefa de reativar o animismo talvez envolva ser arrastada a dimensões cosmológicas. A ciência apoiada na dependência cósmica das leis físicas afasta-se da descrição tradicional do mundo em seu viés essencialmente antropológico, uma vez que a leitura do Universo, em seu funcionamento no território global, em sua ordem que lhe é própria, perturba a visão do papel do homem no cosmo, podendo abrir caminho para variações corroboradas pelas leis físicas transformadas em leis cósmicas, desde o reconhecimento de sua dependência do Universo

Encarar “o mundo como agente espiritual”, com “senso de humor independente” (Haraway, 1991, p. 199) e o realismo agencial, no qual a realidade que atua e está atuando continuamente, é uma questão de performance; libera a

⁴ Verso retirado da composição intitulada *Átimo de pó* do álbum *Quanta*, de Gilberto Gil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IIRxKOPRaHM>. Acesso em: 16 fev. 2025.

agência de sua órbita humanista tradicional. A conversa com a ciência como mitologia moderna envolve encarar a natureza animada como constitutiva da produção científica. A ideia é que a natureza deixe de ser um cenário para agência do sujeito. “A natureza escreve”, “rabisca, experimenta, calcula, pensa e ri” (Barad, 2010, p. 268). A matéria é um processo de criação de sentido pelas vias da desconstrução, àquilo que Derrida ao ligar significado e estilhaçamento, entendeu não se tratar de um método, àquilo que o homem faz, mas “o que texto faz, o que a matéria faz, como a matéria se realiza a si mesma” (Barad, 2010, p. 268). Eis a convocação que escutamos da matéria vibrátil.

Abrir-se ao cosmos é um convite à desordem, à arruaça, à transgressão, ao menos nos modos antropocêntricos de conceber. A transgressão não é o que procede ao ultrapassarmos o limite, mas o que precede a isso, enquanto recusa em permanecer o mesmo. Se a transgressão não é o que resulta do alargamento dos limites, mas o precede, a tomamos aqui como um modo de mostrar a insustentabilidade de algumas categorias desde dentro da teoria de currículo, a partir dos seus clichês em torno das noções de projeto, formação e indivíduo.

Falar do cosmos deveria dizer de um esforço para “chegar a acordo com um universo que não está à medida dos preconceitos e desejos humanos” (Shaviro, 2021, p. 4).

Mirar pelo cosmos deriva convocar à transformabilidade.

Na contramão do limite como linha real ou imaginária que contém, o cosmos deveria rumar ao infinito, à imensidão, à eternidade e ao inacabamento. Inclusive, rumar ao desconhecido. De todo o Universo, conhecemos apenas 6%. Há ainda a matéria escura. E também a energia escura. A matéria e a energia que conhecemos bem, que há menos de cinquenta anos presumíamos ser tudo o que havia no Universo, compõem apenas 4% de tudo o que existe. Em números arredondados e não muito precisos, a misteriosa “matéria escura” compõe 27% do Universo e os 69% restantes (ou seja, a maior parte do Universo) são formados pela ainda mais misteriosa “energia escura”.

Ir para o cosmos deveria apelar à desmesura, ao infinito, ao incontível, ao incognoscível. Em sua incomensurabilidade, deveria rumar aos limites como resistência à captura pondo em crise a dinâmica da medição objetiva.

O cosmos como um informe, não pela ausência de forma, mas uma dinâmica que inventa e promove novas formas, uma incrível sinfonia em que

nós, os humanos, somos apenas parte dela, dessa grande composição; deveria referir-se ao transbordamento por intensidade e superposição de elementos heterogêneos, interessantes para intervir na criação de valor pela invenção de novas formas de atribuir valor.

Tudo o que existe na Terra, todos os elementos que constituem as coisas no planeta resultam da explosão de uma ou mais estrelas, de modo que admitir que somos efeitos desse evento cataclísmico e criador, deveria aludir a uma dimensão de interpenetração radical na qual tudo se encontra implicado em todas as coisas. Embora não possamos afirmar que somos feitos à imagem do cosmos, compartilhamos com ele semelhanças químicas, pois a maioria absoluta dos átomos que compõem nosso corpo veio desses colapsos das estrelas sobre si mesmas. Ainda que consideremos tamanha distância, estamos muito mais próximos das estrelas do que imaginávamos. Cada átomo em nosso corpo tem uma história de 13,8 bilhões de anos e somos tão somente o ponto onde a infinitude se faz indivíduo, uma dobra momentânea no tecido do cosmos.

Mirar o cosmos e não o indivíduo deveria lançar o indivíduo no cosmos. Não há fragmentação, mas relacionalidade. Lançar é atirar o sujeito ao encontro do universo no “corpo a corpo com a vida” (Lispector, 1998, p. 77). Isso desloca o indivíduo de sua centralidade e excepcionalismo, lançando-o num emaranhado de relações em que tudo vibra e pulsa. Um trabalho de composição com a paisagem rumo às dobras da espaçotempomaterialização; ao invisível; à vibração. E alude a uma relacionalidade radical, ao inacabamento e indeterminação como condição da existência, um modo de vida estético pela explosão estelar selvagem de metamorfose (Ruiz e Vourloumis, 2023). Um encontro que deveria transcender aos limites individuais e mesmo planetários.

Considerar o cosmos deveria tanto demonstrar a insustentabilidade de falar em determinismo projetivo, quanto convocar a educação a pensar não em termos de desenvolvimento, mas de envolvimento. Ou ainda, comovidos por um trecho de Milan Kundera (2008, p. 21) em “A insustentável leveza do ser”, no qual o autor afirma a impossibilidade de o homem ser feliz porque seu tempo caminha em linha reta e o humano anseia por repetição; consideramos acionar um tempo que, na contramão do progresso, seja capaz de “encher todo seu corpo de trabalho migratório” (Ruiz e Vourloumis, 2023, p. 93). Em vez do tempo como acúmulo de instantes sucessivos, passar a considerá-lo como uma passagem.

O trabalho da teorização em currículo que mira o cosmos poderia assumir o caráter de experiência limite. Experiência limite é sobre não ser o mesmo. Experiência do impossível. E tem vezes que parece impossível pensar em teoria de currículo fora dos clichês, sem se valer desses tais sentidos partilhados.

Por isso esse texto é um texto implicante e implicado com um questionamento do projeto da racionalidade moderna centrado no homem e no progresso, uma vez que não só não nos levará a lugar nenhum como, aliás, já sabemos até onde nos levou – um mundo findo, mas que paradoxalmente se torna condição de possibilidade para germinação de novos mundos. Assim, perguntar “E se a educação mirasse o cosmos e não o indivíduo a ser formado?” ecoa uma tentativa de abrir a imaginação pelo dar-com o átomo a fim de movimentar um modo de pensar o mundo como uma multidão de performances emaranhadas do mundo mundificando-se. E esse salto pode ser o que permita desmascarar o humano para mascará-lo novamente do saber das estrelas.

6. E o poema todo se esfarrapa⁵

Recorrer ao átomo e colocar-se à escuta de seu inaudível mundo, tensiona os modos de escrever. Há uma espécie de ética atômica da escrita. Por isso, mais do que inventar um argumento “hermeticamente fechado”, deliberadamente procuramos fazer “buracos nos meus argumentos” (Pinar, 2007, p. 8), escavando num modo operatório de fazer aberturas no terreno sólido de alguns entendimentos para permitir ao ar passar e, assim, conseguir respirar em vez de continuarmos asfixiados material, semiótica e filosoficamente.

Experimentar pensar com essa ciência se apresenta como uma expansão própria do desalojar-se e parece corroborar com um (des)entendimento educacional, a nosso ver crucial para romper com os esquemas representacionais e ser capaz de, reimaginar. Não saberíamos dizer se a afirmação desse possível é interessante, mas se apresenta, conforme nos fala Italo Calvino (1990) no romance *Se um viajante numa noite de inverno*, com uma curiosidade em se deparar com algo que não se sabe, mas ainda assim é possível arriscar um deveria.

Talvez, esse movimento diga de um entrelaçamento entre teoria como fabricante de história (Despret, 2016), da ciência como mitologia (Stengers,

⁵ Verso retirado da composição intitulada *A Fábrica do Poema* do álbum homônimo, de Adriana Calcanhoto. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dxAAT3mogYY>. Acesso em: 16 fev. 2025.

2017), e do filósofo como um bom ladrão de ideias (Deleuze, 1988). E/ou de uma atitude filosófica para qual os conceitos importam na maneira de contar histórias e que aposta na ciência enquanto força religadora com o mundo capaz de tornar essas histórias menos óbvias, uma vez que “o universo é não só mais aberrante do que supomos, é mais aberrante do que podemos supor” (Haldane apud Barad, 2020, p. 308). E/ou estaria mais para uma aventura, tendo a ciência como intercessora, ao colocar os seres “em conexões diversas, inventivas, vivas e divertidas” (Despret, 2016, p. 2) fabricando mundos menos estreitos ou dormentes.

7. Encher de vãs palavras as muitas páginas e de mais confusão as prateleiras⁶

Uma conversa que não é da química, mas também é, não é sobre física, mas pode ser, não é da antropologia, mas também é, não é sobre filosofia, mas pode ser, não é nas artes, mas também é, não é sobre currículo, mas pode ser, alude a uma vida que é instabilidade pura, e por isso, está condicionada a existir, desde que orientada por uma bússola ética, uma resposta ativa e não reacionária do desejo, que não iniba o pensamento por meio da invenção de delírios de verdade que querem conter o turbilhão, mas operando, pela imanência, a fabricação de mundos possa afirmar: a educação é um casulo⁷.

159

Ao mirar o cosmos, a educação deveria...

Não sei,

Mas eu danço.

Ao fundo toca Vivo de Lenine

Precário, provisório, perecível

Falível, transitório, transitivo

Impuro, imperfeito, impermanente

Incerto, incompleto, inconstante

Efêmero, fugaz e passageiro

Instável, variável, defectivo

Não feito, não perfeito, não completo

⁶ Verso retirado da composição intitulada *Livros* do álbum homônimo, de Caetano Veloso. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=MPZIOW39_tU&list=PLLZMqnllgTCRb-9LqeovVYn6AgmerVCc_&index=2. Acesso em: 16 fev. 2025.

⁷ O termo casulo foi usado em tendo por referência o livro *Metamorfoses* de Emanuelle Coccia (2020).

Não satisfeito nunca, não contente
Não acabado, não definitivo
E apesar dessas e outras
O vivo afirma firme afirmativo
O que mais vale à pena é estar vivo
É estar vivo

Bibliografia

- Barad, K. (2010). “*Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come.*” *Derrida Today*, v. 3, n. 2, p. 240-268.
- Barad, K. (2017). Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. *Vazante*, v. 1, n. 1, p. 7-34.
- Barad, K. (2020). Performatividade queer da natureza. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, v. 3, n. 11, p. 300-346, jul./set.
- Calvino, I. (1990). *Se um viajante numa noite de inverno*. [S. l.]: Companhia das Letras.
- Corazza, S. (2001). *O que quer um currículo: Pesquisas pós-críticas em Educação*. São Paulo: Vozes, 2001.
- Deleuze, G. (1988). *O abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista concedida à Claire Parnet. Disponível em: <http://clinicand.com/o-abecedario-de-gilles-deleuze>. Acesso em: 19 fev. 2025.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1997). *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia – vol. 5*. São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2010). *O que é a filosofia?* 3a ed. São Paulo: Editora 34.
- Despret, V. (2016). O que diriam os animais se... *Caderno de Leituras*, Belo Horizonte, n. 45.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v. 5, p. 7-41.
- Haraway, D. (2023). *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthluceno*. 1a ed. n-1 Edições.

- Kohn, E. (2013). *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Kundera, M. (2008). *A insustentável leveza do ser*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lapoujade, D. (2017). *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 Edições.
- Lispector, C. (1998). *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Macedo, E. (2017). Mas a escola não tem que ensinar? Conhecimento, reconhecimento e alteridade na teoria do currículo. *Currículo sem Fronteiras*, v. 17, n. 3, p. 539-554, set./dez.
- Macedo, E. (2018). A teoria do currículo e o futuro monstro. In: LOPES, Alice; SISCAR, Marcos. (orgs). *Pensando a política com Derrida*. São Paulo: Cortez, p. 153-178.
- Marras, S. (2018). Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, jan./abr.
- Miller, J. (2014). Teorização do currículo como antídoto contra/na cultura da testagem. *Revista e-Curriculum*, v. 12, n. 3, p. 2043-2063, out./dez.
- Nancy, J. L. (2014). *À escuta*. Belo Horizonte: Chão da Feira.
- Novello, M. (2018). *O universo inacabado: a nova face da ciência*. São Paulo: n-1 Edições.
- Novello, M. (2021). Quantum e cosmos: introdução à metacosmologia. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Novello, M. (2022). *Manifesto Cósmico I e II*. n-1 Edições.
- Pierre, E. A. (2018). Uma história breve e pessoal da pesquisa pós-qualitativa: em direção à “pós-investigação”. *Práxis Educativa*, v. 13, n. 3, p. 1044-1064, set./dez.
- Pinar, W. (2007). *O que é a Teoria do Currículo?*. Porto: Porto Editora.
- Prigogine, I. (2009). *Ciência, razão e paixão*. 2a ed. São Paulo: Ed. Livraria da Física.
- Prigogine, I.; Stengers, I. (1991). *A nova aliança: A metamorfose de ciência*. Brasília: Ed. UnB.
- Ranniery, T. (2018) Vem cá, e se fosse ficção? *Práxis Educativa*, v. 13, n. 3, p. 982-1002.
- Ranniery, T. (2019). Educação após a intrusão de Gaia: o que o queer tem a ver com isso? *Revista E-Curriculum*, v.17, n. 4, p. 1436 – 1457, out./dez.

- Ranniery, T. (2020). Vivendo no mundo deles: currículo a partir de um apelo geontológico. *Currículo sem Fronteiras*, v. 20, n. 3, p. 729-754, set./dez.
- Ranniery, T.; Medeiros, R. (2021). Uma rede passa pelo currículo: difração e modos de existência na política curricular. *Roteiro*, v. 46, jan./dez.
- Rolnik, S. (2018). *Esferas da Insurreição*: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 Edições.
- Ruiz, S.; Vourloumis, H. (2023). *Formação sem forma*: caminhos para o fim deste mundo. São Paulo: sobinfluencia edições.
- Shaviro, S. (2021). *Extreme Fabulations*: Science Fictions of Life. Goldsmiths Press.
- Sontag, S. (2020). *Contra a interpretação*: e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras.
- Stengers, I. (2016). Uma ciência triste é aquela em que não se dança: Conversações com Isabelle Stengers. Entrevista concedida a DIAS, et al. *Revista de Antropologia*, v. 59, n. 2, p. 155-186.
- Stengers, I. (2017). Reativar o animismo. *Caderno de Leituras*, n. 62, p. 2-15, mai.
- Stengers, I. (2018). A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, abr.
- Stengers, I. (2023). *Uma outra ciência é possível*: manifesto por uma desaceleração das ciências. 1. Ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Strathern, M. (2015). Sobre modos de pensar e fazer antropologia: entrevista com Marylin Strathern. *Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, v. 17.
- Thuan, T. X. (2021). *Uma noite*. São Paulo: Perspectiva.
- Tsing, A. L. (2015). Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *ILHA*, v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul.

NATHÁLIA TERRA

Professora de Química do CAP-UFRJ. Vice-líder Pesquisadora do BAFO! - Grupo de Estudos e Pesquisas em Currículo, ética e diferença e integrante do Laboratório de Estudos Queers em Educação da Faculdade de Educação da UFRJ.

THIAGO RANNIERY

Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação e do Programa de Mestrado Profissional em Rede em Ensino de Biologia da UFRJ. Líder Pesquisador do BAFO! - Grupo de Estudos e Pesquisas em Currículo, ética

E se a educação mirasse o cosmos

Nathália Terra, Thiago Ranniery

e diferença e coordenador do Laboratório de Estudos Queers em Educação da Faculdade de Educação da UFRJ. É Bolsista de Produtividade em Pesquisa Nível 2 do CNPq e Jovem Cientista Nosso Estado da FAPERJ.

**EDUCACIÓN, FILOSOFÍA Y
POSTHUMANISMOS**

ARTE

RIO ABAIXO

RIO ABAJO

DOWN THE RIVER

Enviado: 15.10.24 Aceptado: 20.01.25

Ádamo da Veiga

Doutor em Filosofia pela PUC-Rio e pós-doutorando em Educação no Laboratório de Estudos Queer em Educação (LEQUE) do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/Brasil). Coordenador Pedagógico do Instituto Estudos do Presente.

Email: adamodaveiga@gmail.com

Cassiana Stephan

Doutora em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR/Brasil). Pós-doutoranda em Educação no Laboratório de Estudos Queer em Educação (LEQUE) do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/Brasil).¹

Email: cassianastephan@yahoo.com.br

¹ Este estudo foi financiado pela FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI E-26/200.030/2024. Programa de Pós-doutorado NOTA 10.

O presente texto é resultado de uma conversa experimental que não se pretende fiel a nenhuma corrente filosófica, mas que se deixa atravessar pela força da correnteza do rio que faz com que duas perspectivas distintas se choquem e se entrecortem na construção de sentidos ambivalentes em torno de Gaia. Esse diálogo possui um caráter epistolar e as imagens que o acompanham demarcam a ficcionalização do espaço-tempo a partir do qual se conversa. A relação entre a palavra e a imagem nos remonta, assim, à cultura dos cartões-postais que acompanha a comunicação dos nômades, que não pertencem a lugar algum justamente porque pertencem ao mundo em sua vastidão de mundos possíveis e impossíveis, críveis e incríveis.

Palavras-chave: Gaia, Rio, miséria, amor.

Este texto es el resultado de una conversación experimental que no pretende ser fiel a ninguna corriente filosófica, pero que está permeada por la fuerza de la corriente del río que hace que dos perspectivas distintas colisionen y se entrecrucen en la construcción de significados ambivalentes en torno a Gaia. Este diálogo tiene un carácter epistolar y las imágenes que lo acompañan demarcan la ficcionalización del espacio-tiempo desde el que se desarrolla la conversación. La relación entre palabras e imágenes nos remite así a la cultura de las postales que acompaña la comunicación de los nómadas, que no pertenecen a ningún lugar precisamente porque pertenecen al mundo en su inmensidad de mundos posibles e imposibles, creíbles e increíbles.

Palabras clave: Gaia, Río, miseria, amor.

This text is the result of an experimental conversation that does not claim to be faithful to any philosophical current, but which is permeated by the force of the river current that causes two distinct perspectives to collide and intersect in the construction of ambivalent meanings around Gaia. This dialogue has an epistolary character and the images that accompany it demarcate the fictionalization of the space-time from which the conversation takes place. The relationship between the word and the image thus takes us back to the culture of postcards that accompanies the communication of nomads, who do not belong anywhere precisely because they belong to the world in its vastness of possible and impossible, credible and incredible worlds.

Keywords: Gaia, River, misery, love.

1.

A terra completamente esclarecida fulgura sob uma catástrofe triunfal, dizem-nos Adorno e Horkheimer (1985), e é esta catástrofe que vemos na proliferação de imagens que habitam nossas telas, os rios inundados e os rios secos, a estiagem prolongada e os ciclones, as ondas de calor e o degelo do Ártico. E eu lhe digo que catástrofe é o *que somos*. Pensamos a catástrofe como externa; algo que se sucede a nós, algo do lado de fora, algo que irrompe e nos ameaça, nos destrói e nos fere. Não vemos, assim, a catástrofe no que ela tem de mais cruel. *Ela não está simplesmente do lado de fora; ela está tanto dentro, quanto fora. Ela é íntima, interna tanto quanto externa e a sua aparência de exterioridade, a sua aparência de independência e acaso, de súbita irrupção e providência negativa, faz parte dela mesma enquanto catástrofe. Ela é interna, eu digo, porque ela é imanente ao que somos.* Sabemos, desde Deleuze e Guattari, que o capitalismo não se dá por sobre sujeitos (ou indivíduos), mas que ele os constitui no mesmo movimento em que ele se constitui, age e opera. O capitalismo nos faz ser o que somos, nas nossas inspirações e desejos – e é neste desejo que nos constitui que habita a catástrofe. Desejamos a liberdade; desejamos a prosperidade; desejamos interromper o jugo da necessidade, desejamos um mundo melhor. A liberdade – e isso nos demonstra Chakrabarty (2021) – requer carbono, requer fertilizantes, desmatamentos, indústria. Somos bilhões porque somos catástrofe, para os não-humanos e para nós mesmos. Vivemos sob o murmurinho violento desta catástrofe que se inscreve em tudo que fazemos, no que trabalhamos, no que comemos, no que aspiramos e no que desejamos. A catástrofe é desejo e por isso ela nos é íntima.

O capitalismo instaura a historicidade e, nela, o desejo da resolução do conflito em liberdade, em uma solidificação laica de um *parusia* sempre diferida. Latour (2015) hesita em falar de capitalismo, preferindo falar de Modernos – eu digo que os *modernos* são aqueles todos que vivem conforme constituídos pelo capitalismo, pouco importando que o assim chamado socialismo tenha sido sonhado sobre as mesmas bases que ele. É no capitalismo que se instaura o desejo pelo progresso, pelo mais e pelo mais; é nele que se instaura a indústria e, com ela, a possibilidade *material* de sermos aos bilhões; é nele e através dele, como viram Marx e Engels (1997), que se instaura as condições (e o desejo, acrescentaríamos) da sua superação em direção a um mundo em que, livres da propriedade privada, poderíamos desfrutar com justiça dos seus frutos antes espoliados. Somos modernos porque somos

catástrofe e a maior catástrofe é que não queremos, não podemos ser diferentes. Em nós, a promessa da abundância é a mesma promessa de liberdade e de justiça – mesmo no nosso ódio para com o Capital, o colonialismo e o Império, é para a abundância que olhamos. Mas, agora, somos tomados de uma estranha cegueira branca: não vemos porque vemos de-mais, não vemos saída em direção à abundância porque vemos, com clareza excessiva, que *não há abundância*. A intrusão de Gaia é o imperativo da nossa miséria.



Imagem 1. 1941, Porto Alegre, Rio Grande do Sul/Brasil. CP MEMÓRIA/Reprodução. Fonte: [Veja](#)

2.

“A intrusão de Gaia é o imperativo de nossa miséria”, você me disse.

Demorei muito tempo para entender o que isso significava. Por muito tempo achei que isso não significava nada, até que um dia, o rio pelo qual me apaixonei e com o qual estabeleci por anos e anos, décadas e décadas, moradia, decidi-me dizer que o amor que eu lhe impingia era violento demais, bruto demais, interesseiro demais para ser amor de verdade. Senti-me, então, uma impostora justamente no momento em que Gaia me inundou com sua forma lamacenta. E isso aconteceu quando ela se misturou ao rio num ímpeto erótico de tipo fusional, naquele tipo de ímpeto que possui o caráter vingativo da revolta.

Acho que nunca cheguei a te contar tudo isso, mas talvez você já esteja sabendo, porque os boatos correm soltos por aí e é bem possível que essa história já tenha atingido seus olhos e ouvidos.

Pois bem, o rio se apaixonou por Gaia e da fusão desses amantes inveterados surgiu a tempestade que reunia, ao mesmo tempo, os elementos da terra e da água, constituindo-se numa matéria lamacenta que invadiu a moradia que eu havia violentamente construído com o rio, sobre o rio, em suas margens. De início, cheguei a me perguntar se a tempestade era, de fato, resultado desse vínculo proibido, adúltero, entretido entre o rio e a tal da Gaia. Mas, não há como negar, a tempestade é herdeira desses dois agentes insurgentes. Ela é filha da revolta, como a bomba é filha do vínculo depravado entre a guerra e o homem.

No dia em que a tempestade me atacou como os ditos “terroristas” atacam seus inimigos, eu descansava sob os lençóis freáticos, sob aqueles mesmos lençóis onde o rio e eu havíamos selado nosso pacto nupcial. Descansava sozinha depois de um longo dia de trabalho – daquele mesmo tipo de trabalho sobre o qual fala Marx (2023). Descansava sozinha porque o rio já tinha me abandonado, me trocado por Gaia: um dia, o rio havia mergulhado em direção às zonas mais profundas desses mesmos lençóis freáticos que nos uniram em superfície para ficar com Gaia nas profundezas. Desde então, decidi que jamais iria até lá para confrontá-lo, até porque, sendo quem sou, não tenho acesso imediato a esses cantos subterrâneos do mundo – você sabe como é, você é como eu e nenhum de nós tem esse tipo de capacidade.

169

Enquanto repousava, não conseguia parar de pensar que talvez o rio tivesse sido injusto comigo e não eu com ele. Não conseguia entender por que o rio considerava que eu tinha sido tão violenta em nosso amor. Só fiz aquilo que o contrato dizia que eu poderia e deveria fazer. Não fui imoral como o rio insiste em me dizer.

Em meio ao turbilhão dos pensamentos que me convenciam que eu não era a responsável pela catástrofe do nosso amor, começo a ouvir a tempestade chegar com raios e trovões bélicos. Assustei-me e cogitei que talvez todo esse festim tivesse alguma relação com a típica fusão sacrificial dos amantes (Nancy, 1999).

A tempestade veio, caiu de paraquedas em minha direção, arrastou as camadas mais superficiais dos lençóis que, até então, me acomodavam naquela

noite que se sucedia, de forma malsucedida e nada dignificante, a um dia de trabalho. A tempestade me despejou da infraestrutura que construí com/sob às margens do rio. Nesse momento, entendi que contrato nenhum é seguro o suficiente para me proteger. Nesse momento, senti a vulnerabilidade em mim: percebi que eu era tão vulnerável quanto o rio, quanto o rio que eu achava que sabia amar, mas do qual eu simplesmente abusava sem dó nem piedade. A tempestade trouxe consigo os elementos daqueles que a geraram; trouxe, portanto, o ato da vingança do rio contra mim. Não tenho dúvidas de que foi Gaia quem convenceu o rio. Sozinho, ele jamais faria isso – você sabe: em geral, ele era bastante pacífico.

Sem mais nem menos, Gaia expropriou-me do território que eu considerava ser meu, só meu (e do rio). Depois de muito caminhar e de tentar, após a tempestade, encontrar um novo abrigo, deparei-me com a miséria que vagava sozinha, tal que um ermitão, em meio ao mundo devastado pela revolta dos amantes outrora colonizados. Olhei para a miséria e ela olhou para mim. Nem precisei dizer nada, pedir nada. Ela se adiantou, excitada por um desejo paternalista, e me disse que tinha um abrigo e que nesse abrigo havia espaço para mim.

170

Cá estou. Não tive alternativa.

Foi assim que a intrusão de Gaia se tornou, pelo menos para mim, o imperativo da miséria.



Imagem 2. 2024, Rio Grande do Sul/Brasil. Jonathan Heckler / CP Agência RBS. Fonte: Diário Gaúcho

3.

É um erro tomar um rio como amante, acreditar em uma forma de convivência e de paz; é um erro tomar como erótica a relação entre quem finca uma casa e o rio que lhe serve de margem. Entendemos sempre errado a ideia de uma aliança mais que humana levamos sempre em um tom muito jovial e muito encantador a possibilidade de alianças com esta para além do que somos. Porque entendemos errado o que é uma aliança, como entendemos errado o que é o erotismo.

Não se faz aliança por amor, por empatia, por convicção. Se fazem alianças no jogo de forças que se chocam. Uma aliança é uma soma de forças postas juntas contra outras forças; é uma luta antes de ser uma amizade. Aliar-se é lançar-se juntos num confronto, no qual as forças se somam contra outras forças. Pareço hobessiano (1974), tristemente hobessiano, você há de me dizer; mas eis que as caducas teorias da geopolítica, as estratégias deliradas por cientistas políticos e internacionalistas têm algo a nos ensinar. Não se fazem alianças de forma romântica, travestidas, bem ao nosso gosto, de mutualismo ou de simbiose, em que todos querem o bem ou aspiração igualmente nobre; tampouco, podemos ser rígidos (e ingênuos) de supor, como fazem os bons estrategistas, de que se fazem alianças a partir do rigor de um cálculo de interesses, ganhos e perdas. O que os estrategistas nos ensinam é outra coisa. Que não há leveza, nem poesia, em uma aliança – que o que parece ser convergência, no final, é só uma estabilização de divergências. Você me fala do amor por um rio, e penso em Spinoza (2009), que hobessiano e, ao mesmo tempo, ecologista profundo extemporâneo, debocharia deste amor. Compor com potências de agir é enlaçar violências em crueldade. Faz-se da violência aquilo que instaura uma crueldade, aquilo que mantém a violência no rito e na normalidade assim instaurada. Alianças são balanços de força, composições de violência. Por isso não se pode amar um rio – amá-lo já é traí-lo. E eu te digo que neste amor por um rio, um amor no qual o rio trai, no qual o rio violenta, também é entender errado o que é o erotismo. Porque o erotismo não é o que chamamos usualmente de amor, está longe do que poderíamos classificar como romântico. O verdadeiro amor é violência. O erotismo é desfazer-se na inquietude de um outro – aprendemos isso com Bataille (2020), e, talvez, com Sacher-Masoch (1991) bem antes dele. Não se trata, jamais, entre você e um rio, entre um amante e seu par, de dois que se complementam em alegria; mas de dois que morrem juntos em aliança. A morte é a condição da aliança – as forças

que se somam desfazem aqueles que aparentemente as portam. Como Nietzsche (1999), certa vez, objetou a Spinoza (2009): como pode pensar um aumento de potência que não desfaz aquele que porta esta mesma potência? Se as forças não desfazem aqueles que as portam, de fato, não se compõem, caso contrário, incorremos na ingenuidade dos estrategistas que veem numa aliança a força de A se somando a de B, sem verem que A e B, em uma verdadeira aliança, morrem na medida mesma em que se aliam. Esquecemos muito facilmente desta morte, preferindo pensar nela em termos orgiásticos, dionísicos, como o suplantarmos de si em direção a um todo mais vasto. Não se trata de nada disso; aliar-se é morrer ou, de forma mais precisa, já estar sempre morto.

Como no erotismo.

Tanto o erotismo, como a aliança, e o erotismo como aliança e a aliança como erotismo, tem como foz este mesmo oceano: a morte. Pareço dramático, eu sei, e você pode me acusar disso, sem problema; mas também entendemos errado o que seria a morte, como também, usualmente, entendemos errado a aliança e o erotismo. O que eu preciso dizer, é o que nos diz Gaia, mas o mesmo que já nos antes disseram tantos (e me recuso a listá-los). O que nos diz Gaia, eu te digo, é que nós já estivemos sempre mortos, nós nunca existimos, inventamos mentiras para fingir que existimos, mas estas mentiras sempre esbarraram na violência da aliança, na violência do amor, na violência do erotismo, na violência da matéria, eu gostaria de dizer isso, que nós nunca existimos, sempre “fomos” isso que uns chamam de potências de agir, outros de performatividade de gênero, outros de liberdade, eles dão palavras para o fato de que não somos, e é isso que o seu rio poderia ter te ensinado, o fato de que somos nódoas em teias de relações infinitamente desdobradas, somos epifenômenos por sobre outros epifenômenos, já estamos todos mortos, eu te digo, nunca estivemos vivos, *porque nunca fomos*, você nunca esteve no leito deste rio, porque você, tal como o rio, são tal como o erotismo, a aliança e a morte, *nada*, em última instância, *nada*, porque pensamos tão errado o que seria o ser, que só podemos pensar o que somos como nada, somos mais células de bactérias do nosso corpo do que somos *nós*, somos moléculas que processam proteína, somos vozes que processam discursos, somos o que se dá no entorno de comer, digerir e cagar, somos o sol que produz as plantas que comemos e os animais que comemos porque comem as plantas, somos o ar produzido por plânctons e bactérias,

somos a herança simbólica dos nossos pais, somos o resultado de dois bilhões de anos da vida na terra, o resultado da luta do inconsciente com a realidade, somos a temperatura média da Terra, somos um hino nacional cantado toda manhã na escola, somos o carbono que emitimos pegando um ônibus para ir



para o trabalho, somos sinapses em uma massa esponjosa dentro de uma coberta de potássio, fósforo e cálcio, somos tudo aquilo que, no fim, impede que possamos falar de um nós, que possamos usar a primeira, a segunda ou a terceira pessoa. Resta aquilo que não tem pessoa: o nada.

E é por isso, que não entendo como se pode amar um rio.

Imagem 3. Sem título, sem ano. CP Susu Laroche. Fonte: Medium

4.

“E é por isso, que não entendo como se pode amar um rio”, você disse a ela.

Ela, por sua vez, disse em voz alta: Sim, nunca entendi como pude amar um rio, se é que pude amá-lo um dia!

Você fez com que ela duvidasse do amor que sentia, você fez com que ela pensasse sobre o amor que sentia. A partir do momento em que, interpelada por você, ela começou a pensar sobre esse amor, definitivamente parou de vivê-lo, pois como outrora disse Bernardo Soares (e aqui se torna inevitável não o citar), “viver é não pensar” (Pessoa, 2013, §112). Mas, um escoliasta, esteja falando de Virgílio ou de Gaia, é incapaz de chegar a tal acepção da espontaneidade. O pensamento demasiado profundo, demasiado filosófico impede-o de fazê-lo. Pobre daquele que permanece atado à célebre fórmula do *penso, logo (in)existo*. Deveras, para existir(mos) precisamos de um pouco menos de pensamento. Precisamos esquecer que pensamos e, assim, dizer sem peso na consciência “que sobretudo nos cansamos”, cansamo-nos de pensar (Pessoa, 2013, §112).

*

Sem pensar, ela disse a ele, seu interlocutor oracular:

Você tem toda a razão, aquele tipo de razão soberana que, mesmo em nome de Gaia, coloca-se acima de tudo e de todos para dizer que nunca entendemos nada e para dizer que porque não entendemos tudo não passa de

simulacro e de simulação, que nós, nós...que nós não existimos de fato – nem o fato, nem o nós e muito menos esse verbo conjugado na segunda pessoa do plural. Acho que quando você diz que não entende(mos) o erotismo, que não entende(mos) a morte, que não entende(mos) como se pode amar um rio, você também diz que gostaria de entender tudo isso e que talvez o entendimento ainda possa nos salvar de uma série de mal-entendidos históricos, culturais, ecológicos, sociais, naturais, políticos, éticos – seja lá como podemos qualificar esses mal-entendidos.

O meu encontro com a miséria, com a miséria que Gaia trouxe até mim, deve-se a um amor efetivamente vivido como mal-entendido. Mas confesso que pensar me cansa, de modo que já não tenho mais forças para viver uma aliança refletida – seja uma aliança simbiote utopicamente não-violenta, seja uma aliança estrategista típica da crueldade neoliberal, seja uma aliança perspectivística de forças que se sobrepõem em um tom hobbesiano-nietzschiano (1974; 1999) bastante atual, super atual, até demais...

...perdi minhas forças, perdi minhas forças para o rio porque o rio me consumiu por inteira, tenha sido em nome de Gaia, de algum deus, tenha sido por vingança ou por um despropósito caótico. Perdi minhas forças e, hoje, já não consigo mais disputar o lugar da verdade, nem mesmo para afirmar com propriedade que tudo não passa de um mal-entendido. Então, em um gesto hipocritamente humilde entrego a você a vitória dessa batalha argumentativa: não quero mais saber.

Entrego a você o candelabro sombrio de um entendimento tardio de tipo niilista: tome isso tudo pra você, porque não sei e nem quero mais saber se um dia amei ou pude amar o rio. Não quero duvidar do que vivi – a dúvida ainda é um gesto cartesiano demais.

Deixe-me ir.

Deixe-me ir

Preciso andar

Vou por aí a procurar

Rir pra não chorar

Deixe-me ir

Preciso andar

Vou por aí a procurar

Sorrir pra não chorar

Quero assistir ao sol nascer

Rio abaixo

Ádamo da Veiga e Cassiana Stephan

Ver as águas dos rios corre ... (Cartola, Preciso me encontrar, 1975)

Deixe-me, então, mergulhar no rio e não me incomode mais com o seu saber.



175

Imagem 4. The Destiny Descends to the River and Accompanies Two Innocent Children, 1970/71, CP Jan Saudek. Fonte: [Art Institute Chicago](#)

Acostumei-me com o conforto da miserabilidade que me acolheu, não quero ser ninguém que entende, nem que entende alguma coisa e nem mesmo que entende que tudo é nada. Estou cansada. Por isso, acho que não sirvo para esse embate dialógico: o cansaço da desilusão e da necessidade por (re)construção entupiu as vias aéreas da minha razão, de modo que não posso mais dizer que continuo a respirar. Por isso, decidi simplesmente invadir o recôndito mais fundo do rio que outrora me massacrava – não quero abandonar esse lugar, mesmo que ele (o rio) queira que eu saia.

Foi a miséria que me levou até lá. Por lá fiquei durante algum tempo e de lá retornei sem que ainda conseguisse respirar. Como não consigo mais pensar pelo nariz, abri minha boca e nesse exato momento engoli todo aquele montante de água e de lama que o rio manipulou para me expulsar (mais uma vez e sem mais nem menos) daquele leito.

Eu havia retornado à superfície na esperança de provar que eu nunca existi, assim como você agora pouco me disse em um tom quase categórico – lembro-me de você dizer que me diria o que disse Gaia e, de acordo com o que você me conta, ela disse que: “nós já estivemos sempre mortos, nós nunca existimos, inventamos mentiras para fingir que existimos”. Tentei provar que nunca existi(mos), mas não consegui.

5.

Ouvindo o que você diz, eu penso que há na vontade de verdade, na vontade de pensar, na vontade mesma de pensar que não pensamos, na existência que pensa na sua própria inexistência, algo que diz respeito à violência do rio, à Gaia e à tragédia no Sul. Digo que tem relação, pois aprendemos com Nietzsche e com Foucault (1998), que a vontade de saber não é uma candura desinteressada, tampouco a realização do espírito na história, mas embate e vontade de domínio. É natural que nos cansemos daquilo que se faz no confronto; a verdade é da ordem do cansaço, tanto quanto da luta. Creio que possamos torcê-la e que não possamos abandoná-la. A sua monotonia e a sua crueldade fazem parte do que somos, e, como você disse, mesmo quando queremos não ser o que somos e afirmamos a inverdade da própria verdade, a inexistência da nossa existência, ainda estamos no jogo da verdade, no seu ímpeto e na sua crueldade. E claro que o que nos fez o rio é resultado desta verdade que se coloca como domínio. A razão, erigida sob a força, espalhou-se pela terra arrogando-se o título de senhora e rainha, e o que nos diz o rio é que a sua potência carrega tanto da sua própria impotência, que a sua vontade de conquista tem como único horizonte possível a sua derrota. Porque a potência mais que humana ultrapassa em muito a humana – e quem poderia esperar que, no fim, adviesse pelas nossas próprias mãos o redobrar da nossa finitude? Caímos dos ombros dos gigantes que achávamos que fôssemos e foi ela, esta vontade de verdade, que nos fez erguer escadarias tão pesadas que afundam o solo no qual se sustentam. Tudo começa pelo embate, pelo diálogo, pela vontade de fazer presente o ocultamento do mundo, a sua distância e ausência; trata-se de querer pegar com a mão aquilo que nela não cabe e que sequer está ali para ser pego. A verdade, enfim, a verdade que tem que ser provada, demonstrada, a verdade que abre as portas do ser, que abre as portas do mundo, a verdade da inexistência, da existência, que afirma o nada ou afirma o ser, mas sempre afirma, porque afirmar é prender, conquistar e tomar. Entendo

que ela canse, de fato. Mas, se é preferível lançar-se ao fundo do rio e se silenciar, seria isso possível? Seria o caso de se afogar sem luta, entregar-se à potência do rio que arrasta a razão e a verdade, em um quietismo que, no fim, é dar-se à morte? É difícil imaginar que é possível retirar-se da catástrofe, dos rios que inundam e inundarão, das tempestades e das secas que estão aqui e retornarão; que outro caminho temos se abrimos mão da luta e da verdade?

Tudo já foi dito, tudo já foi feito; não há na tarefa da crítica algo que não seja entregar-se ao silêncio ou à agonística da verdade? Não conseguimos, no fim, nos recolhermos ao silêncio – por isso, estamos aqui, escrevendo. Não conseguimos sermos capazes de escapar da violência do pensamento. É neste forçado encontro com alguma coisa que nos faz pensar que pensamos, nos diz Deleuze (2011); então, não podemos escapar do pensamento. Mesmo quando pensamos que melhor seria negar tudo e se lançar calmamente às profundezas do rio, não estamos pensando do mesmo modo? Temos que pensar e pensar é lançar-se o jogo cansativo da afirmação e da negação, da vontade e da



catástrofe. Porque quando vemos um Estado arrasado pelas chuvas, pela mudança climática que a nossa vontade de verdade fez cair sobre todo o planeta, quando vemos ruas se tornarem rios, casas se tornarem escombros, não temos opção a não ser pensar. Ou será que temos?

Imagem 5. The river (from the Story from Czechoslovakia, my country), 1965/75, CP Jan Saudek. Fonte: Aperture

6.

“Ou será que temos?”, você pergunta a ela.

Ela achou que poderia não pensar, ao menos por alguns minutos, ao menos durante os minutos que correm rio abaixo; paradoxalmente, ela pensou que poderia parar de pensar, suspendendo-se do tempo e do espaço atrelados à vontade de verdade que nos habita.

Ela disse em voz alta: Não temos alternativa, a despeito da morte do sujeito e do enterro de sua universalidade alastrada pela força do rio, pela força de Gaia, continuamos a exercer o papel da coisa que pensa. Achei que, me entregando ao rio, eu poderia assumir, por alguns instantes, o papel da coisa que ama a despeito da crueldade desse amor. Mais uma vez, me enganei. O amor nunca será suficiente mediante a violência que tragicamente nos dispõe à catástrofe.

Rio abaixo, ela abriu a boca para proferir essas palavras a ele, seu interlocutor oracular. Com a boca aberta, ela começou a se afogar. Não foi o rio que a afogou, mas o logos e a vontade de poder a ele atrelada.

Em desespero, ela pensa que talvez a única alternativa ao pensar seja o crer.

Com medo de engolir toda a água do rio que o *logos* lhe imputava, ela fechou a boca. Colocou as mãos sobre a boca para impedir mais uma sessão de afogamento.

No entanto, mesmo com a boca fechada, o logos exercia uma grande força sobre ela. Ela continuava a pensar, enquanto o rio se movimentava sem parar.

“Será que aqueles que creem não pensam?” Ela se pergunta em silêncio.

178

“Qual é a diferença entre eu, que penso rio abaixo, e elas, que rezam rio abaixo?” Ela se pergunta em silêncio ao se deparar com um grupo de mulheres que oram a Deus em meio aos destroços deixados pelo rio, seu amante de outrora.

Ela pensa: “Não consigo confiar em Deus como elas confiam; não consigo amá-lo como elas o amam. Acho que meu amor pelo rio não foi superado e tampouco o meu amor pelo logos humano, muito humano. Não consigo crer e, por isso, talvez eu não consiga transcender para além desse umbral no qual estou submersa.”

*

Ela diz a você que queria cofiar em Deus como Santa Bárbara nele confiara. Ela diz a você que talvez o pensamento da coisa que pensa esteja ainda muito fundamentado na dúvida lógica que acaba nos afogando ao colocar tudo em questão.

Santa Bárbara não se afoga em meio à chuva que se mescla ao rio porque ela confia em Deus. Então, é possível que a crença, ao contrário do pensamento, se fundamente na confiança. É possível que a confiança gere a persistência, essa persistência que nos permite persistir em meio à catástrofe que herdamos e, ao

mesmo tempo, geramos. É possível que a persistência tenha mais relação com a confiança e com toda a espiritualidade que nela tramita do que com a força intrusiva do logos e de sua modernidade anacrônica.

“O pensamento me paralisa”, ela pensa.

“O pensamento me afoga”, ela pensa.

A crença, contudo, não parece paralisar e afogar aquelas senhoras que, passando os dedos sobre as contas dos rosários, proferem as seguintes palavras: “Ó Santa Bárbara, que sois mais forte que as torres das fortalezas e a violência dos furacões, fazei que os raios não me atinjam, os trovões não me assustem e o troar dos canhões não me abalem a coragem e a bravura. Ficai sempre ao meu lado para que eu possa enfrentar, de frente erguida e rosto sereno, todas as tempestades e batalhas da minha vida para que, vencedor de todas as lutas,

com a consciência do dever cumprido, possa agradecer a Deus, criador do céu, da terra e da natureza, e que tem poder de dominar o furor das tempestades e abrandar a crueldade das guerras.”

179

Sem saber o que fazer, já que o logos que a ela se impõe não é nada pragmático, ela pergunta a ele: será que, ao confiarem em Santa Bárbara, elas escapam ao pensamento que se impõe pela lógica tradicional do logos? Será?



Imagem 6. 1772, Saint Barbara, 1772, Francisco de Goya. Fonte: Museo del Prado

7.

Eu também vi as senhoras rezando na beira do rio e entendo que, diante da falência do logos, da vitória da desrazão da própria razão, possamos ir até a crença. Mas a crença também tem seus perigos. É na mistura do logos com a crença, no que a ciência mantém da teologia – a verdade como o Absoluto – que

ele adquire grande parte do seu perigo. E é também pela captura do logos pela crença que ele pode se desdobrar nos mais terríveis perigos, como demonstra a aliança entre a irracionalidade do fascismo e a mais avançada tecnologia. Tenho medo da crença, pois vejo por toda a parte os seus perigos. A crença dogmática por qualquer besteira que se receba pelo celular; a crença no poder messiânico de líderes autoritários; a crença na incontestabilidade de um livro de dois milênios e a falsa crença de que só existem dois gêneros.

Vejo aquelas senhoras rezando na beira do Rio e me compadeço da sua dor. Não escuto as suas orações, mas não deixo de ter medo. Quando Gaia se introduz, muitos, como elas, podem ver na sua intrusão a parusia prometida, sinais do Apocalipse, a iminência do retorno de Cristo. Tempestades, enchentes, furacões, tornados, secas e doenças; aquilo que Gaia promete se parece terrivelmente com o fim do mundo que tantos esperam. Aqueles que negam a intrusão de Gaia, que negam a ação humana na transformação global do clima, sabem muito bem se beneficiar desta crença e do seu messianismo – fazem crer em Deus fazendo descreer na ciência e no que ela nos diz sobre Gaia. E se assim estas senhoras lerem a violência do rio, o seu desespero se tornará ódio contra aqueles que figuram o pecado, a carne e o Outro, e a sua crença se tornará a desencrença de tudo que podemos fazer para nos proteger diante de Gaia. Mas daqui não posso saber o que elas rezam.

180

Entre o logos e a crença prefiro me alojar em um certo espaço. Me situo no insolúvel, no impossível e no talvez. Talvez a fé seja melhor que o logos, talvez o logos seja melhor que a fé, talvez seja possível amar o rio, talvez seja possível responder à Gaia. Talvez seja possível não responder nada, talvez seja impossível sustentar o silêncio. O espaço do talvez é o espaço em que estamos quando não sabemos o que se passará com o chão sob nossos pés, com o ar que respiramos e com o céu sobre nossas cabeças.

Talvez.

Bibliografia

- Adorno, T.; Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bataille, G. (2020). *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Cartola. (1976). Preciso me encontrar [Música]. In: *Cartola II*. Discos Marcus Pereira.

- Chakrabarty, D (2021). *The Climate of History in a Planetary Age*. Londre se Chicago: Chigaco University Press.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2011). *O Anti-Édipo: capitalismo e ezquizofrenia*. São Paulo: Editora 34.
- Foucault, M. (1998). Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Hobbes, T. (1974). *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Os pensadores.
- Latour, B. (2015). *Face à Gaïa : huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*. Paris: La Découverte.
- Marx, K.; Engels, F. (1997). *Manifesto do partido comunista*. Lisboa: Avante.
- Marx, K. (2023). *O Capital*. São Paulo: Boitempo.
- Nancy, J-L. (1999). *La communauté Désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois Éditeur.
- Nietzsche, F. (2009). *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Pessoa, F. (2013). *Livro do Desassossego*. Salvador: Nostrum Editora.
- Sacher-Masoch, L. (1991). *Venus in Furs*. In L. S. Masoch. *Masochism* . New York: Zone Book.
- Spinoza, B. *Ética*. (2009). Belo Horizonte: Autêntica.

ÁDAMO DA VEIGA

Doutor (2020) e Mestre (2016) em Filosofia com ênfase em Ética e Filosofia Política pela PUC-RIO, com Estágio de Pós-Doutorado nesta mesma instituição. Atualmente, é pesquisador de pós-doutorado no Laboratório de Estudos Queer em Educação da Faculdade de Educação da UFRJ como bolsista FAPERJ; sua pesquisa versa sobre as relações entre ecologia queer, mudança climática e o campo educacional. Possui Bacharelado em Relações Internacionais pela Universidade Federal Fluminense (2011) e Licenciatura em Filosofia pela UERJ. Tem experiência na área de Filosofia Contemporânea. Filosofia Moderna, Teoria Queer e Filosofia e questão ambiental.

CASSIANA STEPHAN

Pesquisadora no Programa de Pós-Graduação em Educação, na linha de pesquisa Currículo, Ensino e Diferença da UFRJ, com a pesquisa intitulada "No espelho de Medusa: pensar a teoria de currículo desde diferenças monstruosas" (FAPERJ). No ano de 2020, defendeu a tese intitulada "Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa. Estética da

existência entre antigos e contemporâneos", premiada pela Rede de Mulheres Filósofas (RBMF) em parceria com a Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) na categoria Tese de Destaque Acadêmico 2020. Desde 2015, integra o *Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales* (ILECA) e faz parte da comissão editorial da *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* (RLECA), tornando-se codiretora do periódico em 2021. Atualmente tem se dedicado às intersecções entre o pensamento pós-estruturalista de perspectiva feminista-animalista, os pós-humanismos e a teoria de currículo.

ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES

**MATADEROS E IMAGINACIÓN MORAL:
UNA LECTURA DE GÜNTHER ANDERS EN TORNO
A LA TECNIFICACIÓN DE NUESTRA RELACIÓN CON
LOS ANIMALES NO HUMANOS**

**MATADOUROS E IMAGINAÇÃO MORAL:
UMA LEITURA DE GÜNTHER ANDERS SOBRE A
TECNIFICAÇÃO DA NOSSA RELAÇÃO COM OS
ANIMAIS NÃO-HUMANOS**

**SLAUGHTERHOUSES AND MORAL IMAGINATION:
A READING OF GÜNTHER ANDERS REGARDING
THE TECHNICIZATION OF OUR RELATIONSHIP TO
NON-HUMAN ANIMALS**

Enviado: 01.07.24 Aceptado: 17.02.25

Romain Labat

Máster en Estudios Avanzados de Filosofía. Estudiante de doctorado en Filosofía.
Universidad Complutense de Madrid (España), departamento Filosofía y Sociedad.
Email: rlabat01@ucm.es.

En la sociedad de consumo, las personas compran bienes innecesarios –como la carne–, a veces en contra de sus propios valores. En este artículo, profundizamos en la intuición temprana de Günther Anders acerca del desfase entre acciones e imaginación, con el fin de explicar la amplitud industrial del consumo de carne. Tras presentar las tesis de Anders sobre la tecnificación del mundo humano, enfrentamos sus ideas con la cuestión del trato de los animales no humanos en una sociedad cada vez más tecnificada. Basándonos en la “oportunidad moral positiva” que intuía Anders frente al desfase, abogamos por el cultivo de la imaginación moral para evitar las consecuencias más extremas de nuestras acciones, como la matanza industrial de animales.

Palabras claves: mataderos, Günther Anders, imaginación moral, tecnificación.

Na sociedade de consumo, as pessoas compram bens desnecessários – como a carne – às vezes contrariando seus próprios valores. Neste artigo, aprofundamos a intuição inicial de Günther Anders sobre a lacuna entre ação e imaginação para explicar a extensão industrial do consumo de carne. Após apresentar as teses de Anders sobre a tecnificação do mundo humano, confrontamos suas ideias com a questão do tratamento de animais não humanos em uma sociedade cada vez mais tecnificada. Com base na “oportunidade moral positiva” que Anders pressentiu diante da lacuna, defendemos o cultivo da imaginação moral para evitar as consequências mais extremas de nossas ações, como a matança industrial de animais.

Palavras-chave: matadouros, Günther Anders, imaginação moral, tecnificação.

In consumption society, people often buy unnecessary goods contrary to their own values – such as meat. This paper dives into Günther Anders’ early insight about the gap between the consequences of our actions and our ability to picture them to explain the magnitude of industrial, unnecessary meat-eating. After a general overview of Anders’ thesis on the technicization of the human world, we apply his views to the specific question of how we treat non-human animals in an increasingly technicized society. Based on the “positive moral opportunity” that Anders sensed in the gap, we advocate cultivating moral imagination to avoid the most extreme consequences of our actions, such as the industrial slaughter of animals.

Keywords: slaughterhouses, Günther Anders, moral imagination, technicization.

1. Introducción

¿Cómo es posible que las humanas matemos a tantos animales no humanos, tan rápido, sin siquiera darnos cuenta? La amplitud de este fenómeno es inabarcable, literalmente. Cuando alguien compra «carne» en el supermercado, no tiene presente la organización industrial de la muerte en condiciones aterradoras, a pesar de que pueda saber de ello. Este «referente ausente» que es el animal no humano, tal y como lo describe Carol J. Adams (Adams, 1990/2016, p. 123-129) no le aparece a esta persona cuando está comprando, cocinando o comiendo «carne». Estas acciones son normales e insignificante, diarias, mientras que las condiciones industriales que las hacen posibles son extraordinarias, anormales y lejanas. Esta misma persona, tal vez, podrá sentir una indignación honesta si ve directamente a alguien darle golpes a un gato o a un conejo. Parece que hay ahí una discrepancia, algún fallo psicológico, alguna carencia en nuestra capacidad de representación que no se deja reducir al poder de la ideología especista o a las disonancias cognitivas.

Las estrategias cognitivas que adoptamos para que nos parezca aceptable comer animales son numerosas (Joy, 2010/2013; Ioannidou et al., 2023). Tras exponer tres de ellas (cosificación, desindividualización y dicotomización) en el capítulo 6 de *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas*, Melanie Joy dedica una página al papel de la tecnología en este distanciamiento psicológico. En este artículo, proponemos apoyarnos en la filosofía de la tecnología de Günther Anders, que advierte un distanciamiento psicológico similar entre nuestra capacidad material (tecnológica) de producir la muerte y nuestra capacidad de imaginación, para dar más peso al análisis en base al dispositivo técnico de «producción» de muerte que son los mataderos.

Proponemos inscribir esta cuestión en una reflexión más general acerca de lo que Günther Anders llama la tecnocracia, es decir, el sistema político-económico-social en el cual la técnica condiciona profundamente la experiencia humana y reconfigura la representación del mundo.

Empezaremos por una reflexión global sobre la forma en que la técnica crea un desfase entre nuestras acciones y sus consecuencias, produciendo efectos monstruosos sin que pueda haber responsabilidad individual. Veremos a continuación cómo este desfase se aplica a cómo matamos u oprimimos a los animales no humanos mediante la técnica. Finalmente, centrándonos

específicamente en el ejemplo del matadero, trataremos de trasladar las reflexiones *ad hoc* de Günther Anders sobre los campos de la muerte a los sistemas de producción contemporáneos, como parte de una perspectiva global en torno a la relación entre técnica y neoliberalismo.

2. Tecocracia, desnivel y obsolescencia del mundo humano

En el segundo volumen de *La Obsolescencia del hombre*, Günther Anders propone una «antropología filosófica en la época de la tecnocracia» (Anders, 1980/2011). Se refiere a una época en la que la técnica, por su amplitud y su alcance, llega a ser una condición esencial de la existencia (humana). En el 1945, un piloto puede tan solo apretar un botón, y mueren 70.000 humanas de golpe, en el caso de Hiroshima (Anders y Eatherly, 1961/2012). La mera necesidad de encontrar un trabajo puede llevar a alguien a fabricar en la línea de producción una pieza metálica sin saber cuál es su fin, y así participar sin saberlo en la construcción de armas de fuego empleadas en un genocidio. Podemos comprar un móvil cuyas piezas han sido fabricadas en muchos países distintos, que ha necesitado muchos trayectos en avión y, sin siquiera darnos cuenta, somos responsables de una cantidad aterradora de emisiones que calientan la atmósfera y comprometen directamente la habitabilidad de ciertas zonas de la tierra. También, la pasividad creada por la normalización de ideologías violentas, el temor a un sistema político autoritario o meramente el desinterés pueden conducir a los nazis a matar racional e industrialmente a seis millones de judíos, gracias a una logística optimizada permitida por la técnica.

187

Günther Anders analiza en detalle este último ejemplo –el del nazismo– en su ensayo *Nosotros los hijos de Eichmann* (1967/2001), donde presenta de forma sencilla el concepto clave de «desnivel» (*Gefälle* o *Diskrepanz*). En esta carta abierta ficticia al hijo de Eichmann –destinada a ser publicada en la prensa; ficticia, porque Klaus Eichmann ya había elegido defender a su padre en el juicio–, Anders se pregunta: ¿Qué ha hecho posible lo monstruoso? Lo que el autor llama «lo monstruoso» es (1) la aniquilación institucional e industrial de millones de personas, (2) el que haya habido ejecutores conscientes de estos actos y (3) millones de «Eichmann pasivos» (p. 14), de personas que participaban por su pasividad, al ser parte de un sistema político y técnico en el que la pasividad causaba parcialmente lo monstruoso. La respuesta del autor a la pregunta es sencilla: lo que ha hecho posible lo monstruoso es que «nos hemos convertido en

criaturas de un mundo tecnificado». Si lo pensamos, ya vemos aquí la posibilidad de un análisis comparado con el estado actual de la cuestión animal. Podemos considerar que la vida animal no tiene ningún valor y, entonces, la aniquilación institucional e industrial de las «bestias» deja de ser monstruosa; pero teniendo en cuenta que pocas humanas defienden una concepción de la ética animal en la cual los animales no humanos no tendrían *ningún* derecho, la amplitud del problema técnico-industrial de la ganadería es aterradora: se matan a 70 mil millones de animales terrestres por año, según la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, por sus siglas en inglés)¹. Los tres criterios de lo monstruoso aparecen: un sistema industrial e institucional –la ganadería industrial no solo es legal, sino también ampliamente subvencionada por la PAC (Política Agraria Común de la Unión Europea)–, ejecutores conscientes, es decir, las personas que organizan directamente el sistema de producción; y millones de participantes pasivos, tanto los consumidores que no se dan cuenta de lo que implica su consumo como los empleados a cualquier nivel de la cadena que participan en algo mucho más grande, sin ver el sistema de producción en su conjunto.

Günther Anders, si bien se puede decir que es un autor tecnocrítico, no está en contra de la técnica como tal. Advierte, más bien, la tecnificación del mundo y sus consecuencias (Anders 1967/2001 p. 17):

En sí misma, nuestra capacidad de producir en muy grandes cantidades, de construir máquinas y ponerlas a nuestro servicio, de construir instalaciones, de organizar administraciones y coordinar organizaciones, etc, no es algo monstruoso, sino grandioso. ¿Cómo y por qué motivo puede conducir a lo «monstruoso»?

Respuesta: porque el triunfo de la técnica ha hecho que nuestro mundo, aunque inventado y edificado por nosotros mismos, haya alcanzado tal enormidad que ha dejado de ser realmente «nuestro» en un sentido psicológicamente verificable. Ha hecho que nuestro mundo sea ya «demasiado» para nosotros. ¿Qué significa esto?

¹ Véase «Estadísticas Y Gráficos De La Matanza Global De Animales: Actualización 2020» <https://faunalytics.org/global-animal-slaughter-statistics-and-charts-2020-update-spanish/>. Se puede consultar aquí la base de datos de la FAO (datos brutos): <http://www.fao.org/faostat/es/#data/QL>.

En primer lugar, que lo que en adelante podemos hacer [...] es más grande que aquello de lo que podemos *crearnos una representación*; que entre nuestra capacidad de *fabricación* y nuestra facultad de *representación* se ha abierto un abismo.

Es una cuestión de amplitud. Ya no abarcamos los efectos de nuestras acciones. A partir de ciertas amplitudes, la representación directa ya no es posible, o está gravemente fragilizada. Como lo señala Anders en su ensayo, pensar en la muerte de diez personas todavía tiene cierto efecto, y pensar en la muerte de una sola persona nos puede horrorizar. Pero seis millones es una cifra, es una estadística. No me puedo *crear una representación* concreta de la totalidad de estos individuos. Lo demasiado grande nos deja fríos, y una causa probable de esta inabarcabilidad es la tecnificación del mundo humano, porque hace que nuestra capacidad de provocar actos monstruosos (o cometerlos nosotros) aumente drásticamente. El mundo ha dejado de ser nuestro «en un sentido psicológicamente verificable» (Anders 1967/2001), pero nuestros actos y sus consecuencias son reales y verificables.

Este desnivel entre lo que somos capaces de imaginarnos y los efectos que somos capaces de producir en el mundo mediante la técnica es la fuente de lo que Anders llama «lo monstruoso». De forma similar, nuestra capacidad de representación (y por lo tanto de sentir empatía) disminuye con el aumento de la mediación de nuestra actividad. Si la técnica permite que la acción dependa de un esfuerzo minimizado, entonces ya dejamos de concebir realmente las consecuencias de esta acción. Es una experiencia muy distinta matar a un jabalí con una daga y con una escopeta. Más distinta aún la de comprar «carne» ya hecha en el supermercado. En este último caso, la experiencia tiene tanta mediación que ni siquiera se percibe como una muerte real –la «carne» como producto no se percibe como el resultado de una muerte, a no ser que haya habido un proceso activo de concienciación por parte de la consumidora. El animal no humano ya no aparece en el acto de comprar (o de comer), solo se percibe un «producto» inanimado: mediante múltiples actos de cosificación y de distanciamiento, tal y como lo estudia Melanie Joy (2010/2013, p. 137), llega a ser un referente ausente que desaparece del lenguaje y, por ende, de la percepción misma (Adams, 1990/2016, p. 123-124). Si bien sería (y fue) posible la cosificación en un mundo pre-industrial, el distanciamiento reposa en un sistema económico

en el que la persona que come «carne» no es la misma (en la mayoría de los casos) a la que se enfrenta al ser vivo cuyo cuerpo se convierte en producto. En otros términos, el complejo económico-industrial posibilita el distanciamiento y favorece la invisibilización de los animales no humanos en tanto que sujetos de derecho.

Otra característica del sistema industrial de «producción» (de muerte) es su creciente eficiencia: la innovación tecnológica y la automatización, como en las fábricas, permite aumentar las cadencias y reducir los costes del trabajo. Matar es más fácil porque es más barato. El uso de la técnica permite disminuir la violencia del lado que la inflige sin que disminuya del lado que la recibe. Con el dispositivo industrial, la consumidora ya no tiene siquiera conciencia de estar provocando un acto de violencia, ya sea por la muerte misma (en el caso de la «carne») o por la serie de violencias que implica el consumo de leche y huevos.

Como lo hemos visto, la técnica modifica en profundidad la relación que tiene el ser humano con las consecuencias de sus acciones. Anders resume este distanciamiento del sujeto con el resultado de sus acciones con la frase latina «*Effectus transcendit causam*» (Anders, 1980/2011, p. 71): la trabajadora se ve desprovista de los frutos de su trabajo, porque su capacidad de representación ni siquiera le permite entender lo que produce. La máquina (también entendida como el complejo sistema industrial, no solo la máquina individual), producto de los saberes humanos, dicta los nuevos imperativos.

«La obsolescencia del mundo humano» (1980/2011, p. 65) que advierte Anders centrándose en la producción industrial y en los medios de masa (Anders 1956/2011) se puede mirar, hoy en día, del punto de vista de la consumidora final en la cadena de producción, es decir desde el acto de *comprar*. Cada acto de compra implica una cantidad inabarcable de procesos, de viajes aéreos, de trabajadoras, de empresas. Ahora mismo, en mi mesa, tengo vitaminas producidas en el Reino Unido, chocolate producido en Haití y envasado en Andalucía, un libro impreso en Argentina, un móvil y un portátil probablemente fabricados en muchos países distintos. Incluso si la información fuera completamente transparente y fácil de acceso, yo no podría crear una representación, no podría crear una imagen mental de todos los procesos técnicos que implican todos estos productos industriales, todo el trabajo que se ha necesitado, todas las consecuencias remotas (como el cambio climático) hasta de

los objetos más comunes, tanto por su complejidad como por su cantidad. Incluso con una sencilla selección de objetos cotidianos, me veo ya desprovisto de la capacidad de imaginación cuando se trata de las consecuencias de mis acciones.

El cambio que ha provocado la tecnificación del mundo en nuestra relación con los animales no humanos merece un análisis específico, a partir de los análisis de Anders. Merece un análisis específico porque son seres vivos que no solo dominamos (eso ya lo hacíamos antes), sino a los que también arrebatamos su carácter de seres vivos, reduciéndolos a meros medios en una cadena de producción, como los trabajadores deshumanizados por un sistema de producción en el cual no son más que una pieza reemplazable.

3. La evolución de nuestra relación con los animales no humanos

A lo largo de la historia humana, la técnica a menudo fue utilizada o desarrollada a través de una relación de dominación con los animales no humanos, ya sea porque ellos se utilizan como parte de un proceso técnico (como el arado) o porque la técnica se les aplica a ellos directamente (por ejemplo, armas para matarlos). Nuestra relación con los animales, en muchos aspectos, ha sido principalmente una relación de subyugación, de dominación. Pero si salimos de la perspectiva antropocéntrica y vemos al ser humano como un animal entre otros, como una pieza de la economía general del reino animal, sería un error hermenéutico reprocharle a la humanidad su dominio del mundo animal. Dentro del juego de la selección natural, tal vez se pueda decir que el animal humano ha triunfado. Ha conseguido dominar a las demás especies para sobrevivir. Este proceso solo puede ser axiológicamente neutro si se ve como parte del tiempo largo de la evolución y de la lucha entre las especies por la supervivencia.

La humanidad usó a los demás animales como medios en numerosas actividades: el arado, la caza, el transporte, la alimentación son algunos ejemplos. Es posible que, en estas relaciones de dominación, en ocasiones haya ocurrido una cosificación, es decir, que se hayan dejado de considerar como seres vivos. Pero el momento histórico en el que esta cosificación llegó progresivamente a ser sistemática es el inicio del capitalismo; y la tecnología fue su posibilitador. En la introducción de *Animal Oppression and Capitalism* [Opresión animal y capitalismo], David Nibert (2017a, p. 15) apunta (traducimos) que «[Las telecomunicaciones], así como la mayor parte de los muy elogiados “desarrollos” tecnológicos, se usaron primero y ante todo para llevar más allá la acumulación

de beneficios.» Como lo subraya John Sanbonmatsu en el segundo volumen del mismo libro (Nibert, 2017b, p. 18), apoyándose en la teoría de la reificación de Georg Lukàcs, la cosificación encuentra su origen en la naturaleza de la actividad laboral bajo el capitalismo. La búsqueda de optimización en los procesos de producción hace que la trabajadora se encuentre «alienada», y se opera un distanciamiento con los productos mismos. Cuando el «producto» es un ser vivo, este distanciamiento puede operarse mediante un proceso de cosificación: el animal no humano (así como las demás trabajadoras) es una mera pieza en una cadena de procedimientos técnicos orientados a la producción o, de forma más general, a la maximización de las ganancias. En ese sentido, si bien existe una larga historia de dominación, el capitalismo es la época en la que la cosificación y el uso puramente instrumental de los animales (que sean considerados como *meros* medios) se sistematiza a gran escala a través del uso de la técnica.

Paradójicamente, el desarrollo tecnológico da lugar a la emergencia de nuevas tecnologías que permiten prescindir cada vez más de la explotación de los animales no humanos utilizados como «herramientas». Para el transporte, por ejemplo, no cabe duda de que los vehículos motorizados y las líneas de ferrocarril son más eficientes que los caballos y los bueyes. La innovación tecnológica vuelve obsoletas tecnologías que requerían la explotación de los animales no humanos, que se ven reemplazadas por tecnologías más eficientes. Se podría decir que la explotación de los animales no humanos utilizados como «herramientas» es cada vez menos necesaria (si es que lo fue), o menos útil. Sin embargo, la explotación de los animales no humanos utilizados como «productos» alcanza niveles inéditos, como lo muestran las cifras anteriormente mencionadas de animales asesinados para su «carne». La tecnología permite que la explotación animal sea más eficiente, es decir, que se exploten más animales no humanos, más rápido, con una intervención humana cada vez menor. No solo se trata de eficiencia para matar, sino también de técnicas para maximizar la reproducción y la «producción», en particular a través de la ingeniería genética.

En una conferencia del 1997, el filósofo Jacques Derrida (1999/2008) advierte que las relaciones de dominación con los animales no humanos se han ido desarrollando de la mano de saberes zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos: las técnicas evolucionan con los saberes sobre el mundo animal. Como lo subraya Derrida, hemos pasado a una ganadería de escala demográfica inédita,

un uso sistemático de la experimentación genética, la industrialización de la producción de «carne animal», la inseminación artificial masiva, la manipulación cada vez más avanzada del genoma, la reducción del animal a la producción y reproducción sobreactivada (hormonas, cruces genéticos, clonación) de «carne» alimenticia y a una multitud de usos del animal no humano como medio para alcanzar un presunto bienestar humano.

Por su magnitud, esta subyugación del animal no humano no tiene precedente, y nuestra tesis es que esta violencia nueva –nueva, porque se ha alcanzado una amplitud tal que ni siquiera la entendemos como violencia– ya no la provoca directamente el ser humano, sino justamente su obsolescencia y su sometimiento a los procesos técnicos que él mismo ha creado. *Effectus transcendit causam*. Seguimos la conferencia de Derrida (1999/2008, p. 42):

Podemos llamar violencia a este sometimiento cuya historia intentamos interpretar aunque sea en el sentido moralmente más neutro [...]. Ya no se puede negar seriamente que los hombres hacen todo lo posible para disimular o para disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido o el desconocimiento de esa violencia que uno puede comparar con los peores genocidios [...]. Nadie puede ya negar con seriedad ni por mucho tiempo que los hombres hacen todo lo que pueden para disimular o para disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido o la ignorancia de esta violencia que algunos podrían comparar a los peores genocidios (hay también genocidios de animales: el número de las especies en vía de extinción por culpa del hombre nos deja helados). De la figura del genocidio no tendríamos que abusar ni liberarnos demasiado rápido. Porque ésta se complica aquí: la aniquilación de las especies, en efecto, estaría en marcha pero pasaría por la organización y la explotación de una supervivencia artificial, infernal, virtualmente interminable en unas condiciones que los hombres del pasado habrían considerado monstruosas, fuera de todas las supuestas normas de la vida propia de los animales de ese modo exterminados en su supervivencia o en su propia superpoblación. Como si, por ejemplo, en lugar de arrojar a un pueblo a los hornos crematorios y a las cámaras de gas, unos médicos o genetistas (por ejemplo, nazis) hubieran decidido organizar por inseminación artificial la superproducción y la generación asistida de judíos, cíngaros y homosexuales a los que, al ser cada vez más numerosos y estar mejor nutridos, se les habría

destinado en un número siempre creciente al mismo infierno, el de la experimentación genética impuesta, el de la exterminación mediante el gas o el fuego. En los mismos mataderos.

La comparación de los mataderos con los campos de la muerte es un recurso particularmente útil para aplicar los análisis de Günther Anders a otra realidad. Hombres como Eichmann no son monstruos, y sin embargo son la causa de lo monstruoso. ¿Cómo es esto posible?

La respuesta de Anders es la siguiente: hombres como Eichmann provocan el desnivel. Son conscientes de lo que hacen, pero crean un desfase en su propia capacidad de imaginación. Por lo tanto, mediante el aparato técnico que despliegan, los culpables se convierten en víctimas de su propia acción. Esto es esencial, pues significa que el desnivel no borra la culpabilidad (Anders, 1967/2001, p. 20-21). En el caso de los animales no humanos, podemos ver las cosas de una forma similar: los responsables, por ejemplo, los accionistas de la ganadería industrial o sus ejecutivos, ya viven en un mundo oscurecido. Contribuyen a este oscurecimiento, haciendo todo lo posible, por ejemplo, para que la ley castigue a los activistas que arriesgan su vida para entrar en los mataderos y ofrecer las imágenes al público. Pero al mismo tiempo, ya son víctimas de este proceso. Son incapaces de imaginarse la amplitud inabarcable del sistema que organizan, no se pueden imaginar el número de animales no humanos que sufren y mueren cada día, cuyos gritos les sería muy difícil de soportar, tal vez. A lo mejor, algunos de ellos tienen un perro y están en contra del maltrato animal con sinceridad, cuando se trata de «mascotas». La tecnología –y el desnivel que provoca– crea un distanciamiento subyacente a todo acto consciente: el complejo industrial de los mataderos es inabarcable tanto por su complejidad como por su amplitud, además de los esfuerzos para dificultar el acceso a la información y, por supuesto, a las imágenes de los mataderos. A todo esto se suman las distintas estrategias de reducción de la disonancia cognitiva (Joy, 2010/2013, p. 147-158; Dhont, 2019; Ioannidou et al., 2023), que terminan de invisibilizar a las víctimas más directas de la industria cárnica.

A pesar de que se puedan designar culpables de este desnivel, no son culpables al nivel de las consecuencias de su acción. No es igual de responsable el que acciona un botón y mata a 70.000 personas casi sin darse cuenta y el soldado que mata individualmente a 70.000 personas a lo largo de una vida de

combates, si acaso es esto posible. La mediación de la técnica provoca cierta obsolescencia de la culpabilidad, no en el sentido causal (sigue siendo este piloto la causa, o una de las causas, de las muertes) sino en el sentido de la imputación de una culpa. Quien causa 70.000 muertes de golpe porque se lo permite la tecnología no deja de ser culpable. Sin embargo, no llega a ser 70.000 veces más culpable de lo que sería quien asesina a una sola persona. La tecnología, como posibilitador, multiplica la violencia solamente del lado que la recibe.

4. El desnivel en la época del capitalismo globalizado y de la destrucción de lo vivo

El subtítulo de la obra mayor de Günther Anders (el tomo II de *La Obsolescencia del Hombre*), *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, («Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial»), tenía ya en su época alguna resonancia apocalíptica, dado la importancia para su autor de la bomba atómica y de la necesidad de su utilización. Hoy en día, en la época de la destrucción irreversible de lo vivo, así como de las condiciones de posibilidad del mantenimiento de una vida digna en el futuro, en la época del Big Data en la cual ni siquiera entendemos el funcionamiento de algoritmos que rigen nuestra vida en cada vez más aspectos, su título sigue ahí, como una voz profética. Hoy en día, Günther Anders probablemente sería un ecologista radical favorable al uso de la violencia militante.

195

Si queremos apoyarnos en la filosofía de Günther Anders para estudiar los mecanismos del neoliberalismo, lo esencial es esta idea: «*das Gekonnte ist das Gesollte*» (Anders, 1995/2011, p. 23-24). Lo que se puede hacer (técnicamente) se debe hacer (moralmente – según la ideología subyacente al desarrollo tecnológico). La técnica crea su propia necesidad. Si somos técnicamente capaces de producir algo, entonces se debe producir –y se producirá–. En la filosofía de Günther Anders, que muchas veces se ha visto como pesimista justamente por eso, la posibilidad técnica de la destrucción de la vida con el arma nuclear implica necesariamente que esta sea producida y, por lo tanto, utilizada algún día –y no hay vuelta atrás: no podemos des-inventar la bomba atómica–. Siguiendo con el ejemplo de la producción de «carne», si la demanda de «carne» disminuye, se tendrá que hacer publicidad, se tendrá que «salvar» la ganadería, se tendrá que vender todo lo que se pueda producir. En una época de opulencia, el imperativo

de la sociedad ya no es «que nos den nuestro pan cotidiano» sino «que nos den nuestra hambre cotidiana» (Anders, 1995/2011, p. 21-22). Nuestro deseo no alcanza nuestra capacidad de producir: por eso, se tiene que producir el deseo. En un mundo orientado a la producción, dejar de producir y no utilizar el *asset* que representan los animales sería absurdo, es una pérdida neta. Esto no vale para los campos de la muerte, porque el principal fin de estos no era producir, sino exterminar según ciertos criterios étnicos. El carácter específico de los mataderos es que son a la vez una forma de producir y de matar. El matar es un medio del producir. No se considera en modo alguno al animal no humano como un ser que deba vivir, porque es técnicamente imprescindible que muera para que se cree el producto. Así es la cadena de producción. Esta particularidad vuelve necesario lo que Robles y Carreras (2019), en esta misma revista, llaman una «necropolítica fágica»: un control poblacional de las víctimas en un espacio de excepción, en el que se decide quién puede vivir y debe morir. Las víctimas tienen un estatuto de «sub-animales» (p. 12), porque se les niega incluso los derechos que normalmente se les otorga a los animales no humanos. El matadero es un espacio de excepción, porque es a la vez una fábrica y un campo de la muerte. Su «necesidad» económica ha permitido normalizar que haya campos de la muerte.

En *Nosotros, los hijos de Eichmann* (p. 22), Anders propone una forma de luchar contra el desnivel: a su juicio, la experiencia de nuestra impotencia puede activar un mecanismo de defensa. Nos damos cuenta de que se encuentra inalcanzable el efecto de nuestra acción. Al observar un oscurecimiento del vínculo causal de nuestras acciones, recibimos una advertencia que constituye una oportunidad moral positiva. Si no veo el efecto de mi acción, entonces esta acción puede ser monstruosa, y tengo que revisarla, rechazarla o combatirla. Tomando el ejemplo de la compra, algunos ejemplos de esta oportunidad moral positiva pueden ser prestar una atención permanente al origen de nuestros productos, tener una alimentación lo menos industrial posible, apoyar la agricultura local, comprar en el mercado de los bienes de segunda mano, reparar los productos tecnológicos, sostener el comercio justo, o cultivar su propia comida. En cuanto a los «productos» de la explotación de los animales no humanos, el signo más evidente de este oscurecimiento es la función de «referente ausente», la paradójica ausencia de la víctima a pesar de la presencia

real de su cuerpo. Se puede llegar a sentir de nuevo esta empatía perdida mediante un proceso de concienciación (ver las imágenes de los mataderos, tomar conciencia voluntariamente de lo que implica comprar este «producto»), o, en su defecto, tomar medidas preventivas para no ser culpable de «lo monstruoso». Y la forma de ejercer esta empatía preventiva es dejar de comprar los «productos» de la explotación de los animales.

5. Conclusión: educar nuestra imaginación moral

¿Por qué matamos a los animales no humanos de una forma y con un ritmo propiamente monstruosos sin siquiera darnos cuenta? La forma y el ritmo ya no dependen de nadie. No son el producto de un trabajo humano, o tan solo indirectamente, por la organización industrial que hemos ido creando a lo largo de la emergencia del modelo contemporáneo del matadero (a partir de las evoluciones del modelo de la fábrica, desde la primera revolución industrial). ¿Qué significa aquí «matar»? Los animales no humanos mueren, y somos la causa de ello; sin embargo, no los «matamos» activamente, el matar no es una acción de la cual seamos conscientes, no es una forma de relacionarnos con el animal no humano (como lo puede ser en la caza y la pesca). La técnica produce una obsolescencia del matar mismo. Matamos a los animales no humanos de una forma monstruosa, es decir con una amplitud que trasciende inmensamente nuestra imaginación, y sin darnos cuenta, porque la amplitud y el grado de mediación técnica que implica el proceso nos dejan en un mundo oscurecido.

197

Frente a este oscurecimiento cada vez mayor de las consecuencias de la acción individual, permitido por la creciente complejidad de los procesos técnicos, la apuesta de Günther Anders (lo que llama la «oportunidad moral positiva») es la educación a la imaginación moral. Este ejercicio preventivo consiste en renunciar a una acción si no se puede imaginar sus consecuencias. En un mundo como el actual, con un grado de tecnificación propiamente inabarcable, es casi imposible, o, por lo menos, extremadamente ambicioso: habría que dejar de participar en la sociedad de consumo. La imaginación moral de hoy, más humilde e imperfecta, se podría resumir en lo siguiente:

1. Cuando estoy informado de un estado de cosas moralmente negativo (según mi valoración personal), tengo que privilegiar en mi propia acción las opciones moralmente neutras o positivas.
2. Tengo que informarme en la medida de lo posible acerca de las

consecuencias de mis acciones más habituales y documentadas.

3. Cuando un estado de cosas no me aparece como negativo y no sé por qué, pero valoro negativamente un estado de cosas similar y sé por qué, entonces tengo que buscar la mayor coherencia entre mis valores y mi acción a través de la imaginación.

Pongamos un ejemplo claro y muy común: creo que los animales no humanos tienen derechos. Asumimos que uno de los sentidos más básicos de «tener derechos» consiste en no verse asesinado sin haber sido una amenaza. Porque los animales no humanos tienen derechos, creo que se debería prohibir comer carne de perro y de gato. Sin embargo, como carne de cerdo. El ejercicio de la imaginación moral, en este ejemplo popularizado por Melanie Joy, consistiría en:

1. Evaluar mis acciones: ¿hay algo negativo en las consecuencias de mi acción (comer carne de cerdo) según mis valores (los animales no humanos tienen derechos)? ¿Si es que sí, existe una alternativa moralmente neutra o positiva: es viable dejar de comer «carne», teniendo en cuenta mi cuerpo y la sociedad en la que vivo?

2. ¿Qué hay detrás de la producción de «carne»? ¿Me puedo crear una representación de todo lo que sé que hay detrás de la producción de «carne»? ¿Cambiaría mi comportamiento si me lo pudiera imaginar? Por supuesto, es útil para facilitar la representación que existan *imágenes* para ver la realidad, por ejemplo, de lo que pasa en los mataderos.

3. Creo realmente que la vida de los cerdos da igual. Sin embargo, estoy convencido de que la de los caballos importa. ¿Conozco los motivos de esta discrepancia? Si es que no, puede que sea necesario un trabajo sobre mis prejuicios: en este caso, porque el caballo tiene un papel social distinto al del cerdo, es posible que tenga un sesgo especista.

Sin duda, no es suficiente imaginar las consecuencias de nuestras acciones para que deje de pasar lo peor. Pero, por lo menos, plantear la educación desde la imaginación moral pone de manifiesto que la empatía que una siente por los animales no humanos que *se ven* no es suficiente para proteger las vidas de todos aquellos que *no se ven*, ocultos detrás de los muros de los mataderos.

Bibliografía

- Adams, C. J. (2016). La política sexual de la carne. Madrid, Ochodocuatro Ediciones.
- Anders, G. (1987). *Gewalt, ja oder nein: Eine notwendige Diskussion* (edición original). Knaur.
- Anders, G. (1995). *Die Antiquiertheit des Menschen. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. Beck. Traducido al español por Monter Pérez, J. (2011). *La Obsolescencia del hombre (Vol. II.). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Pre-Textos.
- Anders, G. (2002). *Wir Eichmannsöhne: Offener Brief an Klaus Eichmann*. Beck. Traducido al español por Gómez Ibáñez, V. (2001). *Nosotros, los hijos de Eichmann: Carta abierta a Klaus Eichmann*. Paidós.
- Derrida, J. (2006). *L' animal que donc je suis*. Galilée. Traducido al español por De Peretti, C. y Rodríguez Marciel C. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.
- Dhont, K., Hodson, G., Loughnan, S., Amiot, C. (2019). Rethinking human-animal relations: The critical role of social psychology. *Group Processes & Intergroup Relations*. 22. 769-784. 10.1177/1368430219864455.
- Eatherly, C., & Anders, G. (2015). *Burning Conscience*. Verdun Press. Traducido al español por Vicente Gómez Ibáñez: Anders, G. (2012). *El piloto de Hiroshima: Más allá de los límites de la conciencia : correspondencia entre Claude Eatherly y Günther Anders* (1ª ed. en Colección Booket). Booket.
- Ioannidou, M., Lesk, V., Stewart-Knox, B., & Francis, K. B. (2023). Feeling morally troubled about meat, dairy, egg, and fish consumption: Dissonance reduction strategies among different dietary groups. *Appetite*, 190, 107024. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2023.107024>
- Joy, M., (2013). Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas, Plaza y Valdes.
- Nibert, D. A. (ed.) (2017). *Animal Oppression and Capitalism*. Bloomsbury Publishing.
- Robles Elong, I., Carreras, M. R. (2019). Necropolítica fágica y la vida en el Habeas Viscus: el matadero como espacio de excepción y la agencia de los otros

animales en los lugares invivibles de la existencia. *Revista Latinoamericana de estudios críticos animales*.

ROMAIN LABAT

Doctorando en filosofía de la Universidad Complutense de Madrid desde el 2022. Se dedica a la filosofía de las nuevas tecnologías, en particular a partir de su relación con la subjetividad y de su inserción en las dinámicas del poder neoliberal. Tras haber cumplido estudios de filosofía y de idiomas en Burdeos, es titular de un máster de traducción en París y de un máster de estudios avanzados de filosofía de la misma Complutense, donde realizó un trabajo de fin de máster en filosofía de la cognición y de la conciencia animal. También es traductor de profesión.

**LA ENTOMOLOGIZACIÓN DEL
ADVERSARIO:
EL FENÓMENO DE LOS “CHAPULINES” EN
COSTA RICA**

**A ENTOMOLOGIZAÇÃO DO ADVERSÁRIO:
O FENÔMENO DOS “GAFANHOTOS” NA
COSTA RICA**

**THE ENTOMOLOGIZATION OF THE
ADVERSARY:
THE PHENOMENON OF “GRASSHOPPERS”
IN COSTA RICA**

Enviado: 25.10.24 Aceptado: 03.02.25

Paula Sequeira Rovira

Máster en Estudios de la Mujer. Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional (Costa Rica). Instituto de Estudios de la Mujer.

Email: paula.sequeira.rovira@una.ac.cr

El siguiente artículo recoge una serie de discusiones sobre el fenómeno de los “chapulines” en Costa Rica. Aunque su apodo era el de un insecto, en realidad se trataba de delincuentes juveniles (niños, niñas y adolescentes) que cometían diferentes crímenes y que atemorizaban a la población de dicho país centroamericano. El nombre de “chapulín” sirvió como estrategia de desprecio, al asimilar esta situación con una plaga que había que controlar, por lo que su nominación no fue neutral y supuso un desprecio no sólo hacia ciertos humanos, sino también hacia ciertos animales vistos como inferiores. La información se obtiene principalmente de la revisión de periódicos de aquella época y su relectura como una crítica al especismo.

Palabras clave: animales, insectos, delincuencia, especismo.

O artigo a seguir inclui uma série de discussões sobre o fenômeno dos “chapulines” (“gafanhotos”) ocorrido na Costa Rica. Embora seu apelido fosse o de um inseto, na realidade eram delinquentes juvenis (meninos, meninas e adolescentes) que cometeram diversos crimes e isso assustou a população do referido país centro-americano. O nome “chapulín” (“gafanhotos”) serviu como estratégia de desprezo, assimilando esta situação a uma praga que tinha que ser controlada, pelo que a sua nomeação não era neutra e representava desprezo não só para com certos humanos, mas também para com certos animais vistos como inferiores. As informações são obtidas principalmente pela revisão de jornais da época e pela releitura deles como uma crítica ao especismo.

Palavras-chave: animais, insetos, crime, especismo.

The following article contains a series of discussions about the phenomenon of “chapulines” (“grasshoppers”) that occurred in Costa Rica. Although their nickname referred to an insect, they were actually juvenile delinquents (boys, girls and teenagers) who committed different crimes and who terrified the population of the Central American country. The name “chapulín” (“grasshopper”) served as a strategy of contempt, by assimilating this situation with a plague that had to be controlled, so its nomination was not neutral and implied contempt not only towards certain humans, but also towards certain animals seen as inferior. The information is obtained mainly from the review of newspapers of that time and their rereading as a criticism of speciesism.

Keywords: animals, insects, crime, speciesism.

1. Introducción

En setiembre de 1993, la prensa costarricense dio a conocer a la ciudadanía lo que parecía ser un nuevo fenómeno social. A través de diversos reportajes se alertó a la población sobre la temible llegada de los “chapulines”. Si estas noticias hubieran aparecido tan sólo unos años antes, cualquier persona habitante del país centroamericano hubiera entendido que se trataba del ingreso descontrolado de insectos que azotaban las plantaciones de agricultores angustiados por su posible ruina económica. Sin embargo, a pocos años de terminarse el siglo XX, la noticia prevenía sobre un evento cuyo protagonista era completamente diferente pero cuyo sentimiento asociado representaba cierta similitud. En aquel momento, cuando se mencionó a los “chapulines”, se buscaba dar a entender la existencia de una serie de grupos de pandilleros juveniles e infantiles que asaltaban, traficaban o consumían drogas, violaban a mujeres, y sembraban el terror en las calles de San José, la capital de Costa Rica. Además de haberles otorgado un nombre zoomórfico y ligarlos a una idea de ser una especie de insecto-humano, se les atribuyó una desagradable cualidad de convertirse en una plaga social que se había salido de control. Tan importante fue el fenómeno que en la actualidad, en la segunda década del siglo XXI, la nominación de “chapulín” se sigue utilizando en el argot costarricense para referirse a un ladrón (generalmente joven), asociado a las clases sociales más desfavorecidas.

203

En términos de reflexión teórica, su advenimiento suscitó una diversidad de trabajos académicos que intentaron proponer interpretaciones al respecto (Collombon, 2021; Peetz, 2011; Rodríguez-Chaves, 2016; Chaves, 1996). Sin embargo, dichos análisis nunca se hicieron utilizando las herramientas del abordaje antiespecista. Por ello mismo, esta reflexión intenta imprimir aires de novedad teórica y metodológica para su escrutinio más de 30 años después de su aparición. Es necesario clarificar que dentro de las herramientas teóricas con las que se realizará el análisis se utilizarán conceptos ligados al antiespecismo y a la biopolítica. Su relación facilita una relectura de regulaciones sobre los cuerpos considerados como desechables y una crítica a la jerarquización de las vidas que importan o que se consideran descartables. Desde la lógica especista, no solamente los animales son pensados como productos de consumo y propiedades que deben estar supeditados a lo humano, sino también facilita el que ciertas personas sean incorporadas a lo

animal para darle un estatus inferior, aunque también, en algunos casos superior. De esta manera, el antiespecismo busca criticar este tipo de analogías y construcciones simbólicas que terminan reproduciendo relaciones de desigualdad y violencia.

Además de lo anterior, es importante mencionar que el presente documento se elaboró mediante la revisión de todas las noticias de un periódico costarricense (La República) producidas y ligadas a este evento. La intención de revalorar las notas de la prensa escrita de esos años es poder encontrar las huellas aparecidas en los discursos especistas y de desprecio que se configuraron sobre los llamados “chapulines”. Estos jóvenes fueron y continúan siendo pensados como unos delincuentes exclusivamente masculinos, parte animal (en un sentido de irracionalidad, desenfreno, desprecio o desaprobación) y como un hecho casual o espontáneo de la historia costarricense.

La hipótesis en la que se asienta este documento plantea que el uso de la designación de “chapulín” (así como de otros delincuentes animalizados) favoreció una red de relaciones problemáticas sobre el adversario, que configuraron un desprecio sistemático hacia una compleja situación de desventaja social experimentada en ese contexto. Además de lo anterior, este proceso facilitó la idea de superioridad de lo humano (respetable o racional) en contraposición no sólo a otros humanos animalizados, sino también sobre los animales en general. Bajo este mismo escenario, se entiende cómo la lógica que nombró a este colectivo como algo animalizado, salvaje, inferior o irracional permitió que su mismo tratamiento o combate fuera asociado a las plagas de los gérmenes, bacterias o seres vivos descontrolados que afectan el desarrollo orgánico y armonioso de la vida “humana”. Por esto mismo es importante su relectura, pues recuerda estrategias del manejo biopolítico que potencialmente pueden utilizarse en el discurso del control de personas que se consideran como catastróficas o dañinas. Asimismo, la revisión de estas informaciones también son una crítica a las posturas que jerarquizan a los animales en función de su importancia o molestia con los humanos, causando con ello la justificación para una eliminación a conveniencia de cualquier colectivo que se considere como una “plaga”.

Como resultado de lo anterior, este documento plantea que se promovió una *entomologización* del adversario que favoreció su desprecio y simplificó el análisis social de este fenómeno. Los “chapulines” fueron, entonces, convertidos en insectos que necesitaban ser sometidos a estrategias de control animal o epidemiológicas. Esta reflexión tiene sentido en tanto se entiende que la *entomologización* del enemigo, ha sido utilizada a lo largo de la historia para subvalorar a quien se observa como una amenaza que no merece ningún tipo de consideración y es un mecanismo ideológico que ha sido empleado en diversas estrategias políticas para tratar a ese otro como un indeseable. Como se planteará más adelante, el problema de este tipo de nominación no se puede resolver simplemente con darle un valor de “humano” a quien ha sido despojado total o parcialmente de esta categoría. Así, el recurso metafórico del desprecio a partir de *entomologizar* al adversario tiene potentes implicaciones en la subjetividad. No solo supone el desprecio de ciertos cuerpos humanos, sino además edifica un peldaño más en una lógica de desprecio animal.

2. Estrategia metodológica

Para realizar este trabajo se recurrió a una metodología cualitativa de revisión documental mediante la estrategia de análisis crítico del discurso (Forte, 2022; Ruiz-Carreras, 2021). La fuente principal de información provino del análisis ininterrumpido del periódico La República entre 1990 y hasta 1999, el cual tuvo una circulación básicamente nacional dentro del territorio costarricense. Dicha revisión permitió detectar que las noticias sobre los “chapulines” iniciaron en 1993 y terminaron de publicarse dentro de ese medio de prensa en 1997. Por lo anterior, era necesario tomar unos años antes y después de la fecha en que inició este bautizo mediático para confirmar sus fechas de aparición y finalización dentro de los intereses de, al menos, ese espacio noticioso. La escogencia de La República se justifica pues dicho medio de prensa es el único que, durante todos los años de estudio, está ininterrumpidamente digitalizado en la plataforma del Sistema Nacional de Bibliotecas (SINABI) y cuenta con acceso gratuito. Para poder llevar a cabo este trabajo, se decidió que todas las noticias sobre los “chapulines” fueran transcritas en un documento ordenado por el año de su publicación. De lo anterior se obtiene la siguiente información:

Tabla 1. Distribución de las noticias encontradas en el diario La República sobre los “chapulines”.

Año	Noticias
1993	13
1994	31
1995	16
1996	7
1997	4
TOTAL	71

Fuente: Elaboración propia

La tabla anterior muestra que dentro del periódico revisado se presentaron noticias sobre “los chapulines” desde el año 1993 y finalizaron en 1997, encontrándose un total de 71 reportajes. Dentro de los mismos, se incluyeron dos en las que no se alude explícitamente a la palabra “chapulín” (Peralta, 1993, p. 12A; Martínez, Loría y Quesada-Chanto, 1993a, p. 13A), sin embargo, sí se circunscriben a la misma problemática. Gracias a dicha revisión, se descubrieron otros delincuentes que también fueron bautizados como animales durante ese mismo período en Costa Rica como por ejemplo, los “cobra” (Suspendido juicio a comando “Cobra”, 1996, p. 10A) o los “pantera” (Brenes, 1994a, p. 10A), que probablemente son poco recordados en el imaginario delincuencia de los y las costarricenses, pero que refieren a la mítica de separación entre humanos (civilizados/racionales) y animales (irracionales e inferiores). El presente trabajo se enmarca en una investigación previa de revisión documental entre los años 1960 a 1999 (Sequeira-Rovira, 2024a), que no tenía como objeto el análisis de la delincuencia juvenil de los “chapulines”, pero que recopiló todas estas informaciones para poder revalorarlas posteriormente.

Otra de las fuentes de información estuvo concentrada en la revisión de los trabajos académicos que versaron sobre “los chapulines”, así como distintos documentos que critican la visión especista o que recopilaron estrategias para

desprestigiar al adversario mediante usos de nombres zoomórficos, en especial en relación con insectos. Como se dijo anteriormente, ningún trabajo académico anterior sobre “los chapulines” ha utilizado al análisis antiespecista dentro de su corpus teórico. Dichos manuscritos, tampoco revisaron todo el período de publicación de noticias sobre los llamados “chapulines”, que para el caso particular de La República fue desde 1993 a 1997. Además, se tomaron en cuenta otros documentos atinentes al tema para poder generar un mejor abordaje teórico.

Es fundamental aclarar que cuando el presente texto utiliza la expresión “chapulín”, “chapulina” o “chapulines” para referirse a los jóvenes infractores de la ley anteriormente señalados, la misma se encontrará entrecomillada para advertir a quién lo lee que esa nominación responde a una lógica especista, implicando con ello que los animales son pensados como inferiores, en comparación con los humanos (González & Ávila-Gaitán, 2022). Este mismo uso de las comillas será empleado también cuando se refiera a otros tipos de delincuentes que fueron explícitamente llamados como animales. La única excepción a la aclaración anterior será cuando se haga referencia a los insectos o cuando la propia referencia entrecomillada de otro trabajo no utilice este símbolo dentro del extracto al que se recurra.

3. La entomologización del Otro

A lo largo de la historia, los humanos han utilizado a los animales para innumerable cantidad de objetivos. Además de ser empleados para el consumo de su carne, de su leche, de sus pieles o de su fuerza, también se les ha asignado una serie de metáforas que sirven para representar ideas ligadas al humano despreciable o al humano admirable. Simbólicamente, el universo antropocéntrico usufructúa de los rasgos que se proyectan como propios de ciertos tipos de animales para volverlos a verter sobre los mismos humanos. Características como la rapidez, la fuerza, la agilidad, la incomodidad, la lealtad u otras vinculadas con una normatividad de género o de la sexualidad son parte de estas mismas relaciones que se hacen sobre un conjunto diverso de estos seres. En este sentido, sobre los animales se produce toda una jerarquización que lleva a exhibirlos como representantes de características humanas, evaluadas en escalas de virtudes o defectos.

En los espacios políticos, por ejemplo, los animales han sido utilizados para desacreditar, sexualizar o para exaltar ciertos rasgos que parecen adecuados dentro de la lógica de los gobiernos y como metáforas de sus dirigentes (Sequeira-Rovira, 2024b). Estos recursos lingüísticos sirven para facilitar el entendimiento y una serie de cadenas de sentido dentro de una cultura, con el fin de consolidar alegorías de diversa índole. Por ejemplo, se ha estudiado cómo la animalización de los adversarios en la dictadura chilena de los años setenta y subsiguientes, sirvieron para afirmar una serie de vejaciones sistemáticas que remarcaban la inferioridad de las personas detenidas (Andueza, 2017). A pesar de lo anterior, las metáforas también pueden ser empleadas para ensalzar a ciertos humanos que se asocian con animales audaces, inteligentes, valientes y generalmente carnívoros (Sequeira-Rovira, 2024b). Si por el contrario, lo que se busca es desprestigiar a otras personas se utilizan metáforas de animales pensados como inferiores tales como los insectos o ciertos roedores. Lo anterior produce un amplio menosprecio por los humanos a quienes se les asigna dichas características, pero también muestra una visión de desprecio hacia los animales. Sin embargo, no se debe olvidar que todas estas emociones negativas o positivas se asientan en bases culturales que pueden tener memorias y referencias muy antiguas.

208

En todo caso, las imágenes de menosprecio asociadas a una serie de animales suelen ser muy variadas y buscan proyectar una idea de reiteración sobre su comportamiento. Este tipo de metáforas animalescas reafirman el desprecio que supuestamente los representa de forma casi normativa. De esta manera, la lógica anteriormente señalada, pone sobre la mesa un razonamiento de dominación en múltiples escalas. Así, toda vez que se vierte sobre un animal una característica envilecida para proyectarla sobre un humano, se reafirma un desprecio sobre ese humano, sobre ese animal y sobre lo que engloba “ser” un humano y “ser” un animal. Algunas de estas asociaciones vinculadas a las personas, se afianzan en preceptos religiosos (serpiente), en la sexualización o el traspaso de representación de conductas despreciables y sexualizadas (generalmente asociadas a mujeres o a lo femenino como la zorra, perra, gallina), en oposición al valor de la racionalidad tradicional (bestia, animal, asno) o en alianza con seres considerados sucios o dañinos (rata, alimaña, sabandija, gusano, bicho). Estas ideas son parte de un

especismo antropocéntrico que no sólo pone a lo humano como superior, sino que vierte toda una serie de cualidades en los animales en base a su antropomorfización y que también los jerarquiza.

Existen evidencias dentro de la reflexión histórica y en la cultura popular que dan cuenta de una serie de metáforas o imágenes sobre algunos animales que han sido pensados como inferiores, tal y como ha ocurrido con los insectos. Bajo esta argumentación se ha intentado restarles derechos a ciertos colectivos por su relación despectiva a mamíferos, artrópodos, reptiles, aves, entre otros. No por nada, en la escala de jerarquizaciones que produce la lógica antropocéntrica, los insectos o las arañas no presentan una apreciación de respeto tan contundente como la que tienen algunos mamíferos que hasta son valorados como parte de la familia. De esta manera, existe una amplia cantidad de recursos documentales o visuales que plantean el fenómeno de convertir al adversario en una especie de ser *entomologizado*.

Un ejemplo interesante y actual dentro de la cultura popular que trata el tema de convertir al otro en un insecto para aniquilarlo se puede encontrar en la popular serie de Netflix *El problema de los tres cuerpos* (Kullback y Shaukat, 2024). La premisa de este trabajo audiovisual es la siguiente: una joven astrofísica hace contacto con una civilización extraterrestre más avanzada para solicitarles que arriben a la Tierra. Cuando, años más tarde, los extraterrestres descubren que no pueden confiar en los humanos, pues mienten y engañan, deciden que el contacto terrestre ya no será con un plan pacífico sino con el objetivo de colonizar el planeta y eliminar a quienes lo habiten. En el quinto capítulo de la primera temporada, se propone la indisposición de los seres extraterrestres al lograr enviar un mensaje a todos los aparatos tecnológicos con pantallas (teléfonos celulares, televisores y computadoras), que dice lo siguiente: “Ustedes son bichos” [*You are bugs*]. Con esta comunicación que avizora una tragedia, queda claro para la audiencia que la visita no implicará una relación amistosa. Más adelante, en el siguiente capítulo, se ve un letrero con pintura roja, que ha puesto un transeúnte en el espacio público de algún país, que dice “No somos bichos” [*We are not bugs*], mostrando con ello un distanciamiento que la población de la Tierra había realizado con ese mensaje amenazante.

Además de este ejemplo ficcional, existen casos interesantes sobre este mismo proceso que pueden ser tomados de diversos relatos históricos. A continuación se

presentan tres ejemplos de este tipo de lenguaje especista. Primero, quizá el caso más recordado sobre una animalización similar se encuentra en las referencias a los nazis, cuyo vocabulario estuvo cargado de este tipo de expresiones. En su libro *La conciencia nazi*, Claudia Koonz (2005) documentó expresiones análogas hacia personas judías, las cuales fueron ligadas con cerdos o simios, pero también con gusanos o parásitos. Mediante todo un trabajo intelectual que se asentó en las ciencias sociales, biológicas y genéticas se buscó justificar aquellas discriminaciones mediante una lógica racial de la degeneración: “Apropiándose del lenguaje de los campesinos, que exterminaban los gusanos de sus graneros y de los cazadores, que acechaban sus presas, los antisemitas racionales hacían su trabajo a conciencia” (Koonz, 2005, p. 225)¹.

En un segundo ejemplo más reciente se pueden citar expresiones utilizadas en el genocidio cometido en Ruanda en 1994 sobre los Tutsis por parte de los Hutus. Dichas expresiones fueron empleadas para justificar los asesinatos masivos cometidos en ese momento. Por ejemplo, “*Inyenzi*” que es una palabra de la lengua kinyarwanda, fue una nominación aplicada para desprestigiar a los Tutsis y que literalmente significaba “cucaracha” (Ruzindana, 2012, p. 153). Sin embargo, aunque efectivamente “*Inyenzi*” fue adoptado por los extremistas Hutus en el genocidio ruandés para referirse a los Tutsis, Ruzindana (2012) ha señalado que esta nominación es polisémica, pues no sólo se refirió a esta lamentable situación de mediados de los años noventa, sino que también designaba a Tutsis rebeldes entre 1950 y 1960 que buscaron atacar a Ruanda y hasta se extendieron a los Hutus que objetaban ciertas políticas del régimen. Volviendo al genocidio de 1994, de acuerdo con reportes de Human Rights Watch, la nominación de “cucarachas” fue muy usual en diversos espacios para aludir a los Tutsis, pues existieron comunicados en los

¹ Con relación a esta cita, es necesario aclarar que en el documento original, se utilizó el vocablo en inglés “*vermin*” (Koonz, 2005b, p. 194) y no “*worm*” o una palabra similar. El término “*vermin*” está muy relacionado con el mundo de los insectos o las plagas y también es un concepto que “entomologiza” al otro. Además, representa una expresión despectiva hacia animales y humanos que supuestamente son causantes de un daño importante y que podría traducirse como alimaña, bicho o sabandija. En este mismo sentido, el expresidente Donald Trump ha sido criticado al utilizar esta expresión no sólo porque lo hace despectivamente para referirse a “comunistas, marxistas, fascistas” (Slattery, 2024, párr. 11), sino también porque su uso se relaciona con las referencias realizadas por Adolf Hitler o Benito Mussolini (Slattery, 2024, párr. 12).

medios de prensa como: “Una cucaracha no puede dar a luz a una mariposa”, sino que más bien se recalcaba que, “una cucaracha da a luz a otra cucaracha” (Simon, 2014, p. 75). Asimismo, otros reportes del conflicto mencionaron que “los intimidadores gritaron: ‘Mira estas cucarachas’. . . y gritamos: ‘¡Bien, vamos a cazar!’” (Simon, 2014, p. 75).

Una tercera alusión que también fue muy mediática sobre expresiones ligadas a insectos para desprestigiar a humanos fue empleada por el político Alexei Navalny, quien fue uno de los opositores rusos más mediáticamente conocidos en contra del presidente Vladimir Putin. En el 2007, protagonizó un video con la intención de expresar su molestia por el ingreso de habitantes del Cáucaso a Rusia, a quienes relacionó con el “terrorismo islámico” (Laruelle, 2014, p. 282). En alrededor de 40 segundos, Navalny se muestra delante de un fondo verde y con una música alegre, invitando a reflexionar sobre el “control de insectos”. Allí, le habla a la ciudadanía rusa sobre los peligros de las cucarachas y las moscas que se salen de control. No solo se muestran imágenes de insectos reales sino también de otros que parecen salidos de la imaginación de David Cronenberg en la película “La Mosca” de 1986 (Cornfeld y Cronenberg, 1986). La recomendación que el político hace es que para los insectos pequeños se utilicen zapatos o matamoscas. Sin embargo, también le pregunta a la audiencia: “¿Pero qué pasa si las cucarachas son demasiado grandes y las moscas demasiado agresivas?” (Peters, 2021, párr. 4). Acto seguido, sale a escena un hombre vestido de negro y que recuerda a la idea estereotipada de una persona musulmana, quien gruñe y corre descontroladamente. Navalny le dispara, la pantalla se pone en negro y posteriormente, cuando vuelve la luz, se muestra la parte de atrás del cadáver. Navalny aconseja: “En ese caso recomiendo una pistola” (Peters, 2021, párr. 4)².

Estos ejemplos, muestran el uso de insectos o similares para desprestigiar al que se considera como enemigo e inclusive justificar cualquier tipo de acción contra su vida. Así, el desprecio que se siente sobre el animal se traspasa sobre quienes son considerados como sus semejantes. En el caso del “chapulín”, (ese delincuente juvenil que surgió en la década de 1990 para el caso costarricense), también se

² El video se puede ver en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=9blsyFzpqDI>

produjeron discursos que buscaron justificar su caza y su control. A continuación, se hace un esbozo de algunas de estas referencias encontradas en la prensa nacional.

4. Representación zoomórfica del “chapulín” y otros delincuentes

La década de 1980, fue particularmente problemática para América Latina por los niveles de endeudamiento que implicaron duras consecuencias en el orden económico y social. De hecho, este momento histórico ha sido catalogado como la “década perdida” (Bárcena, 2014, p. 9). Dentro de este contexto, Costa Rica no fue la excepción. Por ello, no es casual que los “chapulines” aparecieran en los años noventa luego de procesos extremadamente complejos que atravesaba el país. Sin embargo, técnicamente un chapulín es un insecto con alas, antenas y patas largas, que presenta tonalidades de colores oscilando entre el café, el amarillo, el rojo o el verde. También reciben otros nombres, dependiendo de la región, como saltamontes o langostas. En primer lugar, este animal obtuvo notoriedad en Costa Rica cada vez que apareció descontroladamente sobre las cosechas, pues su apetito voraz fue responsable de devastar los sembradíos de alimentos que se tenían pensado comercializar. Por esto mismo, se le asocian sentimientos de desagrado, molestia o preocupación que no son menores ni tampoco datan de los años noventa. Al menos desde el siglo XIX, se conoce que su plaga “constituía un problema grave para el agro, que provocó grandes pérdidas en todo Centroamérica” (Agüero-Hidalgo et al., 2015, p. 25). Además, las dificultades que ocasionaba eran tales que su mitigación no sólo involucró estrategias que provenían de los ministerios de agricultura, sino también de tácticas religiosas como la romería a la Virgen de Los Ángeles, la cual es la más importante celebración de religiosidad popular en Costa Rica. Por ejemplo, existen registros que indican que la romería de 1877 fue llevada a cabo como una forma de disminuir el problema por la “invasión de las langostas o chapulines” que se produjeron ese año (Agüero-Hidalgo et al., 2015, p. 25).

212

La tragedia que representó esta situación para las familias que dependían de la agricultura, así como para la economía del país hizo que las alertas se extendieran por muchas décadas más. En un reportaje informativo publicado en La República en 1960 se señaló que el chapulín “es y será siempre un peligro para las cosechas”, una “amenaza”, que es el “Enemigo No. 1 de la agricultura” y finalmente lo asociaban con “destrucción, hambre, ruina” (El chapulín enemigo No. 1 de la

agricultura, 1960, p. 12). Ese mismo documento alertaba que para quienes le tenían lástima y no querían matarlos, había que tener presente que el mismo era “un animal traicionero” pues “a nadie le avisa la fecha en que tendrá compañeros más numerosos” (El chapulín enemigo No. 1 de la agricultura, 1960, p. 12). Sin duda, este insecto fue simbólicamente retratado como un peligro ruinoso y un evento traumático para la seguridad alimentaria pues, un día y sin esperarlo, aparecía e inundaba los campos de cientos y cientos de especímenes que devoraban todo a su paso.

En el caso de lo ocurrido en la década de 1990, y teniendo esos antecedentes de asociaciones catastróficas y ruinosas, se encuentra asentada la aparición de los “chapulines”. Entonces, la pregunta de rigor hasta aquí sería: ¿qué sucedió para que un insecto que mide unos 5 centímetros de largo se convirtiera, también, metafóricamente hablando en un delincuente juvenil? Curiosamente, las notas de prensa nunca lo explican con claridad. Lo único que se menciona es “que la sociedad los etiquetó bajo el nombre de chapulines” (Varela-Quirós, 1994, p. 4A) o que “se les denominó “chapulines” por su forma de atacar” (Quesada-Chanto, 1996a, p. 6A). Sin embargo, no hay una cronología clara en la prensa del por qué se les aplicó esa denominación. Algunos textos dijeron que el “fenómeno surgió” luego de la tortura y asesinato por parte de agentes del Organismo de Investigación Judicial (OIJ) de uno de sus jóvenes líderes, llamado William Lee Malcon (Rodríguez-Chaves, 2016, p. 350; Chaves, 1996, p. 41; Quesada-Chanto, 1996a, p. 6A; Quesada-Chanto, 1993a, p. 13A). Otros documentos mencionaron que la agrupación empezó a formarse mucho antes, en 1991 (González, 2000), aunque también se habló de su origen desde finales de los años ochenta (Rodríguez-Chaves, 2016).

En lo que se refiere a La República, la primera noticia encontrada que utiliza esta palabra habla de “niños infractores -a los cuales se les ha llamado “chapulines”” (Violencia callejera, 1993, p. 10A). Luego de esta publicación, su nominación fue utilizada de forma constante y sin demasiada resistencia por parte de periodistas, funcionarios públicos o de la ciudadanía. La explicación más sencilla del uso recurrente de una metáfora que convertía a un humano joven en un insecto transgresor de la ley, quizá se debió a la inesperada peligrosidad que se le atribuía a estos jóvenes o niños. Sin embargo, la respuesta completa probablemente está

relacionada a las discriminaciones que se han realizado por las asociaciones hacia ciertos animales. Es por esto que, la problematización de las referencias aquí propuestas suponen una crítica que vaya más allá de solamente rememorar un evento traumático en la vida de una nación o proponer una mirada donde los jóvenes delincuentes también sean percibidos como resultado de una sociedad que no pudo darles las oportunidades para que pudieran desarrollarse de la mejor manera.

Más bien, este tipo de problematizaciones también debería “deconstruir las «normas de lo humano» que definen cuerpos habitables e inhábiles y determinan, así, las vidas sacrificables de los cuerpos precarizados...” (González, 2019, p. 143). Un argumento similar fue esbozado por Judith Butler al plantear que la cuestión “no es meramente cómo incluir más personas dentro de las normas ya existentes, sino considerar cómo las normas ya existentes asignan reconocimiento de manera diferencial” (Butler, 2010, p. 20). Discusiones similares están contenidas en las reflexiones sobre la biopolítica, donde la vida se convierte en el problema fundamental que hay que administrar. Por ello mismo, esta perspectiva entiende que su estudio alude a la forma en cómo “la política es tomada... por la vida”, pero además en cómo “la vida es aferrada, desafiada, penetrada por la política” (Esposito, 2011, p. 51). Las reflexiones antes planteadas se entrelazan con los cuestionamientos hacia quiénes representan a los cuerpos descartables y los otros merecedores de consideración para una sociedad. O lo que es lo mismo, pensar cuáles vidas tienen el derecho de ser lloradas o experimentar procesos de duelo y cuáles no obtienen ese reconocimiento (Butler, 2010).

Dentro de esta estrategia de poder, la “medicalización de la población” y la “higiene pública” se convirtieron en elementos fundamentales (Foucault, 2000, p. 221), lo que favoreció el uso de mecanismos sanitarios al generarse afectaciones sobre la vida. Por lo tanto, no es de extrañar que las asociaciones realizadas sobre las acciones estatales tomadas contra los “chapulines” recuerden lógicas biopolíticas de control de las amenazas que se ciernen sobre un territorio. Por ejemplo, el Ministro de Seguridad de ese entonces, Juan Diego Castro, denominó a la acción policial contra este grupo como “operativo” de “Limpieza” (Varela-Quirós, 1994, p. 4A; Quesada-Chanto, 1994d, p. 7A; Quesada-Chanto, 1993b, p. 13A). Lo anterior se

entendía en tanto su vinculación emocional era similar a la que provocaba el crecimiento descontrolado de animales, bacterias o epidemias que estimulaban las catástrofes. De hecho, al referirse a este fenómeno, la palabra “plaga” fue externada en cinco reportajes revisados (Quesada, y Arce, 1996, p. 9A; Quesada y Marín, 1996, p. 8A; Quesada-Chanto, 1995c, p. 14A; Varela-Quirós, 1994, p. 4A; Romero, 1994, p. 20A). Además, como si se tratara de una epidemia, se alertaba a la población cuando se avizoraba un “rebrote” de este hecho delictivo (Quesada y Marín, 1996, p. 8A; Quesada, y Arce, 1996, p. 9A). Discursos similares, hicieron que algunos investigadores se manifestaran en contra de este tipo de lenguaje que suponía la existencia de “bichos malos y fumigables” al suponer que “un “chapulín” es un insecto molesto al cual se debe fumigar y eliminar” (Hernández y Briceño, 1995, p. 4A).

Así, los “chapulines” fueron asociados a personas muy jóvenes de las clases más desfavorecidas dentro de la ciudad, principalmente la capital aunque luego se fueron extendiendo a otras regiones. Sin embargo, es importante mencionar que el término “chapulín” se convirtió en una palabra genérica para hablar de jóvenes delincuentes de clases sociales desfavorecidas. En base a lógicas especistas, un animal es categorizado como un ser inferior e irracional, frente a una persona que es pensada siempre como jerárquicamente superior y principalmente racional. Como es sabido, una expresión de desprecio común ha sido decirle a alguien que es “un animal” o que es “una bestia”. Con ello se sugiere un insulto asociado a ser torpe, ignorante o tosco. Los jóvenes delincuentes de los años noventa que fueron agrupados en una metáfora de un “chapulín”, (es decir de un “animal” pequeño, molesto y ruinoso), eran descalificados con esa nominación no sólo en su alejamiento a lo humano simbólico (por ejemplo, a las personas “buenas”: policías, sus víctimas o la ciudadanía en general), sino también al recordarles su clase social baja, en tanto lo animal también puede ser hermanado con la torpeza, la ignorancia o la incompetencia. Tan asociado estaba el “chapulín” con una clase social particular que cuando se sugirió la existencia de un delincuente de un nivel económico más adinerado se dijo que en esa ocasión se tenía que hablar de los “chapulines de cuello blanco” (Vargas, 1996, p. 53; Díaz, 1994, p. 24A) o de “saco y corbata, cuyos mayores criaderos se encuentran en los partidos políticos” (Romero, 1994, p. 20A). La misma

obra de teatro titulada “Sobre chapulines y otras langostas” (Fernández, 2014) fue creada en los años noventa para hablar sobre “chapulines” con influencia y dinero (López, 1996, p. 2A), lo que aseguraba la importancia del término en cuestión y su uso en múltiples espacios para referirse a la criminalidad.

Si se quiere repasar algunos de los distintivos que marcaron los reportajes se podrían agrupar en los siguientes aspectos:

Primero, principales peculiaridades: los “chapulines” eran asociados a jóvenes de clases sociales desfavorecidas por lo que se les relacionó con desventajas económicas, educativas y culturales, así como personas con edades cortas. En alguna ocasión se habló de que “la mayoría” tiene “entre los 11 y 17 años”, aunque algunos podían llegar a tener hasta “nueve años” (Peralta, 1997, p. 12A y 13A). También se resaltó que algunas de estas personas eran nicaragüenses (Peralta, 1993, p. 12A; Quesada-Chanto, 1997, 9A) lo que probablemente favoreció sentimientos xenófobos hacia ellos. Se describió a un “chapulín” prototípico como un “adolescente con cabello largo o corte extraño, con tatuaje en la mano, ropa descuidada y con un andar particular” (Varela-Quirós, 1994, p. 4A). Esta descripción incluía a muchos otros jóvenes más, lo que también habla de una cierta maleabilidad del término, el cual podía aplicarse, en una primera impresión, a un grupo más grande de personas que no se circunscribían a una pandilla y a delitos varios.

Segundo, técnicas con las que se aproximaban a sus víctimas: se decía que actuaban en grupo y las descripciones de su accionar podían recordar las estrategias vinculadas al mundo animal. Así, se reafirmaba su lejanía con lo humano civilizado no sólo por atacar a sus víctimas mediante la fuerza de un grupo grande contra una sola persona (“caen en masa sobre el objetivo” (Quesada, y Arce, 1996, p. 9A)), sino también al relacionar a sus víctimas con “presas” a las que “atacaban descaradamente” (Brenes, 1994b, p. 9A). De hecho, el término “presa” para referirse a sus víctimas se utilizó en tres ocasiones diferentes (Quesada, y Arce, 1996, p. 9A; Quesada-Chanto, 1996b, p. 5A; Brenes, 1994b, p. 9A), reafirmando no sólo su posición activa o la indefensión de los transeúntes que atacaban sino también su racionalidad cazadora animal. Se decía de ellos que sus “armas” predilectas eran “la astucia y las mañas” (Estrada-Alvarado, 1995, p. 14A), y también asaltaban utilizando cuchillos, o mediante el descuido que les permitía quitar cadenas, carteras

o billeteras. Como animales hambrientos se dijo de ellos que “caminan siempre en busca de víctimas” (Estrada-Alvarado, 1995, p. 14A), por lo que era clara esta necesidad de vincularlos con estrategias de sigilo para dañar a las personas.

Tercero, reproducción de un círculo de desigualdad: Al provenir de hogares con pocas oportunidades y de barrios urbano-marginales, se planteaba que aunque eran jóvenes, vivían relativamente poco. Se dijo en aquel momento: “se hunden noche a noche en una vorágine interminable de alcohol, droga y sexo que hacen de su futuro, además de algo incierto, una opción a corto plazo” (Hernández, 1995, p. 10A). Al provenir de hogares desintegrados y violentos, así como estar expuestos a pernoctar en la noche fuera de sus casas, estos jóvenes “son recogidos en las noches por “clientes” heterosexuales (las niñas), bisexuales y homosexuales” (Peralta, 1993, p. 12A).

Cuarto, las delincuentes femeninas: Aunque las noticias no siempre lo recalcaron, existieron mujeres “chapulinas” (Peralta, 1993, p. 12A; González y Quesada, 1993, p. 13A; Brenes, 1994b, p. 9A), que se reportaron durante los primeros años desde que estallaron las alarmas por este tipo de delincuencia. Ellas fueron mencionadas en 15 reportajes y se indicó que también tomaban puñales para asaltar o simulaban junto a otro “chapulín” ser una pareja con el fin de cometer una serie de ilícitos. En uno de los primeros reportajes que se hizo sobre estos delincuentes se dijo: “En estas pandillas hay niñas y niños. Por razones aún no establecidas científicamente, las menores son más agresivas que los varones” (Peralta, 1993, p. 12A). Lastimosamente no se profundizó al respecto ni tampoco se volvió a hacer una relación similar. En términos generales, el fenómeno de los “chapulines” fue presentado por la prensa y por los artículos académicos como un problema sobre todo de hombres, aunque en ocasiones también se las mencionaba. Algo interesante de destacar es que si bien en algunas poquísimas ocasiones en La República, las noticias tomaban el parecer de ellos y se los entrevistaba, a las “chapulinas” nunca se les dio la oportunidad de hablar.

Quinto, sensaciones que provocaban: Una alusión que se repitió varias veces, en sus diferentes conjugaciones, es que estos jóvenes “sembraban el terror” en la capital (Calderón-Paniagua, 1997, p. 8A; Quesada-Chanto, 1995c, p. 14A; Orozco, 1994, p. 4A; Quesada-Chanto, 1994b; 10A) o “sembraban pánico” (Brenes, 1994b, p. 9A;

Quesada-Chanto, 1994b; 10A; Varela-Quirós, 1994, p. 4A). Las asociaciones que se hicieron sobre ellos y ellas, así como los reportajes generaron sentimientos de “sicosis” en la ciudadanía (Orozco, 1994, p. 4A) que hacían decir a la población palabras que proponían, incluso, que era deseable su muerte como una condena a sus delitos: “¡Ya estamos cansados! ¡Qué nos dejen hacer justicia! Maten a esos...” (Quesada Chanto, 1994c, p. 10A).

No se puede terminar este apartado sin mencionar que, gracias a la revisión documental, se descubrió que durante el periodo estudiado también se habló sobre otros criminales animalizados, que probablemente no se tienen tan presentes dentro del imaginario costarricense. Por ejemplo, se encontraron informaciones de sucesos sobre un grupo llamado los “pantera” (Brenes, 1994a, p. 10A; Juicio contra “panteras negras”, 1995, p. 10A), quienes eran buscados por homicidio y se les describía como “individuos de raza negra” (Quesada-Chanto, 1994a, p. 10A). Muy probablemente por el color de su piel, ellos fueron relacionados con la organización estadounidense de los años sesenta de las Panteras Negras. También estaban “los zorros” (Quesada-Chanto, 1995a, p. 14A) de quienes se dijo que eran una pandilla de delincuentes. Además, se encontraron noticias sobre el “Comando Cobra” (Suspendido juicio a comando “Cobra”, 1996, p. 10A; Comando “Cobra”, 1996, p. 8A) el cual cometió diversos crímenes como violación, robos y homicidios.

218

Así, además de “chapulines”, “zorros”, “cobras” y “panteras”, se hallaron reportajes de otros delincuentes que no son típicos de este momento pero que también refieren a nombres de animales tales como los “coyotes” quienes facilitan el ingreso de migrantes a cambio de dinero (Quesada-Chanto, 1995b, p. 9A), así como los “gavilanes” los cuales son delincuentes que en Costa Rica ofrecen sus servicios para hacer trámites en diversas instituciones mediante el pago de dinero en efectivo (Quesada, 1997, p. 4A). En el caso de los “zorros”, “panteras” o “cobras”, así como en los “chapulines” no está claro el origen de su nominación, aunque a diferencia de estos últimos, sobre los otros “animales-delincuentes” la información es extremadamente escueta y escasa.

Sin embargo, lo cierto es que los animales con los que se asociaron a jóvenes remitían a un imaginario donde su comportamiento se basaba en: a) la depredación o la devastación, b) en ataques sobre víctimas más débiles que ellos, c) arremetidas

en tal cantidad que era casi imposible su control. Al menos en el caso de los “chapulines” y las “panteras” se puede suponer que hubo asociaciones discriminatorias de orden racista, y en el caso de los primeros, también clasista. Así, el discurso especista buscó reforzar constantemente la división animal-humano dentro de este tipo de noticias, lo cual es parte necesaria “para su funcionamiento”, y que finalmente sirvió como “base de la dominación” (González y Ávila-Gaitán, 2022, p. 43). El animal (“chapulín”-“cobra”-“pantera”, etc.) versus el humano (ciudadanía-policía-transeúnte) parecía que se manejaban con diferentes racionalidades y que había que tratarlos de acuerdo a ello. En un sentido básico, todos se entendían como humanos, pero en lo particular, se comprendía que tenían un valor diferenciado de menosprecio.

5. Conclusiones

Las referencias ligadas a los animales para describir a humanos pero, particularmente, el uso metafórico que se hace de los insectos, encierra poderosos mensajes simbólicos. Cuando se le dice a otra persona que es un bicho, una cucaracha o una alimaña, se exagera una señal de distanciamiento, de indisposición y de aborrecimiento que marca la forma en cómo se puede presuponer que será la correspondencia entre el que se ha *entomologizado* y quien se percibe como “humano”. Es interesante pensar que la nominación de las maras en El Salvador, (también ligado a delincuentes juveniles y pandilleros que atemorizaban a la población), parece provenir de una referencia a otro insecto. De acuerdo con Smutt y Miranda (1998) la palabra “mara” proviene de las “marabunta[s]” las cuales son hormigas que realizan “migraciones masivas”, que “devoran a su paso todo lo comestible que encuentran y que son peligrosas por el carácter imprevisible de aparición y de su itinerario” (p. 25). Como sucede con las marabuntas y los chapulines, sus asociaciones contienen importantes referencias al contexto de cada país, y por lo tanto crear metáforas sobre estos insectos para aplicarlos a los humanos se convierte en un proceso más sencillo. No era muy difícil que un “chapulín” o un “marero” pudieran ser representados como seres que “devoran” y que son “peligrosos” (Smutt y Miranda, 1998, p. 25) o que son “enemigos”, que implican “destrucción, hambre, ruina” (El chapulín enemigo No. 1 de la agricultura, 1960, p. 12). Entonces, parece previsible que un facilitador de la *entomologización* del

adversario sea un proceso cultural previo de desprecio sobre el animal en cuestión. Cuando ya se traduce en una nominación hacia los humanos, supone imbuir a esas personas en rasgos metafóricos animalescos propios de lo que se piensa sobre esos insectos. Posterior a esto, el desprecio o el rechazo se convierte en un proceso más fluido.

Si bien este documento tiene un enfoque sociológico, es importante decir que quienes estudian el medioambiente han sido claros en afirmar que las plagas de cualquier tipo (insectos, roedores, hongos, etc.) no surgen por generación espontánea. Generalmente son producto de la intervención humana que desestabiliza el equilibrio natural que se encuentra, por ejemplo, en los bosques (Rubio, 1992). Es decir, cuando los chapulines o las hormigas han acechado los cultivos, lo más fácil y simple ha sido atacarlos al señalar que representan un contratiempo que azota los cultivos, sin profundizar en la responsabilidad que se produce por el impacto de los asentamientos humanos. Esto mismo se debe recordar para señalar que ni los “chapulines”, ni los “zorros” ni los “pantera” surgieron producto de un azar o de un castigo divino. Aun así, las noticias revisadas dan cuenta de que fue más sencillo y rápido catalogarlos como animales y obviar la responsabilidad estatal y social por su formación.

220

Lo anterior lleva a recordar que cuando el chapulín era solo un insecto y todavía no se había convertido en un humano para el argot costarricense de la década de 1990, se le asoció como un animal mucho más peligroso que un gusano porque el primero “es un enemigo del aire” al cual “bien podemos compararlo con un avión” (El chapulín enemigo No. 1 de la agricultura, 1960, p. 12). Se temía porque caía del cielo, se multiplicaba y aterrorizaba a las personas sencillas y trabajadoras. Por si fuera poco, se alertó que el chapulín no sólo tenía cualidades de destrucción, sino también entrenamiento militar: “Se ponen de acuerdo y van formando grandes ejércitos, muy bien entrenados para volar, para aterrizar... y también para comer. Esto último significa destrucción, hambre, ruina” (El chapulín enemigo No. 1 de la agricultura, 1960, p. 12). No es difícil imaginar que por las lógicas a las que se les asociaron, tanto el chapulín-insecto como el “chapulín”-humano cayeron dentro de las justificaciones biopolíticas que intentaron fomentar su eliminación: ambos eran problemáticos para la población y para la estabilidad de la vida.

En ciertos casos cuando se ha animalizado a los adversarios y particularmente se les ha *entomologizado*, asociándolos con insectos, se ha planteado que el problema ha sido la deshumanización de estas personas (Simon, 2014; Stanton, 2014; Gordon, 2014; Mironko, 2014). Algo similar se propuso sobre los “chapulines”, al sugerir a este nombre como un “calificativo deshumanizante” (Boza-Solano, 2021, p. 16). Sin embargo, al ver las definiciones sobre este concepto, se muestran las complejidades que le son adyacentes y que mantienen vínculos con el especismo. Por ejemplo, de acuerdo con Kuper la deshumanización se entiende como confinar a “las víctimas al nivel de animales o de objetos o a un papel puramente instrumental” (Kuper, 1982, p. 86). Sin embargo, lo anterior sigue suponiendo que los humanos son superiores a los animales y por tanto, lo que se debe es despojarlos de cualquier rasgo de animalidad. En este sentido, Braidotti considera problemática la centralidad en la figura de lo humano para oponerse a lo animal o a otras formas de inteligencia no humanas. Bajo su argumentación ha propuesto que lo que se debe hacer es una modificación del “énfasis de los derechos y los valores universales a la complejidad de las relaciones posthumanas de cuidado y solidaridad” (Braidotti, 2022, p. 101).

Si bien en diversos ejemplos planteados en este documento, el proceso de *entomologización* recomendó el asesinato de los humanos convertidos en insectos (por ejemplo, en el caso nazi o en Ruanda), para los “chapulines” costarricenses no hubo una semejanza parecida que se pueda apreciar de forma sistemática. Si bien es cierto que en una de las informaciones periodísticas se habló de “una que otra muerte extraña de alguno de los “chapulines”” y que esto se asimiló con “asesinatos que tienen cierta similitud con los de los escuadrones de la muerte” (Hernández y Briceño, 1995, p. 4A), no hubo reportajes claros al respecto. Lo anterior podría suponer que hubo un desprecio hacia informar sobre este tipo de situaciones. De hecho, no hay que olvidar que parte de la lógica biopolítica se interesa por un “*hacer vivir y dejar morir*” (Foucault, 2000, p. 218, cursiva en el original). Finalmente, es importante mencionar que no hay claridad del por qué se dejaron de realizar reportajes sobre este grupo de jóvenes. Simplemente, un día desaparecieron de La República sus reseñas. Lo anterior, muestra un desprecio adicional sobre una situación que la sociedad costarricense no supo cómo abordar, pues para lidiar con

ella tuvo que racionalizar a este grupo de jóvenes como un animal siniestro y destructor.

Bibliografía

- Agüero-Hidalgo, J., Calvo-Monge, L., Soto, J. C. y Sedó-Masís, P. (2015). *La Negrita de Los Ángeles: Peregrinaciones, promesas, confección de vestidos y alfombras... expresiones de fe en Costa Rica*. Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Andueza, D. A. (2017). La animalización como mecanismo de deshumanización en la dictadura militar chilena (1973-1990). *Revista Latinoamericana De Estudios Críticos Animales*, 4(1). <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/130>
- Bárcena, A. (2014). "La crisis de la deuda latinoamericana: 30 años después". En *La crisis latinoamericana de la deuda desde la perspectiva histórica* (Pp. 9-18). Chile: Naciones Unidas.
- Boza Solano, G. (2021). Discursos periodísticos y reformas penales en Costa Rica. *Revista de Ciencias Jurídicas*, 155, pp. 1-18.
- Braidotti, R. (2022). *Feminismo posthumano*. España: Editorial Gedisa.
- Brenes, D. (16 de octubre de 1994a). Pisan talones a las "Panteras". *La República*, p. 10A.
- Brenes, D. (5 de marzo de 1994b). Adolescentes siembran el pánico en La Sabana. *La República*, p. 9A.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México: Editorial Paidós.
- Calderón-Paniagua, Á. (26 de marzo de 1997). Nueva ola de "chapulines" azota la ciudad capital. *La República*, p. 8A.
- Chaves, L. M. (1996). Chapulines: delincuencia y drogas. *Revista de Ciencias Sociales*, 73-74, pp. 41-47.
- Collombon, M. (2021). Gangs, maras, pandillas y otros outsiders: hacia una etnografía de los gangs latinoamericanos. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 15(30), pp. 1-34.
- Comando "Cobra". (1996, 6 de mayo). *La República*, p. 8A.
- Cornfeld, S. (productor) y Cronenberg, D. (director). (1986). *La Mosca* [Cinta cinematográfica]. E.U.: Brooksfilm y SLM Production Group.
- Díaz, R. (20 de setiembre de 1994). "Chapulines" de cuello blanco. *La República*, p. 24A.

- El chapulín enemigo No. 1 de la agricultura. (6 de abril de 1960). *La República*, p. 12.
- Esposito, R. (2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Estrada-Alvarado, R. (1995, 9 de octubre). Etiqueta de chapulín. *La República*, p. 14A.
- Fernández, W. (2014). *De chapulines y otras langostas*. San José, Costa Rica: EUNED.
- Forte, D. L. (2022). Perros de Guerra: El discurso sobre las divisiones caninas del ejército argentino. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 9(2). <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/384>
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- González, A. G. & Ávila-Gaitán, I. D. (2022). *Glosario de resistencia animal(ista)*. Colombia: Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales –ILECA.
- González, A. G. (2019). Lecturas animales de las vidas precarias. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano. *Tabula Rasa*, 31, 139-159. <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.06>
- González, M. (2000). “Responsabilidad penal de los adolescentes en Costa Rica: los escenarios de la alarma social, el saber y la norma”. En *De la arbitrariedad a la justicia: adolescentes y responsabilidad penal en Costa Rica* (Pp. 37-89). San José, C.R.: UNICEF.
- González, R y Quesada, B. (1993, 22 de setiembre). Chapulines dejan huellas a la mayoría de víctimas. *La República*, p. 13A.
- Gordon, G. S. (2014). “Speech in Pre- and Post-Genocidal Environments: Strategies for Preventing Critical Mass”. In *Confronting Genocide in Rwanda: Dehumanization, Denial, and Strategies for Prevention* (Pp. 125-144). Bogotá, Colombia: Apidama Ediciones.
- Hernández, E. (1995, 24 de noviembre). Violencia, drogas y sexo. *La República*, p. 10A.
- Hernández, E. y Briceño, C. (26 de noviembre de 1995). Violencia engendra violencia. *La República*, p. 4A.
- Juicio contra “panteras negras”. (30 de junio de 1995). *La República*, p. 10A.
- Koonz, C. (2005). *La conciencia nazi. La formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich*. España: Paidós.

- Koonz, C. (2005b). *The Nazi conscience*. United States of America: Harvard University Press.
- Kullback, S y Shaukat, H. (Productores). (2024). *El problema de los tres cuerpos* [serie de televisión]. E.U.: Netflix.
- Kuper, L. (1982). *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.
- Laruelle, M. (2014). Alexei Navalny and challenges in reconciling “nationalism” and “liberalism”. *Post-Soviet Affairs*, 30(4), 276-297. <http://dx.doi.org/10.1080/1060586X.2013.872453>
- López, F. (10 de mayo de 1996). Entre “zambrotos” y chapulines. *La República*, p. 2A.
- Martínez, L., Loría, J. y Quesada, B. (29 de setiembre de 1993). Urge atención para la juventud. *La República*, p. 13A.
- Mironko, C. (2014). “Dehumanization or Licence to Kill”. In *Confronting Genocide in Rwanda: Dehumanization, Denial, and Strategies for Prevention* (Pp. 145-166). Bogotá, Colombia: Apidama Ediciones.
- Orozco, Á. (21 de mayo de 1994). Debate por prisión para chapulines. *La República*, p. 4A.
- Peetz, P. (2011). Youth violence in Central America: discourses and policies. *Youth & Society*, 43(4), 1459-1498. <https://doi.org/10.1177/0044118X10384236>
- Peralta, R. (23 de noviembre de 1997). “Chapulines” se repliegan. *La República*, p. 12A y 13A.
- Peralta, R. (15 de setiembre de 1993). Alarmante aumento de pandilla de menores. *La República*, p. 12A.
- Peters, A. (March 1, 2021). *Amnesty International strips Alexei Navalny of “prisoner of conscience” status due to hate speech*. World Socialist Web Site. Retrieved from <https://www.wsws.org/en/articles/2021/03/02/nava-j01.html>
- Quesada, B y Arce, Y. (1 de octubre de 1996). Alarma por rebrote de pandillas juveniles. *La República*, p. 9A.
- Quesada, B. y Marín, P. (21 de junio de 1996). Violento rebrote de chapulines. *La República*, p. 8A.
- Quesada, L. (3 de setiembre de 1997). “Gavilanes” acechan en el Registro Civil. *La República*, p. 4A.

- Quesada-Chanto, B. (6 de noviembre de 1997). Chapulines retoman San José. *La República*, p. 9A.
- Quesada-Chanto, B. (23 de enero de 1996a). Más de 30 chapulines enfrentan a la justicia. *La República*, p. 6A.
- Quesada-Chanto, B. (11 de enero de 1996b). Enjuician a cinco “chapulines”. *La República*, p. 5A.
- Quesada-Chanto, B. (12 de febrero de 1995a). Capturan pandilleros juveniles en Heredia. *La República*, p. 14A.
- Quesada-Chanto, B. (15 de diciembre de 1995b). “Coyotes” asesinaron a más de 20 ilegales. *La República*, p. 9A.
- Quesada-Chanto, B. (17 de octubre de 1995c). Chapulines siembran terror en la capital. *La República*, p. 14A.
- Quesada-Chanto, B. (10 de mayo de 1994d). Mano dura contra chapulines. *La República*, p. 7A.
- Quesada-Chanto, B. (1994a, 23 de octubre). Caen “los panteras”. *La República*, p. 10A.
- Quesada-Chanto, B. (7 de marzo de 1994b). Pandillas juveniles atacan de nuevo. *La República*, p. 10A.
- Quesada Chanto, B. (1994c, 17 de agosto). Pretendían linchar a “chapulines”. *La República*, p. 10A.
- Quesada-Chanto, B. (18 de setiembre de 1993a). OIJ continuará lucha contra Los Chapulines. *La República*, p. 13A.
- Quesada-Chanto, B. (23 de setiembre de 1993b). Continúa pillaje de los Chapulines. *La República*, p. 13A.
- Rubio, R. (1992). Incidencia de la política económica predominante sobre algunos parámetros de la seguridad alimentaria en El Salvador. *Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, (29), 517–573.
<https://doi.org/10.5377/realidad.v0i29.5266>
- Ruzindana, M. (2012). “The challenges of understanding Kinyarwanda key terms used to instigate the 1994 genocide in Rwanda”. In *Propaganda, War Crimes Trials and International Law. From speakers’ corner to war crimes*, (Pp. 45–170). Abingdon and New York: Routledge.

- Rodríguez-Chaves, A. (2016). Chapulines y otras plagas: Fenómeno delictivo costarricense del ocaso del siglo XX. *Clio & Crimen*, 13, pp. 345-360.
- Romero, J. E. (29 de junio de 1994). Los chapulines de saco y corbata. *La República*, p. 20A.
- Ruiz-Carreras, M. (2021). La lechera y el lobby: Análisis del discurso de los grupos de presión de la industria láctea europea. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 8(2). <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/49>
- Sequeira-Rovira, P. (2024a). *La sexualidad como virus. Debates realizados en Costa Rica entre 1965 y 1999*. Heredia, Costa Rica: EUNA.
- Sequeira-Rovira, P. (2024b). La animalización como estrategia política. El caso del presidente de Costa Rica, Rodrigo Chaves Robles. *Tabula Rasa*, 51, 155-179, <https://doi.org/10.25058/20112742.n51.07>
- Simon, D. J. (2014). "The Politics of Dehumanization: Beyond 'Inyenzi'". In *Confronting Genocide in Rwanda: Dehumanization, Denial, and Strategies for Prevention* (Pp. 67-88). Bogotá, Colombia: Apidama Ediciones.
- Slattery, G. (March 22, 2024). Trump's 'bloodbath' and other rhetoric inflame his 2024 campaign trail. *Reuters*. Retrieved from <https://www.reuters.com/world/us/bloodbath-vermin-animals-trumps-rhetoric-trail-2024-03-22/>
- Smutt, M, y Miranda, J. L. (1998). *El fenómeno de las pandillas en El Salvador*. San Salvador: UNICEF-FLACSO.
- Stanton, G. H. (2014). "Why Do People Commit Genocide and What Can We Do to Stop it?". In *Confronting Genocide in Rwanda: Dehumanization, Denial, and Strategies for Prevention* (Pp. 33-48). Bogotá, Colombia: Apidama Ediciones.
- Suspendido juicio a comando "Cobra". (16 de abril de 1996). *La República*, p. 10A.
- Vargas Z., O. (1996). Patrón de consumo y causas de drogadicción en hombres. *Revista Reflexiones*, 45(1), pp. 43-55. Recuperado a partir de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/10904>
- Varela-Quirós, I. (20 de mayo de 1994). Capital atemorizada. *La República*, p. 4A.
- Violencia callejera. (16 de setiembre de 1993). *La República*, p. 10A.

PAULA SEQUEIRA ROVIRA

Licenciada en Sociología por la Universidad de Costa Rica. Máster en Estudios de la Mujer por la Universidad de Costa Rica y la Universidad Nacional. Actualmente cursa un Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura por la Universidad de Costa Rica. Se interesa por temáticas ligadas a la categoría de género, a la sexualidad, a la ideología de género y a los usos que se hace sobre los animales para desprestigiar o sexualizar a diversos colectivos humanos. Es académica del Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad Nacional (Costa Rica).

**LA SUFICIENCIA METAFÍSICA EN LA
DETERMINACIÓN DE LA PERSONA
JURÍDICA EN LOS PRIMATES SUPERIORES**

**A SUFICIÊNCIA METAFÍSICA NA
DETERMINAÇÃO DA PESSOA JURÍDICA
NOS PRIMATAS SUPERIORES**

**METAPHYSICAL SUFFICIENCY IN THE
DETERMINATION OF THE LEGAL PERSON
IN THE HIGHER PRIMATES**

Enviado: 15.10.24 Aceptado: 20.03.25

Rafael Cervera Castellano

Doctor en Filosofía de la Ciencia (Filosofía de las Ciencias Cognitivas). UNAM, México

Email: rafael.cervera@hotmail.com

En la última década se han encontrado dificultades para justificar el reconocimiento como personas no humanas a los primates superiores mantenidos en cautiverio en zoológicos alrededor del mundo. Se propone que es necesario atender a una condición suficiente por la que podríamos denominarlos como personas desde la interpretación metafísica o psicológica del concepto caracterizada por la perspectiva neo-Lockeana, y extendida en la actualidad en la discusión en bioética. El hecho de que los primates superiores ostenten el título de personas implica que las distintas vivencias desagradables que pueden llegar a tener en cautiverio influyen negativamente sobre su bienestar pasado, presente, y futuro ya que dichos animales poseen un concepto sobre su existencia que no se circunscribe solamente al presente.

Palabras clave: persona no humana, zoológico, primates superiores, bienestar.

Na última década, foram encontradas dificuldades para justificar o reconhecimento como pessoas não humanas de primatas superiores mantidos em cativeiro em zoológicos de todo o mundo. Propõe-se que é necessário atender a uma condição suficiente pela qual poderíamos chamá-los de pessoas a partir da interpretação metafísica ou psicológica do conceito caracterizado pela perspectiva neolockeana, e atualmente ampliada na discussão em bioética. O fato de os primatas superiores deterem o título de pessoas implica que as diferentes experiências desagradáveis que podem ter em cativeiro influenciam negativamente o seu bem-estar passado, presente e futuro, uma vez que estes animais têm um conceito sobre a sua existência que não se limita apenas ao presente.

Palavras-chave: pessoa não humana, zoológico, primatas superiores, bem-estar.

In the last decade, difficulties have arisen in justifying the recognition of higher primates kept in captivity in zoos around the world as nonhuman person. We proposed that it is necessary to address a sufficient condition under which we could call them person, based on the metaphysical or psychological interpretation of the concept characterized by the neo-Lockean perspective, and currently widespread in bioethical discussions. The fact that higher primates hold the title of person implies that the various unpleasant experiences they may have in captivity negatively influence their past, present, and future well-being, since these animals possess a concept of their existence that is not limited solely to the present.

Keywords: non-human person, zoo, great primates, welfare.

Comprenderse a uno mismo como persistiendo a través del tiempo y en partes temporales diferentes de la propia existencia como siendo mutuamente influyentes es un requerimiento mínimo del estado que llamamos personabilidad.

Marya Schechtman, 1996.

1. Introducción

Desde hace más de diez años no han sido pocos los intentos por parte de filósofos, abogados o etólogos de sumar esfuerzos con la intención de garantizar que los primates superiores (chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas¹), o también llamados grandes simios, sean liberados de la situación de cautiverio que sufren en muchos zoológicos alrededor del mundo, en donde carecen de las condiciones adecuadas para que su bienestar presente y futuro pueda ser garantizado. Bajo estas circunstancias, los primates pueden mostrar actitudes agresivas, estereotipias, ansiedad, estrés, y multitud de otras patologías conductuales que irremediablemente malogran su vida siendo reducidos meramente a una obra de arte arrancada de su entorno natural para satisfacer el deleite visual de la especie humana (Expediente No P-72.254/15, 3 de noviembre de 2016).

Ante este panorama, se han llevado a cabo distintas acciones en las Cortes de multitud países alrededor del mundo en donde se ha pretendido liberar a algunos de estos primates con la presentación de un *Habeas corpus*. Este último ha servido como recurso legislativo para solicitar la liberación de un sujeto humano y, de un modo más reciente, un sujeto no-humano (Montes Franceschini, 2021, 2022)². A pesar de que se ha logrado liberar a algún primate de su zoológico de origen para ser llevado a un santuario a través de la presentación de este recurso, han sido muchos más los casos en los que no se ha logrado la liberación de distintos sujetos no-humanos de su cautiverio en instalaciones abiertas al público alegándose por ello distintas razones, entre las que más prevalece la argumentación *especista* o antropocéntrica.

Partiendo de esta última premisa, se concluye que los distintos primates superiores cautivos en zoológicos o centros de experimentación alrededor del mundo no pueden ser reconocidos como *personas no humanas* o sujetos de derechos legales por los que se podría garantizar la preservación y continuación

¹ Se comprende por 'primates', 'primates superiores' o 'grandes simios' a los chimpancés, orangutanes, bonobos, y gorilas. Mientras que la designación de 'primates no humanos' hará referencia a los 'primates superiores', los 'monos', y los 'prosimios' (Zhou, 2014).

² Se hará uso del término 'sujeto' para referirse a una entidad humana o no humana con independencia de su nivel de consciencia o cualidades sensitivas.

de sus vidas. Para tal fin, se alega que sólo los seres humanos pueden ostentar este título (Speth, 2000) y ser garantes de unos derechos por los que el resto de sujetos humanos se vean obligados por ley a limitar sus acciones para no interferir en las vidas de otros humanos.

Con el reconocimiento de los primates superiores como *personas no humanas* se conseguiría liberar de manera exitosa no sólo a estos animales de su cautiverio, sino posiblemente garantizar que se protegiesen los entornos naturales en los que habitan en Indonesia o África Central. Al mismo tiempo, se favorecería enormemente la prohibición de su uso en la experimentación biomédica si este tipo de reconocimiento legal fuera establecido a nivel nacional por un país en concreto. Con el objetivo de sumar esfuerzos a esta causa a través de la evidencia empírica y etológica obtenida en los últimos veinte años, sería de notable importancia que estos animales pudiesen ser considerados como *personas* desde la perspectiva metafísica o neo-Lockeana del concepto y no solamente como seres *sintientes* con una comprensión de su identidad enmarcada en su tiempo presente.

Para lograr este cometido, se procederá a presentar la perspectiva metafísica del concepto de *persona* heredada de la obra de John Locke (1699 [1999]) y reinterpretada en la tradición neo-Lockeana sobre las *personas* y su identidad personal. Seguidamente, se hará una distinción respecto al concepto de *persona* legal o sujeto de derechos legales que reconoce a un sujeto humano o no humano como una entidad que puede ostentar tanto derechos reconocidos por un ordenamiento legal, así como responsabilidades para con él mismo y los demás sujetos humanos con los que cohabita en sociedad.

A continuación, se expondrán las batallas legales más recientes que se han llevado a cabo con la intención de liberar a distintos primates de su situación de cautiverio con la presentación de un *Habeas corpus* ante las Cortes y juzgados de distintos países. Se analizarán las razones que llevaron a esos casos a negar la personería jurídica a los animales que eran objeto de defensa por el *Proyecto Gran Simio* y el *Proyecto por los Derechos No Humanos* al tiempo que se remarca la necesidad de que sean vistos como algo más que seres *sintientes* para que pueda legislarse favorablemente para su liberación a un santuario³.

³ Por 'sintiencia' se hace mención a la capacidad que tendría un ser vivo en concreto no sólo para tener sensaciones o experiencias de algún tipo (Singer, 1993), sino para también "(i) evaluar las acciones de otros en relación con él mismo y con terceros; (ii) recordar algunas de sus propias

Con la intención de mostrar que los distintos primates sí cumplen con la condición suficiente (neo-Lockeana) por la que podrían ser denominados como *personas*, se procederá a mostrar que estos animales sí pueden construir un concepto extendido sobre su existencia mental continuada hacia el futuro a través de la capacidad que tienen para imaginar futuros posibles y hacer planes en su presente para anticiparse a ellos. Esta última facultad por la que los primates realizan un *viaje mental* hacia el futuro les permite tener una continuidad mental entre momentos y lugares diferentes, capacitándolos para construir este concepto ‘extendido’ de sí mismos. Partiendo de esta evidencia, se aduce que los primates superiores son más que seres *sintientes* capaces de comprender la escala del tiempo en la que se desarrollan sus vidas, siendo igualmente inadmisibile que se sigan manteniendo estos animales cautivos en zoológicos o centros de experimentación.

Si es posible probar a través de la evidencia conductual que estas criaturas pueden recordar eventos del pasado, así como imaginar posibles eventos futuros, también es concebible que los primates puedan traer al presente distintos eventos desagradables, estresantes o angustiosos acaecidos en su pasado, y puedan imaginar que dichas situaciones tendrán lugar en el futuro. Por ello resulta ser prohibitivo que se permita la situación que viven muchos de ellos a los que se les niega el reconocimiento como *personas no humanas* con la consecuente liberación a un santuario protegido en donde podrían desarrollar sus vidas de un modo más acorde a sus preferencias y necesidades.

232

2. La perspectiva metafísica y legal de la persona

La discusión sobre qué entidades vivientes ameritan ser llamadas *personas* ha sido uno de los grandes problemas en la discusión filosófica sobre cuáles podrían ser las condiciones tanto necesarias como suficientes para que un sujeto humano o no humano pudiera ser denominado bajo este concepto. Concretamente, se ha argumentado largo y tendido en las últimas cinco décadas que todo ser viviente que tuviese que ser llamado como *persona* debía ser cuanto menos autoconsciente, poseer un lenguaje hablado o por señas con el que relatar eventos de su vida, tener una actitud intencional, ser capaz de sentir distintos aspectos perceptuales de su cuerpo y del ambiente, o hacer planes a futuro, entre otras

acciones y sus consecuencias; (iii) evaluar riesgos y beneficios; (iv) tener algunos sentimientos; y (v) tener algún grado de conciencia” (Broom, 2014, p.5).

cualidades mentales (Tooley, 1972; McMahan, 2002; Dennett, 1989; DeGrazia, 1997; Rowlands, 2019).

Esta última interpretación hacía referencia a un conjunto o un *racimo* de facultades por las que la *persona* (humana o *no humana*) se comprende como una entidad dispuesta con unas propiedades psicológicas que podrían distinguirla de otros seres vivientes (DeGrazia, 1997, 2006; Tooley, 2009; Cervera Castellano, 2022b). Como se verá más adelante, esta gradación en cuanto a la existencia de unas u otras propiedades establece también una diferenciación entre el estatus o el valor moral que tendría esta criatura respecto a otras con unas cualidades mentales diferentes⁴.

Debido a la gran amalgama de opiniones respecto a la caracterización del concepto de *persona* muchos teóricos en el tema llegaron a argumentar que dicho concepto es cuanto menos “vago” o “descriptivamente redundante” (DeGrazia, 1997, p.316), o que es imposible de analizar por las ciencias cognitivas (Beauchamp, 2001). Contrariamente a estas opiniones hubo algunos autores que consiguieron restringir no sólo la significación del concepto, sino también su caracterización en torno a la existencia de una sola condición suficiente por la que un humano o un primate, por ejemplo, podría ser denominado de este modo⁵. Dicha condición partía de la interpretación neo-Lockeana sobre cuáles eran los atributos mentales que identificaban a las *personas* y las condiciones bajo las cuales estas cualidades *metafísicas* podían llegar a existir (Shoemaker, 1963, 1970; Parfit, 1984; Glannon, 1998; Noonan, 2003; Kaczor, 2005; Tulving, 1983, 2005; Shoemaker, 2009; Cervera Castellano, 2022b).

⁴ Se usarán las nociones de ‘estatus’ o ‘valor moral’ de manera intercambiable para hacer referencia a la consideración moral que tendría un ser vivo en concreto, así como a las posibles obligaciones que podría tener esta entidad respecto a sí mismo u otros sujetos (Warren, 1997). Por esto se aduce que si un animal humano o no humano tiene un estatus o valor moral se exhorta a que no lo tratemos como nos parezca porque “estamos moralmente obligados a dar peso en nuestras deliberaciones a sus necesidades, intereses o bienestar” (p.3). Esta última idea apunta que la consideración que tengamos hacia alguna criatura no está movida solamente porque vaya a obtenerse algún tipo de beneficio a través de su protección física y mental, sino porque “sus necesidades tienen importancia moral por derecho propio” (p.3).

⁵ La significación del concepto de *persona* alude a la interpretación ofrecida por John Locke (1699 [1999]) por la que se comprende a un sujeto que es consciente del marco espacio-temporal en el que se desarrolla su vida. Por otro lado, su caracterización alude propiamente a la posesión de un concepto extendido de uno mismo, el cual es ofrecido por la continuidad de los estados mentales que tiene la *persona* al ser capaz de establecer un *viaje mental* desde el pasado hacia el futuro (Shoemaker, 1963, 1970; Parfit, 1984, Glannon, 1998; Noonan, 2003; Kaczor, 2005; Tulving, 1983, 2005; Shoemaker, 2009).

Esta última premisa partía de la obra de John Locke (1690 [1999]), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en la cual describía a las *personas* como un tipo de seres que eran tanto racionales como inteligentes, y que eran además capaces de recordar los distintos acontecimientos sucedidos en el pasado, así como de imaginar otros sucesos que podrían llegar a acontecer en el futuro⁶. La famosa definición de Locke establece que una *persona* es “un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como él mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares...” (Locke, 1999, p.318).

Esto último implicaría que dichos sujetos establecerían una disociación mental entre unos estados mentales enmarcados en el presente y otros que podrían encontrarse en espacios y tiempos diferentes (Suddendorf y Corballis, 1997, 2007). Al mismo tiempo, esta actitud por la que se establece una divergencia entre distintos estados mentales capacita al sujeto para tener una continuidad mental que, en último término, caracteriza su identidad personal a través de la elaboración de un concepto *extendido* capaz de reunir distintas vivencias pasadas, presentes, y posibles acontecimientos futuros (Cervera Castellano, 2022b)⁷. Por estas razones, se explicita que lo que determinaría que un sujeto (humano o no humano) fuera la misma *persona* “estaría garantizado por la existencia continuada de sus consciencias desde el pasado hasta el presente y hacia el futuro” (p.129).

234

Esta argumentación hace referencia directa a la interpretación neo-Lockeana sobre qué es lo que caracteriza a las *personas* y cuáles son las condiciones que garantizan su existencia mental en el tiempo y el espacio. Esta teoría abandona el “criterio de la memoria” sobre el cual se fundamentaba la teoría de Locke (1690 [1999]) en cuanto a la existencia mental continuada de las *personas* (Noonan, 2003, p.9; Schechtman, 2014, p.22). Mediante este ‘criterio’ se expone que lo que es verdaderamente importante para garantizar la identidad personal de las *personas* es la memoria. Concretamente, la remembranza de hechos pasados nos permite adquirir esta consciencia sobre nuestra existencia

⁶ A través de los términos ‘racional’ e ‘inteligente’ Locke se refiere a un tipo de entidad que hace uso de sus facultades mentales para sopesar y evaluar el mejor curso de acción para su vida en donde no perjudique su integridad física y mental, o la de otros sujetos humanos con los que convive en sociedad.

⁷ Por ‘concepto’ hago referencia al conjunto de representaciones mentales que construye el sujeto a lo largo del tiempo fruto de la interacción con su propio cuerpo, el medio circundante, y otros sujetos que cohabitan en sociedad.

mental continuada (Noonan, 2003). Esta última aseveración explicita que la *persona* “p2 en t2 es la misma persona que p1 en t1 sólo en caso que p2 en t2 está conectada por la continuidad de la memoria de p1 en t1” (Noonan, 2003, p.10).

Resumidamente, a partir de este ‘criterio’ las *personas* se identificaban por la presencia de un factor episódico por el que recuerdan eventos puntuales de su pasado cayendo inevitablemente en una suerte de circularidad por la que nuestra identidad se fundamenta a partir de nuestras memorias pasadas y viceversa (Shoemaker, 1970; Schechtman, 2014). Como respuesta a esta objeción, en la que la *persona* fundamentaba y caracterizaba su identidad por la *conectividad* mental desde el presente hacia un suceso pasado, se ofreció como alternativa la interpretación neo-Lockeana. A través de esta última perspectiva, las *personas* aseguraban su identidad y persistencia mental no tanto porque fueran capaces de recordar un evento específico del pasado, sino por su facultad para establecer una conexión o *continuidad* entre los distintos estados mentales que el sujeto pudiese tener desde el pasado hacia el futuro. Por estas razones ha prevalecido la idea en la discusión en bioética, principalmente, y en filosofía de que:

Una persona en el tiempo t1 es la misma persona que una persona en el tiempo t2 en caso de que la persona en t2 esté conectada a la persona en t1 por una cadena superpuesta de conexiones cuasi-psicológicas. (Schechtman, 2014, p.24)

235

Este argumento, elaborado en un inicio por Derek Parfit (1984), defendía que lo que era verdaderamente importante en esta problemática era la “continuidad psicológica” (Parfit, 1984, p.206) en la medida que para que exista una persistencia o continuidad temporal es necesario que hayan “cadenas superpuestas de fuerte conectividad” a través de distintos marcos temporales y espaciales (p.206). A este respecto Parfit alega de igual modo que:

(1) Hay continuidad psicológica si y sólo si hay cadenas superpuestas de fuerte conexión. X hoy es la misma persona que Y en algún momento pasado si y solo si (2) X es psicológicamente continuo con Y, (3) esta continuidad tiene el tipo correcto de causa, y (4) no ha tomado una forma de ‘ramificación’. (5) La identidad personal a lo largo del tiempo consiste simplemente en la tenencia de hechos como (2) a (4). (Parfit, 1984, p. 207)

Partiendo de la caracterización del concepto de *persona* desde esta última interpretación se extrapolan serias consecuencias no sólo de orden psicológico en lo que respecta a la situación mental de distintos sujetos humanos, sino también consecuencias de orden moral en lo que respecta a su atención, cuidado, y consideración. A través de este argumento se hace una referencia explícita a los llamados casos *marginales* cuya desafortunada denominación refiere a un

conjunto de sujetos que por diversas razones se encuentran en coma persistente, sufren de Alzheimer, demencia, o alguna condición mental que los incapacita para desarrollar su vida apropiadamente recordando quiénes eran en el pasado y quiénes podrían llegar a ser en el futuro (McMahan, 2002; DeGrazia, 2005; Cervera Castellano, 2022a)⁸.

Las razones detrás de esta denominación por la que se hace una referencia explícita a un conjunto de seres humanos con un uso ‘anormal’ de sus facultades mentales es porque se trata de unos casos en los que resulta ser “difícil y controversial” determinar el estatus o valor moral de estos sujetos y, por lo tanto, su posible derecho a la vida en casos en los que se deba decidir sobre si una *persona* en coma o con demencia avanzada vive o muere bajo unas condiciones clínicas bien establecidas (Cervera Castellano, 2022a, p.398).

La delimitación y determinación de qué sujetos humanos tienen el derecho a que sus vidas continúen en los casos inmediatamente anotados llevó al establecimiento de una distinción entre aquellos sujetos que podían ser categorizados como *agentes morales* o como *pacientes morales*. En el primer caso se hace referencia a un tipo de sujeto que puede ser tanto humano como no humano, que posee cierta clase de derechos morales universalmente aceptados, y responsabilidades para consigo mismo y para con el resto de seres humanos o

⁸ En la discusión sobre el estatus o valor moral de los sujetos enmarcados en los casos *marginales* suele incluirse de un modo ampliamente equivocado al conjunto de animales no humanos conocidos que por sus facultades mentales se considera que no están a la ‘altura’ o no son capaces de superar las facultades mentales de ciertos humanos que sufren alguna enfermedad neurodegenerativa, o simplemente se encuentran en coma. Las razones por las que resulta completamente erróneo incluir a los primates superiores, específicamente, en esta categoría parte de los hallazgos realizados en los últimos años sobre sus facultades episódicas de remembranza y pensamiento dirigido hacia el futuro por las que no sólo serían capaces de establecer un *viaje mental* desde el pasado hacia el futuro (Tulving, 2005), sino que esta facultad les capacitaría para construir un concepto *extendido* de su existencia mental continuada (Osvath y Osvath, 2008; Osvath, 2010; Osvath y Karvonen, 2012; Sanz, Call, y Boesch, 2013). Esta facultad cognitivamente tan sofisticada, situaría claramente a los primates mencionados en un nivel superior al de los humanos en situaciones *marginales* de demencia, coma, o Alzheimer (Nelson, 1988; DiSilvestro, 2010; Rowlands, 2019). Es menester mencionar que esta perspectiva peyorativa sobre las vidas de los distintos animales no humanos parte de las presunciones antropocéntricas de distintos autores, tales como Raymond G. Frey (1980, 1983, 1984) o Peter Carruthers (1992, 2000, 2005a, 2012) quienes alegaron en repetidas ocasiones que los animales no merecen una consideración moral *especial* de ningún tipo (como el hecho de que puedan ser considerados como sujetos de derechos legales) y que el hecho de que sean o no conscientes en cierto grado sobre su existencia continuada en el tiempo no importa demasiado (Carruthers, 2005a, p.98). Pueden encontrarse opiniones contrarias a las de Frey y Carruthers esgrimidas por filósofos como David DeGrazia (1996, 2005), Russell DiSilvestro (2010), o filósofas como Natalie Thomas (2016).

entidades vivientes con las que se pueda relacionar. Por otro lado, los *pacientes morales* refieren a sujetos que sí pueden ostentar derechos de este tipo por los que se garantice su atención y cuidado bajo distintas circunstancias, pero no pueden hacerse poseedores de responsabilidades de ningún tipo hacia sí mismos u otros sujetos (Cavalieri, 2001).

Los distintos primates superiores entre los que podemos encontrar a los chimpancés, bonobos, orangutanes y los gorilas son seres vivientes con facultades mentales y episódicas muy sofisticadas que no sólo les capacitan para recordar hechos pasados trayéndolos hacia su presente, o lo que el psicólogo Endel Tulving (2005) denominó como el “tiempo subjetivo” (p.9)⁹; sino que además pueden imaginar acontecimientos futuros y hacer planes para anticiparse a ellos (Osvath y Osvath, 2008; Osvath, 2009, 2010; Osvath y Karvonen, 2012). Claramente, a través de estas actitudes por las que establecen un *viaje mental* hacia el pasado o el futuro se evidencia que dichos primates poseen un fuerte interés en que sus vidas continúen hacia el futuro recordando, evitando, y anticipando aquellos eventos desagradables que una vez vivieron y que pueden llegar a prever en el futuro obrando de tal modo que su bienestar se extienda por más tiempo¹⁰.

237

Tomando como punto de partida el trabajo de Steve Sapontzis (1992), puede decirse que un ser viviente tiene un interés de algún tipo, en que su vida continúe o se extienda hacia el futuro, “si y sólo si esa cosa afecta (afectará, afectaría) las

⁹ La expresión ‘tiempo subjetivo’ refiere a la experiencia consciente del momento en que ciertos eventos de nuestra vida tienen o tuvieron lugar (Tulving, 2002b, 2005). El psicólogo Endel Tulving categoriza a este último tipo de consciencia como consciencia *autonoética* por la que un *ser humano* podría representar mentalmente de manera consciente los distintos acontecimientos que tienen lugar en su vida. Tanto el ‘tiempo subjetivo’, la consciencia *autonoética*, y el ‘yo, conforman el sistema de la memoria *episódica* (Tulving, 2002b).

¹⁰ Algunos teóricos en el debate sobre los niveles de consciencia que tendrían algunos animales y sus implicaciones morales, como Peter Carruthers (1992, 2000, 2005a), llegan a alegar que los primates y otras especies de mamíferos superiores no tendrían en absoluto el nivel de consciencia suficiente por el que pudieran ser conscientes del marco espacio-temporal en el que se desarrollan sus vidas, por lo que sus deseos, planes e intereses estarían circunscritos a la satisfacción de ciertas necesidades inmediatas sin ninguna extensión hacia el futuro (Roberts, 2002; Clayton et al., 2009). Otros autores como Alasdair Cochrane (2009a, 2012) argumentan de un modo paralelo, aunque con grandes semejanzas en lo que respecta al bienestar de los animales puestos en cautiverio, que estos seres no tienen en absoluto un interés en ser libres debido a que no pueden considerarse como seres autónomos capaces de ‘perseguir’ aquellas cosas en la vida que les ofrezcan un bienestar. Por ello, Cochrane (2009a, 2012) argumenta que estaría completamente justificado y sería permisible hacer uso de estos animales, interferir en sus vidas, o mantenerlos en cautiverio hasta donde nuestra voluntad alcance el hacer uso de estas criaturas desde un punto de vista instrumental.

sensaciones de bienestar de ese ser” (Sapontzis, 1992, p.73). Dichas sensaciones refieren directamente al tipo de experiencias placenteras o desagradables que podemos llegar a tener a lo largo de la vida y que pueden empeorarla o mejorarla dependiendo de cuan intensas sean estas sensaciones (Sapontzis, 1992). Esta última aseveración apunta directamente hacia el tipo de bienestar que tendrían ciertas especies de animales, como los primates superiores, que a causa de su continua existencia en distintos zoológicos y centros de experimentación alrededor del mundo desarrollan actitudes repetitivas, estereotipadas o agresivas, que sin duda malogran sus vidas a largo plazo. Esta situación en cautiverio provoca además que puedan tener altos niveles de estrés, ansiedad, o que puedan adoptar una actitud depresiva o aletargada (Cavalieri y Singer, 1993; Wise, 2000, 2004; Gray, 2017).

La situación que experimentan los distintos primates superiores conocidos en entornos de cautiverio prolongado ha sido una situación condenada desde hace ya más de tres décadas. Fue exactamente en el año 1993 en que los filósofos Peter Singer y Paola Cavalieri expusieron y demandaron la necesidad de que estos animales fueran reconocidos como *personas no humanas* (i.e., sujetos de derechos legales) con la tenencia de un conjunto de derechos de obligado cumplimiento (el derecho a la vida, la libertad, y que no haya maltrato físico ni psicológico). A través de ellos se demandaba que los primates fueran liberados a santuarios protegidos en distintos países en donde pudiesen llevar a cabo sus vidas de acuerdo a sus necesidades y voliciones más elementales sin mayor interferencia con la especie humana más allá de su voluntad por preservar estas especies de animales (Casal, 2012, 2018).

La voluntad de liberarlos de su situación de cautiverio de los distintos zoológicos, circos o laboratorios ubicados alrededor del mundo implica que los primates son considerados como *pacientes morales* que poseen un conjunto de derechos por los que sus vidas pueden ser respetadas y protegidas ante cualquier intervención humana. No obstante, y como se verá más adelante, el simple hecho de que podamos reconocer a los distintos primates superiores como seres *sintientes*, con la facultad de tener experiencias aversivas, desagradables o frustrantes en el momento presente, no genera verdaderamente un cambio en el modo cómo se está legislando para que se produzca un cambio en sus vidas.

3. La batalla legal a favor de los primates superiores

El reconocimiento de distintas especies de animales como *personas no humanas*, protegidas legalmente por un ordenamiento jurídico, ha sido un debate extendido en las últimas décadas por distintos teóricos en filosofía y derecho que demandan un mayor proteccionismo sobre distintos animales para los cuales su reconocimiento como seres *sintientes* no hace una verdadera diferencia en el modo cómo se desarrollan sus vidas (Roa, 14 de julio de 2020). En la actualidad pueden contarse por decenas los juicios realizados con la intención de librar del cautiverio ya sea a primates, elefantes o animales de diversas especies (Montes Franceschini, 2021).

Reconociéndolos como *personas no humanas* o sujetos de derechos legales se garantizaría su liberación de zoológicos o circos hacia santuarios protegidos, la prohibición de su uso en la investigación biomédica (para probar productos farmacéuticos), o que incluso se pudiesen proteger sus entornos naturales de la caza furtiva y la deforestación (Francione, 2004; Epstein, 2004). Fruto de esta voluntad para garantizar que las distintas especies de primates superiores entre las que pueden encontrarse los chimpancés, orangutanes, bonobos y los gorilas, surgió el *Proyecto Gran Simio*, de la mano de Paola Cavalieri y Peter Singer (1993), con el fin que estas especies de animales pudieran ser reconocidos como *personas no humanas* con un conjunto de derechos básicos por los que sus vidas pudiesen ser protegidas del posible daño físico o psicológico que sufren en entornos cautiverio prolongado (Cavalieri y Singer, 1993).

239

Entre los derechos que se enlistan en el *Proyecto*, el primero de ellos tiene como objetivo principal proteger las vidas de los miembros que sean reconocidos como iguales ante la Ley, y por ello “no pueden ser asesinados excepto en circunstancias muy estrictamente definidas, por ejemplo, en defensa propia” (Cavalieri y Singer, 1993, p.4). El segundo derecho establece que los miembros que sean reconocidos como sujetos de derechos legales “no deben ser privados de libertad arbitrariamente; si son encarcelados sin el debido proceso legal, tienen derecho a ser puestos en libertad de inmediato” (p.4). Y el último derecho que se les pretende reconocer a los primates no humanos enlistados establece que “la imposición deliberada de un dolor severo a un miembro de la comunidad de iguales, ya sea de forma gratuita o para un presunto beneficio para otros, se considera una tortura y está mal” (p.4).

Con el reconocimiento de estos derechos a los primates superiores conocidos se lograría, en palabras del jurista Steven M. Wise (2000), que estos animales dejaran de ser vistos como “cosas legales” (Wise, 2000, p.4), pasando a

convertirse en “potenciales portadores de derechos legales” de obligado cumplimiento por las sociedades humanas (p.4). Cabe mencionar que para que este reconocimiento legal pueda llegar a realizarse es importante atender al estudio de las capacidades mentales de los distintos primates a través de las cuales puede comprenderse la extensión que poseen sus distintas vivencias, ya sean estas agradables, desagradables, placenteras, o traumáticas (Byrne, 1999; Lea, 2001; Mendl y Paul, 2008; Carr y Broom, 2018). Dichas facultades mentales no sólo establecen una similitud cognitiva con la especie humana, sino que se ha llegado a afirmar que entre los humanos y los primates no humanos existiría cierta proximidad ‘espiritual’ en la medida que dicha cercanía “se enfatiza en descripciones sobre su sensibilidad, inteligencia, y sentimientos” (Carman y Berros, 2018, p.1146).

Como se verá en el apartado posterior, los primates mencionados poseen unas facultades episódicas de remembranza de eventos pasados e imaginación de acontecimientos futuros por los que pueden revivir distintos eventos de sus vidas o anticiparlos a través de un *viaje mental* (Tulving, 1983, 2005). Esta facultad que hasta no hace mucho se pensaba que era única en la especie humana (Suddendorf y Corballis, 1997, 2007), está presente en distintas especies como los elefantes o los delfines (White, 2007) por la que pueden recordar sucesos acaecidos en su pasado, así como imaginar qué sucederá horas o días después desde su momento presente.

Tomando esta premisa como punto de partida podría alegarse que los primates cumplen con la condición suficiente en la teoría neo-Lockeana mencionada en la sección anterior por la que serían llamados como *personas* desde esta interpretación metafísica, al ser capaces de crear un concepto extendido de sí mismos. Esto último es debido a su capacidad para establecer una continuidad mental al recordar hechos pasados o imaginar otros futuros mediante un *viaje mental* (Cervera Castellano, 2022b). Este hecho tiene serias implicaciones en el debate sobre la determinación de qué animales pueden o no ser reconocidos como *personas no humanas* si se parte de la significación metafísica de este concepto, el cual ha tenido una amplia trayectoria en el debate en filosofía y bioética sobre el estatus moral de distintos sujetos humanos y no humanos (DeGrazia, 1997, 2005; DiSilvestro, 2010; Rowlands, 2019).

Esto no sólo evidenciaría que los chimpancés, orangutanes, bonobos o los gorilas no sólo son seres *sintientes* con cualidades propioceptivas, perceptuales, o sensoriales (Griffin, 2001), sino que además califican para ser *personas* desde la

interpretación metafísica de este concepto, que no pocos problemas y ambigüedades ha despertado en la discusión filosófica (Dennett, 1989; Beauchamp, 2001; DeGrazia, 1997, 2006). De igual modo, esta aseveración implicaría que estos primates, y posiblemente otras especies de animales diferentes, poseen una consideración moral ‘especial’ por encima de otras entidades *sintientes* al ser capaces de experimentar con una mayor extensión distintas eventualidades desagradables, estresantes, o angustiosas que sufren y padecen en distintos entornos de cautiverio ya sea en zoológicos o centros de experimentación (Byrne, 1999; Lea, 2001; Mendl y Paul, 2008; Carr y Broom, 2018).

En la última década se han esgrimido distintos argumentos con el fin de justificar ante distintas Cortes el reconocimiento de estos animales como sujetos de derechos legales, privándolos del cautiverio y liberándolos a santuarios protegidos en donde podrían desarrollar sus vidas en libertad de acuerdo a sus necesidades (Cervera Castellano, 2023). No obstante, a pesar de que se han llevado a cabo multitud de juicios por los que se exigía la pronta o inmediata liberación de los primates de distintas instalaciones artificiales, pocos han sido los casos que han tenido una resolución satisfactoria (Montes Franceschini, 2021, 2022).

241

En el año 2005 se presentó un *Habeas corpus* a la *Promotoría de Justicia* de la ciudad de el Salvador (Brasil) a favor de una chimpancé llamada Suiza, que llevaba aproximadamente una década confinada en una jaula en condiciones insalubres en un zoológico local. El caso fue aceptado por el juez Edmundo Lúcio da Cruz, quien solicitó en un plazo no mayor a 72 horas un informe en el cual se detallara el ‘estado’ en el que se encontraba la chimpancé. Desgraciadamente, y antes de que pudiese tomarse una decisión final respecto a su liberación, Suiza falleció el 27 de septiembre de ese año generando no poca indignación de los juristas y defensores de la chimpancé implicadas en el caso y la misma Procuraduría del Medio Ambiente del Salvador (Anima Naturalis, 01 de octubre de 2005; Cruz, 2014).

Unos años después, en el año 2007, se iniciaron procedimientos para liberar al chimpancé Hiasl (Matthias ‘Hiasl’ Pan), nacido en Sierra Leona, que fue apartado de su madre abatida a tiros en el año 1982 para ser enviado a Austria y fungir como sujeto de experimentación biomédica. Antes de que esto llegase a suceder, Austria prohibió el comercio de especies amenazadas y en una situación vulnerable por lo que una familia humana tuvo que hacerse cargo de Hiasl.

Tiempo después el chimpancé fue llevado a unas instalaciones en donde podría convivir con otros de su especie. Los problemas llegaron cuando las instalaciones en las que se ubicaba Hiasl empezaban a sufrir el abatimiento de la crisis económica en el año 2006, por lo que se empezó a discutir la posibilidad de que un tutor legal pudiera hacerse cargo de él (Tristán, 11 de junio de 2008).

Un año después, en 2007, se iniciaron procedimientos legales para que Hiasl fuera declarado como una *persona no humana* alegándose que se le había privado de su libertad cuando era muy joven y que el refugio en el que se encontraba no podría garantizar su bienestar a largo plazo (Balluch y Theuer, 2007, p.335). Desafortunadamente, las instancias judiciales encargadas le negaron el título de *persona no humana* a Hiasl garantizando su traslado a un santuario porque éste no corre ningún tipo de peligro inmediato en su refugio ni tampoco padece ningún problema mental (Balluch, s.f.).

Resultados semejantes fueron obtenidos para el chimpancé Jimmy en el año 2009 para el cual también se presentó un *Habeas corpus* para su liberación hacia un santuario mediante su reconocimiento como *persona no humana*. El zoológico en el que se encontraba no reunía las condiciones suficientes para que su bienestar fuese garantizado, por lo que se solicitó su liberación para que pudiese continuar con su vida de un modo más adecuado. Desafortunadamente esta petición fue denegada ante la *Primera Instancia* de los juzgados de la ciudad de Niteroi (Brasil) encargada de este proceso (EL MUNDO, 28 de octubre de 2010).

Cuatro años después de este suceso también se solicitó la liberación a diversos santuarios a los chimpancés Toti (Juzgado 4 de Córdoba, 2013), Tommy (Wise y Stein, 12 de marzo de 2013), y Kiko (Montes Franceschini, 2021), quienes habitaban zoológicos o instalaciones diferentes.

En el caso de Toti, nacido en el *Cutini Zoo* de Buenos Aires (Argentina) en 1990 y trasladado en 2008 al Zoo de Córdoba, se presentó un *Habeas corpus* por parte del *Proyecto por los Derechos No-Humanos* (PDNH) a la Corte de Control N°4 de Argentina para que pudiera ser trasladado al *Santuario de los Grandes Simios de Sorocaba* (Brasil), el cual fue rechazado por la Corte que alegó que por no tratarse de seres humanos no pueden ser reconocidos como *personas* o sujetos de derechos legales (Juzgado 4 de Córdoba, 2013; Montes Franceschini, 2021, 2022).

Para Tommy también se presentó un *Habeas corpus* desde el PDNH en 2013 para privarle de su situación de cautiverio injusto ya que durante años fue usado para actuar en películas y series de televisión. La disputa legal por la situación de Tommy se extendió hasta el año 2018, finalizando con las afirmaciones del

juez Eugene M. Fahey sobre la negativa que tienen muchos jueces a admitir que distintos animales puedan ostentar el título de *persona no humana* (Wise y Stein, 12 de marzo de 2013; Murcia, 18 de diciembre de 2018; Pallota, 15 de marzo de 2021; Montes Franceschini, 2021, 2022).

No obstante, estos no han sido los únicos casos en los que se han obtenido resoluciones negativas en las Cortes de distintos países. Un chimpancé llamado Kiko padeció de una sordera parcial por haber participado en la película de Tarzan de 1989 y el PDNH presentó un *Habeas corpus* en 2013 ante la Suprema Corte de Nueva York para que el primate fuera trasladado a un santuario. Sin importar la situación que vivía Kiko en cautiverio, así como discapacidad la Corte rechazó la apelación del PDNH en 2017 negándole derechos *legales* a Kiko (Murcia, 18 de diciembre de 2018; Pallota, 15 de marzo de 2021). Por otro lado, en el zoológico el Arca de Enrimir (Concordia, Argentina) el chimpancé Toto murió en 2016 después de 37 años de estar en cautiverio y de que se le negara su traslado a un santuario en 2014 (LA PROVINCIA, 27 de abril de 2016; GAP, 29 de abril de 2016).

Para los tres chimpancés Matín, Sasha, Kangoo (Ecoparque de Buenos Aires) se obtuvo también una negativa hacia su reconocimiento como *personas no humanas* por parte de la Corte de Apelaciones de Buenos Aires y su traslado al Santuario de Grandes Primates de Sorocaba alegándose que *Habeas corpus* no era un recurso legal que pudiera usarse para establecer la defensa de los derechos de seres *no humanos*. Más bien, la Corte alegó que dicho recurso legal por el que se pretende liberar de un arresto injusto a un sujeto sirve solamente para las *personas humanas*, pero no para los *animales no humanos* (GAP, 6 de diciembre de 2017). En el año 2021 el chimpancé Martín murió a causa de una parada cardiovascular. Se espera que Sasha y Kangoo terminen sus días en cautiverio (Montes Franceschini, 2021).

El 22 de julio de 2022 se presentó un *Habeas corpus* a favor del orangután Sandai de Borneo con veintiocho años de edad. Este último se configura como el primer movimiento legislativo a favor de la liberación de un animal en Chile presentado ante la Corte de Apelaciones de San Miguel, y que se dirige en contra del zoológico (Buin zoo) en el que se encuentra cautivo Sandai. Por estas razones se defendió que Sandai sí es una *persona no humana*, y tiene el derecho a que sea libre, disfrute de su vida, y no sea torturada ni física ni psicológicamente (Casanova, 28 de julio de 2022). Lamentablemente la Corte de San Miguel no aceptó el *Habeas corpus* por el que se pretendía reconocerle a Sandai derechos

legales por los que podría vivir en el *Santuario de Grandes Primates* de Sorocaba en Brasil (Mondaca et al., 27 de julio de 2022; Casanova et al., 22 de julio de 2022).

Todos estos casos muestran de un modo bastante evidente la negativa que existe desde hace ya unos años a reconocer que los primates superiores que habitan zoológicos o centros de experimentación biomédica son algo más que seres *sintientes*. Ellos son *personas* que pueden comprender la escala del tiempo en la cual se desarrollan sus vidas. Su facultad episódica por la que pueden recordar hechos del pasado, así como imaginar o prever acontecimientos futuros les permiten ser conscientes de la escala espacio-temporal en la que se suceden distintos acontecimientos agradables o desagradables¹¹.

Este fenómeno cognitivo obliga a que se preste especial atención al hecho de que existe una diferencia entre los distintos animales no humanos a los que podemos llamar *sintientes*, con una facultad cuasi-episódica o prospectiva mayormente anclada al momento presente, y una genuina facultad episódica en la que se incluye un componente *autonoético* que en el pasado se alegó que era único de los seres humanos (Suddendorf y Corballis, 1997, 2007; Roberts, 2002; Tulving, 2005). En la actualidad puede afirmarse que esta capacidad se encuentra presente en otros animales como los primates superiores, los paquidermos y distintos animales marinos (White, 2007; Osvath y Osvath, 2008; Osvath, 2009; Clayton et al., 2009; Osvath, 2010; Osvath y Karvonen, 2012; Sanz, Call, y Boesch, 2013)¹².

¹¹ Según Endel Tulving (1983, 2005) los animales no humanos que fueran capaces de establecer un *viaje mental* hacia el futuro por el que dejan de lado la satisfacción de una necesidad presente a favor de una futura mediante una planeación compleja, no sólo pondría en evidencia la capacidad de control o autocontrol que tendría el animal sobre sus deseos inmediatos, sino que mostraría la comprensión que posee el animal en concreto sobre su persistencia mental en términos espacio-temporales. En último término este fenómeno mostraría la presencia de un tipo de conciencia *autonoética* que permitiría tener cierto “sabor fenoménico” cuando se recuerda algún evento del pasado o se imagina algún acontecimiento del futuro (Tulving, 1985, p.4; Tulving, 2002b, p.4). Igualmente, el hecho de que un chimpancé, un orangután, un delfín, o un elefante, fueran *autonoéticamente* conscientes de su existencia mental continuada les facultaría para “representar mentalmente y tomar conciencia de su existencia prolongada a través del tiempo subjetivo” (Wheeler et al., 1997, p.335).

¹² A lo largo de las últimas décadas se han realizado multitud de estudios en mamíferos marinos para probar la existencia de capacidades cognitivas semejantes a las de los seres humanos, o los primates superiores en el uso de un lenguaje o la resolución de problemas (Janik et al., 2006; White, 2007, 2011; Reiss, 2011; Patterson y Mann, 2017). Estudios como los de Kuczaj y Xitco (2010), Patterson y Mann (2011), o los de Clark et al., (2013), muestran que diversas especies de delfines no sólo hacen planes en su presente para anticiparse a eventos futuros, sino que usan de igual modo herramientas para la consecución de sus objetivos evidenciando la presencia de elevadas facultades mentales.

Tanto el *Proyecto Gran Simio* (1993) como las distintas propuestas que existen en la actualidad para que los primates y otras especies de animales puedan ostentar el título de *persona no humana* o sujeto de derecho legal, instan a que se haga un análisis de las distintas facultades mentales de estas criaturas para que pueda generarse un cambio tanto en la percepción del público en general como de la legislación correspondiente que sigue permitiendo el cautiverio de distintos animales en zoológicos y otras instalaciones (Francione, 1994, 2004; Wise, 2000, 2004; Epstein, 2004; Varner, 2012; Korsgaard, 2013; Rowlands, 2019). Sin ir más lejos, esta tesis fue igualmente defendida por el jurista y defensor de los derechos de los animales Steven M. Wise (2000, 2004), quien admite que la posesión de una mente o de ciertas capacidades cognitivas es una cuestión crítica para otorgar derechos legales a cualquier organismo:

Las mentes son críticas para los derechos legales. Sería difícil persuadir a un hombre razonable de que un chimpancé con la mente de Aristóteles se le debe de negar cada derecho legal. (Wise, 2000, p. 179)

De un modo todavía más reciente el filósofo Mark Rowlands (2019) argumenta que para que un animal no humano pueda calificar como *persona* en el sentido metafísico presentado previamente es necesario hacer una revisión exhaustiva de sus capacidades mentales. Esta es una tesis que tanto Paola Cavalieri como Peter Singer (1993) establecieron como necesaria para que un animal fuera considerado como *persona no humana*. De este modo, el reconocimiento de los distintos primates superiores como *personas no humanas* es el producto de una “perspectiva extensionista” que equivocadamente podríamos pensar que se deriva de una semejanza genética entre la especie humana y otros primates (Carman y Berros, 2018, p.1161).

Más bien, dicha ‘extensión’ debe justificarse en la medida que estas criaturas poseen unas cualidades mentales por la que pueden experimentar de un modo igual o semejante distintas experiencias en cautiverio que consideraríamos inaceptables para cualquier ser humano¹³. Los animales no humanos que son objeto de defensa por el *Proyecto Gran Simio* (1993) y otras propuestas más actuales que no se reducen solamente a la protección de los

¹³ La defensa de las vidas y los derechos de algunas especies de animales partiendo de un presupuesto fisiológico o genético con el que se puede guardar una mayor semejanza con la especie humana, puede ser denominado como un tipo de *especismo de segundo grado* por el que se deja de lado la protección de unas especies de animales a favor de otras. Un *especismo de primer grado* haría referencia a la preferencia de la especie humana por encima de otros seres vivos (Carman y Berros, 2018).

primates no humanos, tienen intereses en que sus vidas continúen de un modo agradable y placentero (en términos físicos y mentales) sin ningún tipo de estresor que pueda malograr sus condiciones de vida convirtiéndolos en piezas de arte expuestas ante un público humano cada vez menos indiferente.

Con la intención de reforzar y justificar esta última aseveración será necesario presentar la evidencia que existe en la actualidad sobre las facultades episódicas de los primates superiores por las que no sólo serían capaces de cumplir con el requisito por el que podrían ser llamados como ‘personas’ desde la interpretación neo-Lockeana presentada al principio de esta investigación. Sino que, además, esta facultad mental tan remarcable por la que establecen un ‘viaje mental’ desde un tiempo y un espacio presentes hacia el futuro, les permite elaborar un concepto extendido de sí mismos, o sobre su existencia mental continuada, que incluye las distintas representaciones mentales que obtienen los chimpancés, orangutanes, bonobos, o los gorilas en cautiverio.

Como se verá al final del siguiente apartado, este hecho implica que tengamos en especial consideración moral las vidas y los intereses de estos seres vivientes cuyos distintos estados mentales (hambre, estrés, angustia, ansiedad, temor, etc.) poseen una extensión en el tiempo mucho mayor de lo que se había pensado en el pasado y exige un cambio de rumbo en el modo cómo estas criaturas son percibidas y usadas por las sociedades modernas.

246

4. Evidencia conductual y la persistencia mental.

Hace poco menos de veinte años el psicólogo Endel Tulving (2005) afirmó que los seres humanos somos los únicos animales capaces de establecer un *viaje mental* en el tiempo y el espacio desde el presente hacia el pasado y el futuro, y también los únicos que muy probablemente seamos *autonoéticamente* conscientes de nuestra existencia personal a través del tiempo y del espacio. Esta última es una tesis que él mismo estableció décadas atrás por la que también argumentó que a pesar de que muchos animales no humanos pueden “aprender, beneficiarse de la experiencia, adquirir la habilidad para ajustarse y adaptarse” o de resolver problemas de cierto modo, como sucede con distintas especies de primates, ellos no pueden “viajar hacia el pasado en sus propias mentes” (Tulving, 1983, p. 1). De igual modo se afirma que tampoco podrían proyectar sus distintos estados mentales hacia el futuro (Suddendorf y Busby, 2003; Suddendorf et al., 2009; Suddendorf y Corballis, 1997, 2007, 2008, 2010).

Esta última tesis ha llegado aún más lejos hasta el punto de admitirse que si los mamíferos superiores, por ejemplo, no pueden establecer este *viaje mental*

hacia el futuro y ser *autonoéticamente* conscientes de su existencia espacio-temporal, entonces no sería tampoco posible que formaran algo parecido a una cultura por la que podrían establecer lazos familiares, compartir conocimiento con otros semejantes, o pasarlo a futuras generaciones (Tulving, 2005). Se concibe, además, que la falta de esta capacidad también influiría en la tenencia de cierto tipo de creencias espirituales o sobre la vida del individuo, influyendo en la elaboración de “conceptos científicos sobre los orígenes, destino, y el tiempo en sí mismo” (Suddendorf y Corballis, 1997, p.133).

Sumados a estos argumentos otros teóricos sobre esta disciplina y la investigación sobre las capacidades episódicas de distintas especies de animales, constataron que ellos no sólo se encuentran incapacitados para establecer un *viaje mental* hacia el futuro, por el que establecerían una disociación de sus distintos estados mentales (Suddendorf y Corballis, 1997). Sino que este fenómeno generaría una “discontinuidad” entre la especie humana y el resto de seres vivos conocidos (p.48). De igual modo, por el simple hecho de que los animales no son capaces de tener necesidades e intereses hacia el futuro no es posible que puedan preocuparse por su bienestar en un tiempo posterior, ya que sus mentes se encuentran mayormente ‘ancladas’ en el presente (Suddendorf y Corballis, 2007). Todo este *corpus* dialéctico podría resumirse a través de la siguiente aseveración: “Anticiparse de, pensar sobre, y prepararse y planear explícita o implícitamente para el futuro personal parece ser una actividad humana por excelencia” (Tulving, 2005, p.17).

247

Esta línea de pensamiento parte del trabajo realizado por Norbert Bischof (1978) y Bischof-Köhler (1985) quienes explicitaron en su trabajo que el *viaje mental* era sólo posible entre humanos y que ni otras criaturas como los córvidos o los primates superiores podría establecer una disociación entre sus distintos estados mentales para satisfacer una necesidad futura en lugar de una inmediata. Desde esta perspectiva lo único que les preocuparía, o sería objeto de su interés, sería “la satisfacción de las necesidades actuales” (Suddendorf y Corballis, 2007, p.306). Por ello se afirmó que:

Los animales que no son capaces de concebir estados de impulso y necesidad futuros tendrían pocas razones para preocuparse por un futuro remoto, ya que todo lo que les importaría es la satisfacción de las necesidades actuales. (Suddendorf y Corballis, 2007, p.306)

Estos argumentos partieron de la premisa de que al no haber, presumiblemente, evidencia de una facultad episódica por la que distintos

animales pudiesen establecer un *viaje mental* hacia el futuro para anticipar hechos que no habían tenido lugar todavía, no podía concebirse que distintas especies de animales pudiesen hacer uso de unas facultades mentales tan sofisticadas. No obstante, y tal como afirmó Tulving (2005) “la ausencia de evidencia, como todo el mundo sabe, no es evidencia de la ausencia, y esta es la razón por la que es necesaria más evidencia” (p.7-8).

La hipótesis de Bischof-Köhler, por la que se niega la presencia de una facultad episódica sofisticada por la que se anticipan eventos futuros a través de una planeación en el presente, ha sido ampliamente desafiada en los últimos quince años en lo que concierne a las habilidades de planeación hacia el futuro de chimpancés, orangutanes, bonobos, o incluso gorilas, poniendo en evidencia la falsamente aceptada supremacía humana en el reconocimiento de facultades mentales elevadas en otros seres vivientes.

En lo que concierne a los chimpancés (*Pan troglodytes*) y contrariamente a la idea de que las vidas de estos primates “son vividas enteramente en el presente” como un conjunto de “episodios concretos” (Donald, 1991, p.149), diversos investigadores mostraron que de las pruebas realizadas sobre estos animales se puede concluir que los chimpancés son capaces de establecer una planeación compleja en su momento presente con el fin de anticiparse a hechos del futuro estableciendo una disociación entre sus estados mentales y ejecutando un fuerte control sobre cada una de las acciones que llevan a cabo (Osvath y Osvath, 2008; Osvath, 2010; Osvath y Karvonen, 2012; Sanz et al., 2013).

Las investigadoras Mathias Osvath y Helena Osvath (2008) argumentan que “no todos los comportamientos dirigidos hacia el futuro son el resultado de una planeación” (Osvath y Osvath, 2008, p.661), como el hecho de que algunos mamíferos tengan que hibernar, construir nidos o refugios, o almacenar comida para la temporada invernal. Más bien, para que tal actitud pueda mostrarse es necesario que exista cierta “flexibilidad cognitiva” por la que el animal es capaz de actuar de un modo complejo para solucionar un problema en el futuro, ofrecer soluciones novedosas y garantizar que su comportamiento esté movido por la satisfacción de una necesidad futura y no una de manera inmediata (p.661).

Concretamente, el *viaje mental* dirigido hacia el futuro a través de una planeación en el momento presente requiere de la supresión de ciertos impulsos inmediatos a favor de alguna recompensa que se obtendrá en un tiempo posterior, como la obtención de un alimento. Así pues, esta facultad episódica tan remarcable que equivocadamente se presumió que era única de la especie

humana, requiere del establecimiento de una continuidad de los estados mentales desde el presente hacia el futuro (lo cual también precisa de un factor de disociación mental) controlando cada una de las acciones realizadas, y asegurándose de que estas tienen como fin último la satisfacción de una necesidad igualmente futura¹⁴.

En último término, el hecho de que los chimpancés puedan realizar este viaje mental no sólo significa que comprenden o son *autonoéticamente* conscientes del marco espacio-temporal en el que se desarrollan sus vidas, sino que dicha facultad les permite construir un concepto extendido sobre su existencia mental continuada al futuro satisfaciendo el requisito neo-Lockeana expuesto previamente por el que estos animales podrían ser reconocidos como *personas* desde esta perspectiva filosófica (Parfit, 1984; McMahan, 2002; Tooley, 1972, 2009; Rowlands, 2019).

No obstante, la evidencia sobre las facultades de planeación hacia el futuro de los chimpancés no es reciente ya que, finalizando del siglo XX, los investigadores Christophe Boesch y Hedwige Boesch (1982, 1984) reportaron que estos primates son capaces de planear con horas o días de antelación el uso de un objeto de su ambiente natural (como una roca). Este fenómeno fue reportado cuando se observó que estos primates seleccionan, conservan y transportan grandes rocas hasta un árbol con un fruto que tienen que romper con el uso de este objeto. Esta actividad evidencia que los chimpancés comprenden que hay una necesidad futura que tienen que satisfacer, por lo que seleccionan la roca más apropiada para cumplir con su objetivo, y la transportan hacia el lugar en el que la van a necesitar un tiempo después mostrando claramente la existencia de un *viaje mental* en el tiempo y el espacio¹⁵.

¹⁴ Las distintas actitudes que tendrían algunas aves como las charas (*Chara californiana*), los monos, o las ratas en lo que concierne al establecimiento de una planeación para asegurar el alimento para el futuro, estarían mostrando más bien una actitud prospectiva o cuasi-episódica por la que estas criaturas, y otras diferentes, parece que están realizando un *viaje mental* hacia el futuro dejando de lado la satisfacción de una volición o un deseo alimenticio de manera inmediata. Lo que realmente estarían mostrando es un tipo de actitud parecida al *viaje mental* principalmente porque esta última facultad requiere de una planeación que tenga como objeto satisfacer un estado motivacional futuro y no uno actual. Además, los lapsos de tiempo entre unas acciones y otras deben de estar separadas por horas o días, en lugar de los segundos o minutos que se toman algunos animales para obtener un alimento de mayor cantidad (Clayton y Dickinson, 1998; Raby et al., 2007a; Martin-Ordas et al., 2010).

¹⁵ Endel Tulving (2005) estableció que siempre y cuando un animal no humano fuera capaz de seleccionar una herramienta, conservarla, y transportarla hasta un espacio y un tiempo posterior para satisfacer una necesidad futura, entonces podría decirse que dicha criatura no sólo realiza

En lo que concierne propiamente a los orangutanes se realizaron pruebas semejantes a las de los chimpancés para determinar si verdaderamente esta especie de primate podía realizar este *viaje mental* en el tiempo hacia el futuro. En un trabajo reciente llevado a cabo por Nicholas J. Mulcahy (2018) se realizó una prueba sobre un orangután adulto llamado Riau de la especie *Pongo abelii* para probar la existencia del *viaje mental* hacia el futuro. Con este fin se intentó precisar si el primate podía conservar un utensilio para hacer uso de él un tiempo después. A Riau se le mostró que necesitaba de una herramienta pesada para alcanzar unos alimentos que estaban al otro lado de una reja encima de una mesa. En repetidas ocasiones el primate guardó la herramienta cerca de la mesa para alcanzar la comida un tiempo después, lo que mostró que el orangután sí era capaz de actuar en su presente para anticiparse a un evento futuro. Este fenómeno se explicaba porque Riau predecía en qué momento iba a necesitar la herramienta, dejándola de lado cuando veía que no iba a hacer uso de ella.

En el caso de los bonobos se mostró que dos sujetos de la especie *Pan paniscus* aprendieron a usar una herramienta para obtener comida a través de un aparato (Mulcahy y Call, 2006a). El dispositivo estaba formado en un conjunto de dos tubos transparentes de plexiglás. El primero de medía 95 cm de largo por 10 cm de diámetro con una trampa de 7 cm de profundidad a 15 cm del centro del tubo. El segundo tubo era semejante al primero pero con dimensiones reducidas. Usando unos palos alargados, entre otras herramientas, debían empujar una pieza de alimento hacia fuera del tubo sin empujar la comida hacia el lado en donde estaba la trampa para realizar exitosamente la tarea. Se anotaba además que los primates debían hacer esto sin ningún entrenamiento previo y sólo con un intento.

Los resultados de este experimento mostraron que los bonobos son capaces de seleccionar una herramienta de entre un amplio conjunto y usarla para un propósito en específico, obtener comida. Esto último demuestra que, al igual que los chimpancés y los orangutanes, los bonobos también pueden anticiparse a distintos eventos del futuro a través de un *viaje mental*. A parte de este dato se anota que otros dos orangutanes, a parte de los bonobos puestos a prueba, se equivocaron en la selección de las herramientas para llevar a cabo la tarea, pero

un *viaje mental*, sino que es *autonoéticamente* consciente de que su necesidad está dirigida hacia el futuro y que debe actuar de tal modo que pueda ser satisfecha. Esto último es lo que se ha venido a llamar como el *Test de la Cuchara*.

que supieron modificarlas por cuenta propia para resolver exitosamente el experimento (Mulcahy y Call, 2006a).

En una prueba posterior llevada a cabo por Juliane Bräuer y Josep Call (2015) se evaluó el comportamiento de 4 bonobos (junto a 7 orangutanes y 14 chimpancés) para probar no sólo si podían hacer planes para el futuro (lo cual implica un *viaje mental* en el tiempo y el espacio), sino para comprobar si eran capaces de producir las herramientas que necesitarían en una prueba posterior. En este caso los primates debían empujar un fruto a través de un tubo que había en un aparato hecho de plexiglás transparente haciendo uso de una varilla que los bonobos tenían que extraer de un pedazo de madera. Los autores de esta investigación mostraron que el objetivo principal era el de comprobar si los primates eran capaces de “producir múltiples herramientas en anticipación de su uso futuro” (Bräuer y Call, 2015, p.255).

Como resultado, se reportó que los cuatro bonobos puestos a prueba, más 14 chimpancés y los 7 orangutanes, pudieron fabricar las herramientas que necesitaban para desempeñar la tarea, aparte de conservarlas y transportarlas hacia un lugar y un tiempo diferentes en previsión de su uso futuro. De un modo paralelo se reportó que su habilidad para producir las herramientas que requerían se incrementaba exponencialmente a medida que avanzaba la prueba, aun si la cantidad de comida que reciben al final de la prueba era menor que en ocasiones anteriores (Bräuer y Call, 2015)

251

En los dos casos inmediatamente presentados en lo que respecta a los bonobos, se demuestra que esta especie de primate no sólo es capaz de ‘embarcarse’ en un viaje mental hacia el futuro para anticipar hechos que no han tenido lugar todavía, sino que además pueden adaptarse de manera novedosa a cada situación fabricando las herramientas necesarias para obtener la comida que desean. Indudablemente, esto demuestra que el *Pan paniscus* es un tipo de primate no humano que posee una continuidad en sus estados mentales cuando realiza esta actividad mental, lo que a su vez le capacita para construir un concepto de sí mismo a través de estados temporales y espaciales diferentes.

En lo que concierne a los gorilas se reporta, contrariamente a los chimpancés, orangutanes y bonobos, la ausencia de una necesidad para usar herramientas para obtener comida de su entorno. Concretamente, se afirma que la ausencia del uso o el uso reducido de herramientas en gorilas estaría causado por su poca dependencia que tienen en las “técnicas extractivas de forrajeo” que pueden requerir el uso de herramientas (Breuer et al., 2005, p.2041). Estos

primates no necesitarían rocas que puedan usar para romper la cáscara de algún fruto, así como lo hacen los chimpancés (Boesch y Boesch, 1982, 1984). Los gorilas usan sus dientes para abrir los frutos y la fuerza de sus manos para romper los nidos de termitas, en lugar de seleccionar, conservar y transportar palos alargados del entorno para alcanzar las hormigas (Breuer et al., 2005; Cipolleta et al., 2007).

A pesar de este hecho, existe evidencia anecdótica que apunta hacia un uso discreto de ciertos elementos del entorno para superar algún obstáculo natural por parte de los gorilas. Un primer caso anotado por Breuer et al., (2005) muestra que una orangutana llamada Leah, de la especie *Gorilla gorilla gorilla*, usó una rama larga para medir la profundidad de un estanque profundo en el Parque Nacional de Nouabalé (República del Congo). La orangutana se acercó a un gran estanque con la intención, posiblemente, de cruzarlo. Ella se adentró en el agua caminando a dos pies y cuando vio que era demasiado profundo, volvió a la orilla para arrancar una rama que sobresalía del agua. Acto seguido lo agarró con su mano derecha mientras medía la profundidad del estanque hasta que empezó a caminar sosteniéndose con esta herramienta. Tras avanzar entre 8 y 10 metros, volvió sobre sus pasos dejando la rama en el estanque. En este caso, Leah decidió seleccionar una mejor herramienta de su entorno para sostenerse mejor en el agua. Esto evidencia que la orangutana comprendió que debía cambiar de estrategia para solucionar el problema que se presentaba frente a ella haciendo una selección y transporte del palo que necesitaba hasta el lugar en que debía usarlo.

252

Otro caso semejante reportado por Grueter et al., (2013), quienes anotan el uso de una caña de bambú para ayudar a su descendencia a superar un obstáculo. La hembra adulta (*Gorilla beringei beringei*) que realizó esta acción pertenece al Parque Natural de los Volcanes (Rwanda) en una zona montañosa a más de dos mil metros de altura. Primeramente, la hembra había agarrado una rama de bambú de los alrededores para su consumo, pero al ver que un joven gorila no podía escalar la vegetación le dio una nueva función al bambú usándolo como una herramienta. Además, se muestra que la hembra agarró con más firmeza la rama de bambú para ayudar al pequeño gorila cuando éste agarró el bambú con sus manos. Este hecho da a entender que la hembra gorila era plenamente consciente de la nueva funcionalidad que le estaba dando a este objeto (Grueter et al., 2013). Esta evidencia, aunque rara, anecdótica y circunscrita a ciertos eventos casuales que suceden en el entorno natural de estos primates, muestra la

flexibilidad física y cognitiva que tendrían los gorilas para hacer frente a algunas situaciones en las que se requieren soluciones novedosas cuando se enfrentan a algún problema inesperado.

5. Consecuencias morales y legales

La argumentación vertida en el apartado anterior pone en evidencia la facultad episódica tan sofisticada que poseen los primates superiores para establecer un *viaje mental* hacia el futuro y anticiparse a eventos que todavía no han tenido lugar. De este hecho se extrae, además, que dichos primates tienen una continuidad de sus distintos estados mentales hacia un tiempo y un espacio diferentes permitiéndoles construir un concepto extendido sobre su existencia mental continuada (Cervera Castellano, 2023).

Este último fenómeno, tan remarcable que hasta no hace mucho se creía que era indiscutiblemente humano (Bischof, 1978, Bischof-Köhler, 1985; Suddendorf y Corballis, 1997, 2007), ha sido demostrado con el paso de los años tanto en chimpancés, como en orangutanes, bonobos y gorilas a través de distintas actitudes por las que se evidencia la preferencia de satisfacer una necesidad futura en lugar de una presente. Este tipo de actitud muestra que estos animales no sólo comprenden que existe un momento presente en el que se desarrollan sus vidas, sino que además existe un tiempo pasado en el que realizaron ciertas acciones y que también habrá un futuro en donde su integridad física y mental seguirá presente (Rowlands, 2019; Cervera Castellano, 2023).

253

De esta última aseveración pueden extraerse no sólo conclusiones de orden cognitivo en lo relativo a las distintas funciones mentales que hacen posible este *viaje mental* hacia el futuro y la construcción de un concepto extendido de sí mismos que reúna distintas vivencias pasadas, presente, o posibles futuras. También se puede concluir que de este fenómeno cognitivo se obtiene cierta reflexión en cuanto al modo cómo estos animales con capacidades episódicas tan sobresalientes perciben el paso del tiempo, cómo lo experimentan, y las distintas vivencias que de este acontecimiento almacenan tanto en su memoria episódica como en la semántica¹⁶.

¹⁶ La memoria semántica tendría como función principal la de almacenar y representar mentalmente información adquirida del mundo y que puede expresarse de un modo simbólico (Tulving, 1983). Este tipo de memoria nos ofrece información sobre qué sucedió en cierto momento y el dónde aconteció permitiéndonos viajar espacialmente hacia ese suceso del pasado. La memoria episódica, por el contrario, no sólo nos permite almacenar información sobre eventos acaecidos en nuestras vidas, sino que nos capacita para recuperarla y traerla hacia nuestro tiempo presente a través de un viaje mental en donde se incluye el factor qué, dónde, y cuándo

Tal y como Cavalieri y Singer establecieron ya más de treinta años atrás en el *Proyecto Gran Simio* (1993), los primates superiores se configuran como unos seres que no sólo pueden reflexionar sobre hechos pasados o posibles futuros, sino que también pueden “sopesar cursos de acción alternativos” con el objetivo de prevenir próximas eventualidades (Cavalieri y Singer, 1993, p.243). Contraria a la tesis de que son unos animales incapaces de “disociar otro estado mental del que tienen en el presente” (Suddendorf y Corballis, 1997, p.43), puede defenderse explícitamente a partir de la evidencia conductual anecdótica y en entornos controlados que se trata de un tipo de criaturas “capaces de comprender la escala espacio-temporal en la que se desarrollan sus vidas debido a sus sofisticadas capacidades *episódicas*” (Cervera Castellano, 2023, p.189).

Debido a esto los primates superiores, al comprender que su existencia física y mental se extiende desde el pasado hacia el futuro construyendo un concepto extendido sobre sí mismos, se comprende que “pueden padecer, sufrir, o experimentar diversas sensaciones o situaciones adversas desde el pasado hacia el futuro” de un modo tan complejo o semejante como el que podría experimentar un ser humano en una situación constante de cautiverio y siendo privado de su libertad (p.189). Por estas razones, no es posible seguir sosteniendo aseveraciones como las de Suddendorf y Corballis (2007), quienes han llegado a afirmar que “los animales que no son capaces de concebir una motivación y necesidades mentales futuras tendrían pocas razones para preocuparse por sí mismos con un futuro remoto” (Suddendorf y Corballis, 2007, p.306).

254

Los chimpancés, orangutanes, bonobos y los gorilas son un tipo de criaturas capaces de establecer un *viaje mental* hacia el futuro dejando de lado la satisfacción de una necesidad presente a favor de una posterior seleccionando, transportando, y usando herramientas de un modo novedoso. Esta actitud por la que se evidencia la presencia de un *viaje mental* le permite al primate construir un concepto extendido sobre su existencia mental continuada, el cual tiene como contenido las distintas representaciones mentales que este animal reúne desde el pasado, hacia el presente, y hasta el futuro (Cervera Castellano, 2023).

Es por ello que puede defenderse sin reparos que el cumplimiento de esta última condición (la posesión de un concepto extendido) permitiría considerar a los primates superiores como algo más que seres *sintientes* con un tipo de consciencia fenoménica reducida a la percepción sensorial o perceptual de su

(Tulving, 2005). Por ello se aduce que la facultad para “viajar mentalmente en el espacio, (...) es de ese modo un pre-requisito para el viaje mental en el tiempo” (p.7).

existencia inmediata. Estos seres cumplirían con la condición suficiente por la que podrían ser denominados como *personas* según la interpretación neo-Lockeana del concepto largamente extendida en la discusión en bioética y filosofía en las últimas décadas (Cervera Castellano, 2023).

Por estas razones, puede comprenderse que, de este fenómeno por el que los primates comprenden su vida de un modo tan 'extendido', pueden derivarse consecuencias de orden moral y legal en el modo cómo son considerados por las sociedades humanas y su reconocimiento como *personas no humanas* (Byrne, 1999; Lea, 2001; Mendl et al., 2001; Suddendorf y Busby, 2003; Mendl y Paul, 2008; Rowlands; 2019; Cervera Castellano, 2023).

Los distintos primates presentados en este trabajo y por los que se ha solicitado su liberación a santuarios con la presentación de un *Habeas corpus* (Chible Villadangos, 2017), son un tipo de criaturas capaces de comprender la escala espacio-temporal en la que se desarrollan sus vidas. Estos seres no sólo comprenden que sus vidas acontecen en el momento presente, sino que tienen un pasado y un futuro (Rowlands, 2019), pudiéndose decir de esto que satisfacen la condición por la que podrían ser *personas* desde la interpretación neo-Lockeana del concepto.

255

Este último hecho no sólo genera un cambio en el modo cómo podemos llegar a percibir a los primates superiores que claramente se encuentran más allá de la mera *sintiencia*. Estos seres son *personas* en los términos metafísicos o psicológicos ya expuestos, y por ello poseen un concepto de sí mismos en el que pueden llegarse a incluir distintas experiencias aversivas, desagradables, o angustiosas que indudablemente malogran y perjudican gravemente su bienestar físico y mental (Rowlands, 2019; Cervera Castellano, 2023).

Atendiendo a estas aseveraciones podríamos decir que no existen razones en la actualidad por las que tendríamos que negar el reconocimiento de los distintos primates superiores como *personas no humanas* o sujetos de derechos legales haciéndoles merecedores de la protección y el cuidado adecuados para que sus vidas se desarrollasen del mejor modo posible en entornos alejados de la artificialidad y la precariedad a la que son sometidos a diario en un sinnúmero de zoológicos y centros de experimentación alrededor del mundo (Cervera Castellano, 2023).

6. Consideraciones finales

Como se ha podido constatar, el reconocimiento de las distintas especies de primates enlistadas previamente como *personas no humanas*, se configura como

un reclamo desde el campo de la reflexión en bioética y la filosofía moral para reconocerles un conjunto de derechos legales por los que se lograría proteger su vida, su libertad, y su integridad física y mental. Este último fue el punto de partida desde el que inició el *Proyecto Gran Simio* hace treinta años exactamente y que ha reunido una serie de objetivos cuyo único fin son el de acabar con la explotación y cosificación de estos animales en entornos de cautiverio artificiales.

Entre ellos figuran claramente la voluntad de considerar alguna condición que podríamos tomar como ‘suficiente’ para tener un trato moral especial hacia estas criaturas, la promoción de movimientos que puedan favorecer el reconocimiento de los primates superiores como *personas no humanas*, o partir de la evidencia empírica más novedosa para contribuir a que este último giro de lo moral a lo legal pueda materializarse verdaderamente (Francione, 1995/2007 Parte 1; 2008 Capítulo 1).

Como ha podido constatarse las especies de primates presentadas previamente y que han sido objeto de defensa por el *Proyecto Gran Simio* (1993) desde los inicios de este movimiento, son capaces de realizar ciertas acciones en su momento presente (como la selección, la conservación, y el transporte de herramientas) para anticiparse a eventos futuros a través de un *viaje mental*. Esta última es la facultad que tendría la memoria episódica para proyectar distintos estados mentales (deseos, intenciones, necesidades, etc.) hacia un tiempo y un espacio futuros en donde el animal comprende que seguirá existiendo del mismo modo que lo hace en el momento presente (Suddendorf y Corballis, 1997, 2007; Tulving, 2005).

Este último fenómeno cognitivo altamente sofisticado implica en primer lugar la existencia de una disociación entre estos estados mentales causando una continuidad entre los distintos deseos o necesidades que llegara a tener el primate hacia un tiempo futuro. En último término, esto implica que los chimpancés, los orangutanes o los gorilas satisfacen la condición suficiente por la que podrían ser llamados como *personas* desde la perspectiva neo-Lockeana del concepto (Cervera Castellano, 2022b), teniendo de un modo inevitable serias consecuencias morales y también legales en cuanto al modo estos seres perciben sus vidas extendidas más allá del momento presente (Byrne, 1999; Lea, 2001; Mendl y Paul, 2008).

De aquí se sustrae que el modo cómo se desarrollan las vidas de los primates en entornos de cautiverio prolongado es altamente perjudicial y dañino para su integridad física y mental. Estas criaturas han sido expuestas en

pequeños espacios artificiales, marcados por la presencia del concreto y los barrotes, para el deleite visual de la especie humana como si fueran “una obra de arte creada por el hombre” (Expediente No P-72.254/15, p.37). Claramente, se puede constatar todavía en la actualidad la presencia de “un pensamiento antropocéntrico” que continúa justificado el trato instrumental con el que todavía nos relacionamos no sólo con los primates, sino también con los delfines (Bermúdez Landa, 2018, p.187), los elefantes, y demás animales no humanos en cautiverio (Vanda Cantón y Téllez, 2019).

Contrariamente a la idea kantiana de que los animales “existen únicamente en tanto que son medios y no por su propia voluntad, en la medida en que no tienen consciencia de sí mismos” (Kant, 2002, p.287), los distintos primates enlistados en este trabajo no sólo existen con la posesión de deseos, planes e intereses hacia el futuro; sino que la misma facultad mental que les permite tener estas actitudes disociadas del momento presente les permite ser conscientes de su existencia física y mental continuada desde el pasado hacia el futuro. Ellos son *autonoéticamente* conscientes sobre su existencia mental continuada (Tulving, 2005; Varner, 2012).

Igualmente esta aseveración se opone a las críticas más recientes de filósofos como Raymond Frey, Peter Carruthers, o Alasdair Cochrane, quienes de un modo consistente alegan que si bien podría admitirse que estos animales son fenoménicamente conscientes de su existencia inmediata, no podrían en absoluto actuar movidos por necesidades futuras, recordar el pasado, o *viajar mentalmente* hacia el futuro para anticiparse a algún evento (Frey, 1980, 1983, 1984; Carruthers, 2005a, 2012; Cochrane, 2009a, 2012). Estos son unos argumentos que en la actualidad han sido largamente desmentidos y contradichos por la evidencia contundente reunida en la última década sobre las facultades episódicas de los primates superiores.

Por lo dicho hasta este momento se puede afirmar que si está completamente justificado el reconocimiento de derechos morales a los primates superiores por los cuales deberíamos de proteger sus vidas y hacer lo posible por mantenerlos con vida, no habría ninguna razón por la que no podríamos reconocerles igualmente derechos legales por los que nos viésemos completamente obligados a preservar sus vidas privándolos del cautiverio al que han estados sometidos en zoológicos y centros de experimentación durante tantas décadas. Indudablemente, puede concluirse que si los primates superiores cumplen con la condición por la que podrían ser denominados como *personas*

desde la interpretación metafísica del concepto, no habría más razones por las que negásemos a estos animales “la categoría de sujetos de derechos no humanos” por las que sus vidas pudiesen ser finalmente protegidas (Expediente No P-72.254/15, p.39).

Bibliografía

Anima Naturalis. (01 de octubre de 2005). “La Chimpancé Suiza Murió”. Disponible en: <https://www.animanaturalis.org/n/la-chimpance-suiza-murio>. [Consultada el 20 de junio de 2022].

Balluch, M. (s.f.). *Matthias Pan*. Disponible en: <https://proyectogransimio.org/campanas/chimpance-matthew-pan>. [Consultada el 7 de septiembre de 2022].

Balluch, M., Theuer, E. (2007). Trial on personhood for chimp ‘Hiasl’. *ALTEX - Alternatives to animal experimentation*, 24(4), 335–342. <https://doi.org/10.14573/altex.2007.4.335>

Beauchamp, T. L. (2001). The Failure of Theories of Personhood. In: *Personhood and Health Care*, Vol. 7, 59-69. International Library of Ethics, Law, and the New Medicine. Springer, Dordrecht. <https://doi.org/10.1353/ken.1999.0023>

Bermúdez Landa, P. (2018). De las cosas, las personas, y los derechos. ¿Qué son los animales? En: *Zooética. Una mirada filosófica a los animales*. (2018). Rivero Weber, P. (Coord.). Sección de obras de filosofía. FCE, UNAM. Programa Universitario de Bioética.

Bischof, N. (1978). On the phylogeny of human morality. In: *Morality as a Biological Phenomenon* (Ed., by G. S. Stent), 53-74. Berlin: Dahlem Konferenzen.

Bischof-Köhler, D. (1985). Zur Phylogenese menschlicher Motivation. In: *Emotion und Reflexivität* (Ed., by L. H. Eckensberger & E. D. Lantermann), 3-47. Vienna: Urban & Schwarzenberg.

Boesch, C., Boesch, H. (1982). Optimization of nut cracking with natural hammers by wild chimpanzees. *Behaviour*, 3(4), 265-286. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1163/156853983X00192>

—. Mental Map in Wild Chimpanzees: An Analysis of Hammer Transports for Nut Cracking. (1984). *Primates*, 25(2), 160-170.

Bräuer, J., Call, J. (2015). Apes produce tools for future use. *American Journal of Primatology*, 77, 254-263.

- Breuer, T, Ndoundou-Hockemba, M., Fishlock, V. (2005). First observation of tool use in wild gorillas. *PLoS Biology*, 3(11), e380, 2041-2043. <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.0030380>
- Broom, D. M. (2014). *Sentience and Animal Welfare*. NY, USA: Cabi.
- Byrne, R. W. (1999). Primate cognition: evidence for the ethical treatment of primates. In: Dolins, F. L. (ed.), *Attitudes to Animals: Views in Animal Welfare*, 114-125. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Carman, M., Berros, M. V. (2018). Ser o no ser un simio con derechos. *Revista Direito GV*, 14(3), 1139-1172. <http://dx.doi.org/10.1590/2317-6172201842>
- Carr, N., Broom, D. M. (2018). *Tourism and Animal Welfare*. Wallingford, Oxfordshire, UK: CABI.
- Carruthers, P. (1992). *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge University Press.
- . *Phenomenal consciousness: A naturalistic theory*. (2000). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- . Why the Question of Animal Consciousness Might Not Matter Very Much. (2005a). *Philosophical Psychology*, 18(1), 83-102. Recuperado de: <https://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/animal-consciousness-might-not-matter.pdf>
- . Against the Moral Standing of Animals. In: Morris, C. W. (2012). *Questions of life and death: readings in practical ethics*. NY, USA: Cambridge University Press, 1-19.
- Casal, P. (2012). Los derechos homínidos. *Viento Sur*, 125, 50-58. Recuperado de: https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/vs125_p_casal_derechos_hominidos.pdf
- . Los derechos homínidos. Una defensa ecuménica. (2018). *DAIMON Revista Internacional de Filosofía*, 73, 7-25. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/217741>
- Casanova, D. P. (28 de julio de 2022). *Una persona no humana, sujeto de derechos, y titular de ciertos derechos básicos como el derecho a la libertad individual*. [Comentario en la página web “Chile – Interponen el primer habeas corpus a favor de un animal no humano”]. Diario Jurídico. Disponible en: <https://www.diariojuridico.com/chile-interponen-el-primer-habeas-corpus-en-favor-de-un-animal-no-humano/>. [Consultada el 4 de agosto de 2022].

- Cavalieri, P. (2001). *The Animal Question. Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. NY, USA: Oxford University Press.
- Cavalieri, P., Singer, P. (1993). *The Great Ape Project*. NY, USA: ST. Martin's Press.
- Cervera Castellano, R. (2022a). Personería y coma: Una propuesta reversible. *Revista de Medicina y Ética*, 33(2), 395-417. <https://doi.org/10.36105/mye.2022v33n2.03>
- . Condiciones y límites de la cualidad de persona. (2022b). *LOGOS Revista de Filosofía*, 139, 119-138. <https://doi.org/10.26457/lrf.v139i139.3351>
- . *Los primates superiores como personas no humanas: Una perspectiva cognitiva*. (2023). Tesis de Doctorado. UNAM, México. 1-242.
- Chible Villadangos, M. J. (2017). La protección del animal no humano a través del habeas corpus. *Derecho Y Humanidades*, (27), 37-67. Recuperado en: <https://derechoyhumanidades.uchile.cl/index.php/RDH/article/view/46106>
- Clark, F. E., Davies, S. L., Madigan, A. W., Warner, A. J., Kuczaj, S. A., 2nd (2013). Cognitive enrichment for bottlenose dolphins (*Tursiops truncatus*): evaluation of a novel underwater maze device. *Zoo biology*, 32(6), 608-619. <https://doi.org/10.1002/zoo.21096>
- Clayton, N. S., Dickinson, A. (1998). Episodic-like memory during cache recovery by scrub jays. *Nature*, 395, 272-274. <https://doi.org/10.1038/26216>
- Clayton, N. S., Russey, T., Dickinson, A. (2009). Are Animals Stuck in Time or Are They Chronesthetic Creatures? *Topics in Cognitive Science*, 1, 59-71. <https://doi.org/10.1111/j.1756-8765.2008.01004.x>
- Cipolletta, C., Spagnoli, N., Todd, A., Robbins, M.M., Cohen, H., Pacyna, S., (2007). Termite feeding behavior of western gorillas (*Gorilla gorilla gorilla*) at Bai Hokou, Central African Republic. *International Journal of Primatology*, 28, 457-476. <http://dx.doi.org/10.1007/s10764-007-9129-5>
- Cochrane, A. (2009a). Do Animals Have an Interest in Liberty? *Political Studies*, 57, 660-679. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2008.00742.x>
- . *Animal Rights without Liberation: Applied Ethics and Human Obligations. Critical Perspectives on Animals*. (2012). NY, USA: Columbia University Press.
- Cruz, E. (2014). Sentença do Habeas Corpus impetrado em favor da chimpanzé Suíça. *Revista Brasileira De Direito Animal*, 1(1). <https://doi.org/10.9771/rbda.v1i1.10259>

- DeGrazia, D. (1996). *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. USA. NY: Cambridge University Press.
- . Great Apes, Dolphins, and the Concept of Personhood. (1997). *The Southern Journal of Philosophy*, 35(3), 301-320. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1997.tb00839.x>
- . *Human Identity and Bioethics*. (2005). NY, USA: Cambridge University Press.
- . On the Question of Personhood beyond *Homo sapiens*. (2006). In: Singer, Peter (ed.) *In Defense of Animals: The Second Wave* (pp. 40-53). Malden, MA, USA: Blackwell Publishing.
- Dennett, D. (1989). Condiciones de la cualidad de persona. *Cuadernos de Crítica* 45. UNAM, México, México D. F., 5-36. Versión original: Conditions of Personhood. In: Rorty, A. O. (ed.), *The Identities of Person*, Univ. of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1976, 175-196.
- DiSilvestro, R. (2010). *Human Capacities and Moral Status*. Philosophy and Medicine. Vol. 108. NY, USA: Springer.
- EL MUNDO. (28 de octubre de 2010). *Un 'Habeas Corpus' para un Chimpancé*. Disponible en: <https://www.elmundo.es/elmundo/2010/02/25/ciencia/1267113535.html>. [Consultada el 17 de agosto de 2022].
- Epstein, R. A. (2004). Animals as Objects, or Subjects, of Rights? In: Sunstein, Nussbaum, (2004). *Animal Rights. Currents Debates and New Directions*. USA, NY: Oxford University Press, 143-161.
- Expediente No P-72.254/15. (3 de noviembre de 2016). *Presentación efectuada por AFADA respecto del chimpancé 'Cecilia' – Sujeto no humano*. Tercer Juzgado de Garantías. Poder Judicial, Mendoza, Argentina. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/329975961/Habeas-Corpus-Cecilia>. [Consultada el 20 de agosto de 2022].
- Montes Franceschini, M. (2021). Animal Personhood: The Quest for Recognition. *Animal & Natural Resource Law Review* 17, 93-150.
- . Traditional Conceptions of the Legal Person and Nonhuman Animals. *Animals* (2022), 12, 2590. <https://doi.org/10.3390/ani12192590>
- Francione, G. L. (1994). Personhood, property, and legal competence. In: Cavalieri, Singer, (1993). *The Great Ape Project*. USA, NY: ST. Martin's Press, 248-257.

- . Animals–Property or persons? In: Sunstein, Nussbaum. (2004). *Animal Rights. Currents Debates and New Directions*, 108-142. USA, NY: Oxford University Press.
- . *Animals, Property, and the Law*. (1995; reprinted in 2007). Philadelphia, USA: Temple University Press.
- . *Animals as Persons. Essays on the Abolitions of Animal Exploitation*. (2008). NY, USA: Columbia University Press.
- Frey, R. G. (1980). *Interests and Rights: The Case Against Animals*. Oxford: Clarendon Press.
- . Vivisection, Morals and Medicine. (1983). *Journal of Medical Ethics*, 9(2), 94-97.
- . Autonomy and the value of animal life. (1984). *The Monist*, 70(1), 50-63.
- GAP. (29 de abril de 2016). *Tras 37 años de cautiverio murió el chimpancé Toto en el "Arca de Enrimir"*. Disponible en: <https://www.projetogap.org.br/es/noticia/tras-37-anos-de-cautiverio-murio-el-chimpance-toto-en-el-arca-de-enrimir/>. [Consultada el 10 de septiembre de 2022].
- . *Rechazan Habeas Corpus de los Chimpancés del Ecoparque – Argentina*. (6 diciembre de 2017). Disponible en: <https://www.projetogap.org.br/es/noticia/rechazan-habeas-corpus-de-los-chimpances-del-ecoparque-argentina/>. [Consultada el 10 de septiembre de 2022]
- Glannon, W. (1998). Moral Responsibility and Personal Identity. *American Philosophical Quarterly*, 35, 231–250. <https://www.jstor.org/stable/20009933>
- Gray, J. (2017). *Zoo Ethics. The Challenges of Compassionate Conservation*. Clayton South (Australia): CSIRO; Ithaca (New York): Cornell University Press (Comstock Publishing Associates).
- Griffin, D. R. (2001). *Animal minds, beyond cognition to consciousness*. University of Chicago Press. Chicago, USA.
- Grueter, C. C, Robbins, M. M., Ndagijimana, F., Stoinski, T. S. (2013). Possible tool use in a mountain gorilla. *Behavioural Processes*, 100, 160-162. <https://doi.org/10.1016/j.beproc.2013.09.006>
- Juzgado 4 de Córdoba (2013). *"Hábeas Corpus Presentado por Juárez, María Alejandra—Representante Argentina del Proyecto Gran Simio [PSG]"*, No.293 (Arg.).

- Kaczor, C. (2005). *The Edge of Life: Human Dignity and Contemporary Bioethics*. Springer. (Vol. 85).
- Kant, I. (2002). *Lecciones de Ética*. Barcelona, España: Crítica.
- Korsgaard, C. M. (2013). Personhood, animals, and the law. *Think*, 34(12), 25-32. <https://doi.org/10.1017/S1477175613000018>
- Kuczaj, S., Xitco, M. (2010). Can Dolphins Plan their Behavior? *International Journal of Comparative Psychology*, 23, 664-670. <http://dx.doi.org/10.46867/IJCP.2010.23.04.09>
- LA PROVINCIA (27 de abril de 2016). *Después de 37 años de cautiverio murió Toto, el chimpancé del “Arca de Enrimir”*. Disponible en: <https://www.unoentrerios.com.ar/la-provincia/despues-37-anos-cautiverio-murio-toto-el-chimpance-del-arca-enrimir-n960827.html#:~:text=Finalmente%20este%20martes%20tomaron%20conocimiento,predio%20al%20norte%20de%20Concordia>. [Consultada el 11 de septiembre de 2022].
- Lea, S. E. G. (2001). Anticipation and memory as criteria for special welfare consideration. *Animal Welfare*, 10:(S), 195–208.
- Locke, J. (1690 [1999]). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México.
- Martin-Ordas, G., Haun, D., Colmenares, F., Call, J. (2010). Keeping track of time: evidence for episodic-like memory in great apes. *Animal Cognition*, 13(2), 331-140. <https://doi.org/10.1007%2Fs10071-009-0282-4>
- McMahan, J. (2002). *The Ethics of Killing*. NY, USA: Oxford University Press. Oxford.
- Mendl, M., Paul, E. S. (2008). Do animals live in the present? Current evidence and implications for welfare. *Applied Animal Behaviour Science*, 113(4), 357-382. <https://doi.org/10.1016/j.applanim.2008.01.013>
- Mondaca, D. E., Bazan, M. I. O., Poseck, Y. T. B. (27 de julio de 2022). 2CH(JGF) 526-2022 Amparo. Disponible en: <https://www.diarioconstitucional.cl/wp-content/uploads/2022/07/Documentoorangutan-corte-san-miguel.pdf>, pp. 1-2. [Consultada el 24 de agosto de 2022].
- Montes Franceschini, M. (2021). Animal Personhood: The Quest for Recognition. *Animal & Natural Resource Law Review* 17, 93-150.
- . Traditional Conceptions of the Legal Person and Nonhuman Animals. (2022). *Animals*, 12, 2590. <https://doi.org/10.3390/ani12192590>
- Mulcahy, N. J., Call, J. (2006a). Apes Save Tools for Future Use. *Science*, 312, 1038-1040; doi: [10.1126/science.1125456](https://doi.org/10.1126/science.1125456)

- Murcia, D. (18 de diciembre de 2018). *Habeas corpus y grandes simios: la lucha por la libertad de los animales no humanos*. Disponible en: <https://www.naturalezaconderechos.org/2018/12/18/heridas-en-la-selva-ecuatoriana/>. [Consultada el 12 de agosto de 2022].
- Nelson, J. L. (1988). Animals, handicapped children and the tragedy of marginal cases. *Journal of Medical Ethics*, 14, 191-193.
- Noonan, H. W. (2003). *Personal Identity* (2nd. Edition). NY, USA: Routledge.
- Osvath, M. (2009). Spontaneous planning for future stone throwing by a male chimpanzee. *Current Biology*, 19 (5), 190-191. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2009.01.010>
- . Great ape foresight is looking great. (2010). *Animal Cognition*, 13(5), 777-781. doi: [10.1007/s10071-010-0336-7](https://doi.org/10.1007/s10071-010-0336-7)
- Osvath, M., Osvath, H. (2008). Chimpanzee (*Pan troglodytes*) and orangutan (*Pongo abelii*) forethought: self-control and pre-experience in the face of future tool use. *Animal Cognition*, 11(4), 661-674. doi: [10.1007/s10071-008-0157-0](https://doi.org/10.1007/s10071-008-0157-0)
- Osvath, M, Karvonen, E. (2012). Spontaneous Innovation for Future Deception in a Male Chimpanzee. *PLoS ONE* , 7(5), e36782. doi: [10.1371/journal.pone.0036782](https://doi.org/10.1371/journal.pone.0036782)
- Pallota, N. (15 de marzo de 2021). *The Islamabad High Court Is Protecting the Legal Rights of Animals*. JURIST. Disponible en: [https://www.jurist.org/commentary/2021/03/nicole-pallotta-pakistan-animal-rights-judgement/#:~:text=In%20a%20ground%2Dbreaking%20decision,protection%20under%20the%20nation's%20Constitution](https://www.jurist.org/commentary/2021/03/nicole-pallotta-pakistan-animal-rights-judgement/#:~:text=In%20a%20ground%2Dbreaking%20decision,protection%20under%20the%20nation's%20Constitution.). [Consultada el 14 de marzo de 2022].
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. USA, NY: Oxford university Press.
- Patterson, E, M., Mann, J. (2011). The Ecological Conditions That Favor Tool Use and Innovation in Wild Bottlenose Dolphins (*Tursiops* sp.). *PLOS ONE*, 6(7): e22243. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0022243>
- Raby, C. R., Alexis, D. M., Dickinson, A., Clayton, N. S. (2007a). Planning for the future by Western Scrub-Jays. *Nature*, 445, 919-921.
- Roa, J. M. (14 de julio de 2020). *Humanidad, Animalidad, y Derecho. A propósito de Chucho, Negro, y Clifor*. Disponible en: <https://medioambiente.uexternado.edu.co/humanidad-animalidad-y->

- derecho-a- proposito-de-chucho-negro-y-clifor/. [Consultada el 23 de agosto de 2022].
- Roberts, W.A. (2002). Are animals stuck in time? *Psychological Bulletin*, 128, 473–489. doi: [10.1037/0033-2909.128.3.473](https://doi.org/10.1037/0033-2909.128.3.473)
- Rowlands, M. (2019). *Can Animals Be Persons?* USA, NY: Oxford University Press.
- Sanz, C. M., Call, J., Boesch, C. (2013). *Tool Use in Animals: Cognition and Ecology*. Crickette M. Sanz, Josep Call and Christophe Boesch (Eds.). NY, USA: Cambridge University Press.
- Sapontzis, S. F. (1992). Animal rights and biomedical research. *The Journal of Value Inquiry*, 26, 73-86.
- Schechtman, M. (1996). *The constitution of selves*. Nueva York, Estados Unidos: Cornell University Press.
- . *Staying Alive. Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*. (2014). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Shoemaker, D. (2009). *Personal Identity and Ethics: A Brief Introduction*, Ontario, Canada: Broadview Press.
- Shoemaker, S. (1963). *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca. NY, USA.
- . Persons and Their Pasts. (1970). *American Philosophical Quarterly*, 7(4), 269-285
- Speth, R. (2000). Review of *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*. *Newsletter of the Society for Veterinary Ethics*, 6(7).
- Suddendorf, T., Corballis, M. C. (1997). Mental Time Travel and the Evolution of the Human Mind. *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, 123(2), 133-167.
- . The evolution of foresight: What is mental time travel, and is it unique to humans? (2007). *Behavioral and Brain Sciences*, 30, 299–351. <https://doi.org/10.1017/s0140525x07001975>
- . New evidence for animal foresight? (2008). *Animal Behavior*, 75, e1–e3. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1016/j.anbehav.2008.01.006>
- . Behavioural evidence for mental time travel in nonhuman animals. (2010). *Behavioural Brain Research*, 215(2), 292-298. <https://doi.org/10.1016/j.bbr.2009.11.044>
- Thomas, N. (2016). *Animal Ethics and the Autonomous Animal Self*. Palgrave Macmillan.
- Tooley, M. (1972). Abortion and Infanticide. *Philosophy and Public Affairs*, 2(1), 37-65.

- . Personhood. (2009). In: *A Companion to Bioethics*. Second edition. Kuhse, H., Singer, P. Blackwell Publishing Ltd., 129-140.
- Tristán, R. M. (11 de junio de 2008). *El chimpancé Hiasl, en busca de un tutor que gestione su fortuna*. Disponible en: <https://www.elmundo.es/elmundo/2008/06/09/ciencia/1213026765.html> [Consultada el 7 de septiembre de 2022].
- Tulving, E. (1972). Episodic and Semantic Memory. In: Tulving and W. Donaldson (eds.), *Organization of Memory*. London: Academic Press.
- . *Elements of episodic memory*. (1983). NY, USA. Oxford University Press.
- . Memory and consciousness. (1985b). *Canadian Psychology/Psychologie canadienne*, 26(1), 1-12. <http://dx.doi.org/10.1037/h0080017>
- . Episodic memory: From mind to brain. (2002b). *Annual Review of Psychology*, 53, 1-25. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.53.100901.135114>
- . Episodic memory and autonoesis: uniquely human? (2005). In: Terrace, H. S., Metcalfe, J. (Eds.). *The missing link in cognition*. Oxford, UK: Oxford University Press, 3-56. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1093/acprof:oso/9780195161564.003.0001>
- Vanda Cantón, B., Téllez, E. (2019). Los animales ¿objetos de explotación o seres sintientes? *PROTREPIS Revista de Filosofía*, 8(16), 7-24.
- Varner, G. E. (2012). *Personhood, Ethics, and Animal Cognition*. NY, USA: Oxford University Press.
- Warren, M. A. (1997). *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*. NY, USA: Oxford University Press.
- Wheeler, M. A., Stuss, D. T., Tulving, E. (1997). Toward a theory of episodic memory: the frontal lobes and autonoetic consciousness. *Psychological Bulletin*, 121(3), 331-354. doi: [10.1037/0033-2909.121.3.331](https://doi.org/10.1037/0033-2909.121.3.331)
- White, T. I. (2007). In *Defense of Dolphins The New Moral Frontier*. Blackwell Publishing.
- Wise, S. M. (2000). *Rattling the cage: Toward legal rights for animals*. Cambridge, Mass: Perseus Pub.
- . Animals Rights. One Step at a Time. (2004). In: Sunstein, Nussbaum, (2004), *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. USA, NY: Oxford University Press, 19-50.
- Wise, S. M., Stein, E. (12 de marzo de 2013). In *the Matter of a Proceeding under Article 70 of the CPLR for a Writ of Habeas Corpus*. Disponible en:

https://www.nonhumanrights.org/content/uploads/Niagara-Verified-Petition-E.Stein-and-S.Wise_.pdf. [Consultada el 4 de marzo de 2022].

Zhou, Q. (2014). Balancing the welfare: the use of non-human primates in research. *Trends in Genetics*, 30(11), 476-478. doi: [10.1016/j.tig.2014.09.005](https://doi.org/10.1016/j.tig.2014.09.005)

RAFAEL CERVERA CASTELLANO

Doctor en Filosofía de la Ciencia por la UNAM (México) con estudios especializados en Ciencias Cognitivas. Durante su formación académica ha centrado su investigación en el estudio de las capacidades mentales de humanos y animales no humanos por igual. En los últimos años ha centrado su investigación en cuestiones éticas y morales sobre la percepción de los animales y cómo éstos podrían ostentar un mayor reconocimiento moral y legal partiendo del estudio de sus capacidades mentales. Su investigación doctoral le ha llevado a concluir que las especies más evolucionadas de mamíferos tendrían un estatus moral superior, pudiendo ser considerados como personas no humanas, desde el estudio de sus facultades episódicas que les permitirían recordar eventos pasados y prever futuros posibles.

**NIETZSCHE Y LA INMANENCIA ANIMAL:
HACIA UN NUEVO ENFOQUE DE LA RELACIÓN
CUERPO-LENGUAJE**

**NIETZSCHE E A IMANÊNCIA ANIMAL:
PARA UMA NOVA ABORDAGEM DA RELAÇÃO
CORPO-LINGUAGEM**

**NIETZSCHE AND ANIMAL IMMANENCE:
TOWARDS A NEW APPROACH TO THE BODY-
LANGUAGE RELATIONSHIP**

Enviado: 23.07.24 Aceptado: 13.01.25

Luca Filaci

Licenciado con un máster en Filosofía por la Universidad La Sapienza de Roma y
doctorando en Filosofía por la Universidad de Cagliari (Italia)

Email: lucafilaci2315@gmail.com

En el siguiente artículo intentaremos trazar una posible conexión entre el concepto de animalidad, entendida como inmanencia absoluta y posibilitadora, y una cierta interpretación de algunas reflexiones de Nietzsche sobre este tema. Lo que aquí se esbozará no será una re-propuesta filológica del pensamiento del filósofo alemán sobre la cuestión animal, sino más bien un intento de pensar "junto a Nietzsche" en la medida en que éste nos señala hacia un posible modo de ser ya no incrustado en la postura metafísico-mortífera que aún nos acompaña.

Palabras clave: Nietzsche, animalidad, inmanencia, cuerpo, lenguaje.

Neste artigo, tentaremos traçar uma possível conexão entre o conceito de animalidade, entendido como imanência absoluta e posibilitadora, e uma certa interpretação de algumas das reflexões de Nietzsche sobre esse assunto. O que será esboçado aqui não será uma reproposição filológica do pensamento do filósofo alemão sobre a questão animal, mas sim uma tentativa de pensar "junto com Nietzsche" na medida em que ele nos aponta para um possível modo de ser não mais embutido na postura metafísico-mortal que ainda nos acompanha.

Palavras-chave: Nietzsche, animalidade, imanência, corpo, linguagem.

In the following article we attempt to trace a possible connection between the concept of animality, understood as absolute and enabling immanence, and a certain interpretation of some of Nietzsche's reflections on this subject. What will be outlined here will not be a philological re-proposal of the German philosopher's thinking on the animal question, but rather an attempt to think "together with Nietzsche" insofar as he points towards a possible mode of being no longer embedded in the metaphysical-mortal stance that still accompanies us.

Keywords: Nietzsche, animality, immanence, body, language.

En el siguiente artículo intentaremos trazar una posible conexión entre el concepto de animalidad, entendida como inmanencia absoluta y posibilitadora, y una cierta interpretación de algunas reflexiones de Nietzsche sobre este tema. Dejemos claro desde el principio que lo que aquí se esbozará no será una re-propuesta filológica del pensamiento del filósofo alemán sobre la cuestión animal, sino más bien un intento de pensar "junto a Nietzsche" en la medida en que éste nos señala hacia un posible modo de ser ya no incrustado en la postura metafísico-mortífera que aún nos acompaña.

Aclaremos de una vez lo que entendemos por *inmanencia absoluta*. Se trata de una inmanencia que no es lo contrario de la trascendencia (entendida no sólo o no tanto en un sentido religioso sino como un continuo desprendimiento de la inmediatez del vivir), es una dimensión que ha traspasado todo tipo de dualismo. Por inmanencia absoluta entendemos, pues, un cierto modo de ser que ha superado definitivamente la tradicional separación entre sujeto y objeto, no de un modo abstracto e ingenuo, sino a través de un proceso que recorre toda la imperceptible abstracción que nos envuelve una vez que entramos en la esfera lingüística. Inmanencia absoluta, en el sentido de «disuelta», del etimónimo, como posibilidad de habitar ese campo que ya no es objetivo ni subjetivo, hecho de devenires y metamorfosis imprevisibles:

270

Se trata de una inmanencia *absoluta*, porque es una inmanencia que no es el simple opuesto de la trascendencia. Una «inmanencia pura» es ese lugar inclasificable e indecible en el que se pierde la distinción entre la inmanencia -es decir, la adhesión a la realidad- y la trascendencia -el plano del lenguaje y del pensamiento-. [...] La «inmanencia absoluta» es precisamente esta radical elusividad e indecidibilidad. Dicho de otro modo, es una *resistencia* radical al dominio del lenguaje (y, por tanto, también del derecho). (Cimatti, 2024, pp. 105-107)¹

El concepto de «inmanencia absoluta» es un intento [...] de pensar en la superación del dualismo sujeto-objeto que hemos visto que caracteriza al humanismo. Es el concepto filosófico y ecológico del siglo en que vivimos. La inmanencia, escribe Deleuze, «es una vida, y nada más». Una vida impersonal, no subjetivizada, no opuesta a nada, una vida pura de hecho. [...] Una vida humana, ciertamente, aunque es una vida que ya no considera el mundo y la naturaleza como su posesión, y mucho menos como un material a transformar. Una vida entre otras vidas, en su propio nivel. (Cimatti, 2021, p. 86)

Tomaremos como punto de referencia las reflexiones de Felice Cimatti, que lleva varios años desarrollando el concepto de animalidad humana en sentido

¹ Esta y todas las traducciones de los textos italianos que siguen son mías.

filosófico y ha realizado también algunas aportaciones precisamente sobre la posible interpretación de Nietzsche en este sentido. Por supuesto, también hay otros importantes filósofos anteriores que han abordado el tema de la animalidad en un sentido filosófico y a los que el propio Cimatti hace referencia, en particular el concepto de *Animot* de Jacques Derrida (2021), el tema del *devenir animal* en Gilles Deleuze y Félix Guattari (2017) y el concepto de *lo abierto* que Giorgio Agamben (2022) desarrolla en su reflexión filosófico-política más general sobre la antropogénesis y la separación entre el mundo humano y el animal.

Por lo tanto, como sucede a menudo, y no sólo en el caso de Nietzsche sino que podríamos decir de la mayoría de los autores, llevaremos a cabo una traición, dirigida a desentrañar aquello posible, aquello no realizado que aún habita en el pensamiento del propio Nietzsche.

No obstante, sin exagerar obviamente el texto del autor, tendremos presente lo que Zambrano dijo del pensador alemán, a saber, que probablemente él también tenía muchas almas. Quizá precisamente por no querer encerrar el pensamiento magmático y vivo de Nietzsche en una serie de definiciones que más o menos corresponden a la letra, a "lo que realmente dijo", le honramos en su deseo de destruir toda aparente fijeza de la realidad, incluso de su propia obra.

271

Nos centraremos, pues, en algunas reflexiones de Nietzsche, en particular sobre la relación entre cuerpo, lenguaje y animalidad, viendo cómo pueden ayudarnos a trazar un posible modo de ser humano basado en un nuevo tipo de inmanencia, libre de todo residuo trascendente pero sin caer en un panteísmo ingenuo.

En el siguiente pasaje de *Humano, demasiado humano*, vemos cómo Nietzsche (1979b) vincula estrechamente el desarrollo de la sociedad humana con el aumento de las capacidades lingüísticas y cómo esto, en su opinión, ha conducido no tanto o no solamente a una superpotencia cognitiva sino a una auto-representación falsamente exagerada de la historia humana en el planeta y de su capacidad para organizar y dar sentido a la realidad de las cosas:

La importancia del lenguaje para el desarrollo de la civilización consiste en el hecho de que el hombre situó por medio del lenguaje su propio mundo al lado del otro, un punto que mantuvo tan firmemente que pudo, apoyándose en él, levantar al resto del mundo de sus goznes y hacerse señor de él. En la medida en que creyó durante largos períodos en las nociones y nombres de las cosas como in *aeternae veritates*, el hombre adquirió ese orgullo con el que se elevó por encima del animal;

creyó verdaderamente que tenía en el lenguaje el conocimiento del mundo. (Nietzsche, 1979b, p. 21)

Un punto que conviene subrayar desde el principio es que para Nietzsche existe una conexión muy estrecha entre la dimensión trascendental-metafísica que nos habita y el lenguaje, que nos separa entre un yo y un cuerpo, o más bien nos transforma en ese cuerpo biológico particular que dice de sí mismo que es un yo:

Las palabras y los conceptos son la razón más visible por la que creemos en este aislamiento de los grupos de acciones: con ellos no sólo designamos las cosas, sino que originalmente creemos captar con ellos su esencia. Mediante las palabras y los conceptos se nos induce todavía hoy continuamente a imaginar las cosas más sencillas de lo que son, separadas unas de otras, indivisibles, existiendo cada una en sí misma y por sí misma. En el lenguaje reside una mitología filosófica que a cada momento vuelve a surgir, por muy cuidadoso que uno sea. La creencia en el libre albedrío, es decir, en hechos iguales y aislados, tiene en el lenguaje su constante evangelizador y defensor. (Nietzsche, 1979c, p. 142)

Por eso, como siempre nos recuerda el pensador alemán, probablemente nunca nos libraremos definitivamente de dios (en sus infinitas formas) hasta que no nos libremos también del vocabulario, tratando de encontrar la manera de perforar la jaula lingüística, sin fracasar en la utopía pero recurriendo a un movimiento de metamorfosis ante todo corpóreo-experiencial, más que abstractamente intelectual:

Saber ser pequeño. Hay que seguir estando tan cerca de las flores, las hierbas y las mariposas como los niños, que no son más altos que ellas. Los adultos, en cambio, hemos crecido mucho más que ellas y debemos rebajarnos ante ellas; quiero decir que las hierbas nos odian cuando les declaramos nuestro amor. - Quien quiera participar de *cada* cosa buena, en ciertos momentos también debe saber ser pequeño. (Nietzsche, 1979c, p. 167)

Así, queda claro que lo que aquí se esboza no es tanto una teoría moral o ética de la relación hombre-animal, sino más bien una inversión radical de perspectiva, y una consecuente nueva postura antropológica desde un punto de vista ontológico-existencial, que obviamente tiene fuertes repercusiones en diversos niveles. Una nueva postura que, como hemos visto, pasa necesariamente por un deshuesamiento del lenguaje. En efecto, como nos vuelve a recordar Nietzsche en el aforismo 55 del segundo volumen de *Humano, demasiado humano*, evocadoramente titulado *Peligro del lenguaje para la libertad espiritual*, "toda palabra es un prejuicio" (Nietzsche, 1979c, p. 168).

Lo que nos gustaría subrayar es que aquí no estamos reclamando en modo alguno una especie de retorno a algún paraíso perdido que nunca existió, sino más bien un movimiento orientado hacia el futuro, hacia un nuevo sentido del devenir que haga verdaderamente del cuerpo liberado del alma el centro de fuerzas propulsoras capaces de abandonar la pesadez de las superestructuras históricas, políticas y culturales que aplastan la vida:

no 'volver a la naturaleza': porque nunca ha habido una humanidad natural hasta ahora. [...] [T]odo hombre llega a la naturaleza tras una larga lucha: nunca se 'vuelve'... Naturaleza: es decir, atreverse a ser inmoral como la naturaleza. (Nietzsche, 1979a, p. 130)

Como nos recuerda Nietzsche en el aforismo 115 de la *Ciencia jovial*, uno de los cuatro errores fundamentales de la humanidad, que la han llevado a ser lo que es, erigiéndose sobre ellos, es precisamente aquel por el que el hombre "se sintió en una falsa condición jerárquica en relación con el animal y la naturaleza" (Nietzsche, 1977, p. 156).

Se trata de mirar en su distorsión los errores que han fundado hasta ahora el modo de ser de la humanidad y sobre todo de su auto-representación magnificada para ir más allá (en sentido anti-trascendental), hacia un espacio de liberación y de inocencia cruel nunca experimentado hasta ahora:

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 del pasado, 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", y de ello deriva 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 eterno *taumaturgo*, actúe bien o mal, la asombrosa excepción, el super-animal, el cuasi-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.* (Nietzsche, 1979c, p. 143)

No se trata, pues, de simple biologismo, sino de vislumbrar el potencial inexpressado de un cuerpo todavía demasiado enredado en la trama simbólico-metafísica que impide su tumultuosa explosión caleidoscópica. Una liberación verdaderamente radial de cualquier aflato trascendente que encarna plenamente

la sospecha de cualquier odio a la vida en la tierra y a su propio dinamismo extramoral.

Por eso Nietzsche nos recuerda que el animal ve probablemente en el hombre a un compañero que ha perdido su sano intelecto animal, envuelto en sus infinitos juegos ilusorios, en sus máscaras, en sus ensueños que le vacían de la inmediatez del vivir, arrastrando siempre su cuerpo a una especie de holograma en otro lugar que en la presencia inmanente:

Crítica de los animales. Me temo que los animales ven en el hombre a un ser igual a ellos que ha perdido su sano intelecto animal de una forma extremadamente peligrosa, es decir, ven en él al animal delirante, al animal que ríe, al animal que llora, al animal infeliz. (Nietzsche, 1977, p. 190)

Así, el propio concepto de “naturaleza”, como hemos visto, adquiere un cariz totalmente nuevo, que ya no concierne a la escisión de la tradición entre sujeto que conoce y objeto de conocimiento, ni siquiera al fruto de la creación divina, sino a una metamorfosis de la que somos parte y proceso en lugar de juez y administrador:

La naturaleza olvidada. Hablamos de la naturaleza y mientras tanto nos olvidamos de nosotros mismos: nosotros mismos somos naturaleza, *quand même*. En consecuencia, la naturaleza es algo muy distinto de lo que sentimos al nombrarla. (Nietzsche, 1979c, p. 264)

274

Un punto fundamental a tener en cuenta, por tanto, es la estrecha conexión que Nietzsche establece entre la construcción del sujeto, el lenguaje y la dimensión trascendente. Es precisamente a través de esta operación de abstracción radical del flujo de lo real realizada por el dispositivo lingüístico que puede surgir un yo con su propio tiempo específico, sus propias metas y deseos:

El yo quiere poseerlo todo. Se diría que el hombre actúa sólo para poseer: al menos este pensamiento es sugerido por las lenguas, que consideran toda acción pasada como si, por ella, poseyéramos algo ('he hablado, luchado, vencido': es decir, ahora estoy en posesión de mi dicho, de mi lucha, de mi victoria). ¡Qué codicioso se muestra el hombre a este respecto! Ni siquiera dejar escapar el pasado, ¡seguir queriendo tener incluso esto! (Nietzsche, 1978, p. 168)

A este respecto, podemos reflexionar un momento sobre la expresión paradójica que todos utilizamos a menudo, a saber, «mi cuerpo», que presupone que hay un cuerpo y luego hay otra entidad (nuestro ego, alma, mente) que lo posee del mismo modo que se poseen unas gafas o unas llaves. Esta escisión explica también la estrecha relación entre la muerte y el lenguaje, es decir, el

hecho de que en el mismo momento en que decimos poseer la vida podemos perderla, del mismo modo que si poseemos el cuerpo podemos perderlo. La animalidad humana que aquí describimos a través de Nietzsche, en cambio, es una forma de humanidad que incorpora y transfigura la propia muerte, sin eliminarla sino viéndola como la muerte de cada momento que no concierne al yo la necesidad del flujo vital que para continuar necesita desencadenar el círculo continuo de muerte y renacimiento con el que se entreteje la realidad.

El propio Nietzsche nos muestra cómo ha llegado el momento de sentirnos radicalmente terrenales, de sentirnos en casa en la tierra en un sentido radical, incluso en las situaciones más desastrosas, permaneciendo junto a los acontecimientos catastróficos que nosotros mismos hemos creado, sin ningún fatalismo ni esperanza ilusoria, sino con la fuerza de vivir plenamente cada aspecto de la realidad, incluso y especialmente en su dimensión trágica:

No tenemos derecho a estar, en ninguna cosa, *aislados*: no podemos ni equivocarnos individualmente ni captar individualmente la verdad. Por el contrario, con la necesidad con la que un árbol produce su fruto, nuestros pensamientos crecen a partir de nosotros, nuestros valores, nuestros síes y nuestros noes, y los si y los quizás - en una relación de afinidad y correspondencia integral mutua, testigos, todos, de *una* voluntad, *una* salud, *un* reino terrenal, *un* sol. (Nietzsche, 1984, p. 4)

275

Citamos un pasaje de un ensayo de Cimatti precisamente sobre el tema de la animalidad humana en Nietzsche, en particular el punto en el que se enuclea el problema sujeto-lenguaje:

El antropocentrismo no es una instancia ética, sino lingüística [...] Pensamos que el mundo está dividido en hechos, cada hecho aislado de cualquier otro hecho, y entre ellos creemos que hay un espacio vacío. Es decir, creemos que el mundo se compone de entidades aisladas, que nos corresponde conectar, por ejemplo asumiendo la existencia de relaciones particulares, como las relaciones causales. Hemos introducido en el mundo, en el *flujo* unitario del mundo, cortes, distinciones, fracturas. [...] En el origen de este impulso hay un miedo, el miedo al SUJETO -al "yo"- a no ser libre. [...] el SUJETO es una entidad aislada, que sólo puede *creer* que existe a condición de tener el poder de actuar sobre el mundo [...] la distinción misma entre libertad y necesidad desaparece cuando desaparece el SUJETO. [...] No es que el SUJETO se defina a partir de su libertad, al contrario, *dice* que es libre porque de lo contrario no tendría forma de justificar su existencia. En este sentido, la libertad es la ideología (en el sentido de mala conciencia) del sujeto. [...] El pecado original del lenguaje con respecto a la experiencia animal consiste en interrumpir este flujo de vida y energía. La palabra congela una porción

arbitraria del mundo y la convierte en una cosa, un fetiche [...]. (Cimatti, Gensini y Plastina, 2016, pp. 230-231)

Así pues, como vemos, sólo a partir de este proceso de congelación progresiva del magma ininterrumpido que es la realidad por obra del lenguaje que puede tener lugar la creación del sujeto y la consiguiente estabilización de un mundo de objetos externos a él, que por tanto puede ser posteriormente gobernado y dominado porque es sentido como exterioridad opositiva:

Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: "sólo hay hechos", yo diría: no, no hay hechos en absoluto, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún hecho "en sí mismo": tal vez sea absurdo querer algo así. "Todo es subjetivo", dice usted; pero eso mismo es una interpretación, el "sujeto" no es nada dado, es sólo algo añadido con la imaginación, algo añadido a posteriori. Por último, ¿sigue siendo necesario poner al intérprete detrás de la interpretación? Esto ya es invención, hipótesis. [...] [E]l mundo es [...] interpretable de diferentes maneras, no tiene un sentido detrás, sino innumerables sentidos. "Perspectivismo". (Nietzsche, 1975a, pp. 299-300)

Así pues, parece claro que aquí no nos referimos en absoluto a ningún tipo de "retorno" a una especie de humanidad incorrupta y primitiva, siguiendo la famosa idea de Rousseau del buen salvaje, ni a una especie de violencia salvaje sedienta de dominación, desmentida incluso por la primatología moderna, que muestra la infinita variedad de formas de vida social, sexual y de interacción de los primates más cercanos a nosotros.

Lo que está en juego aquí, en cambio, es una forma diferente de percibir el cuerpo que somos, redescubriendo esa *inocencia del devenir* tan querida por el filósofo de Röcken, un modo de ser en el que se traspasa la jaula de los principios lingüístico-teológico-moralistas en vista de una existencia entregada a la infinita imprevisibilidad y maravilla del cosmos:

Tal vez así acabemos reconociendo, en lugar del yo, las afinidades y hostilidades de las cosas, por tanto las pluralidades y sus leyes, y acabemos intentando librarnos del error del yo (el altruismo también fue un error). [...] ¡Transformar el sentimiento del ego! ¡Debilitar la inclinación personal! Acostumbrar el ojo a la realidad de las cosas. (Nietzsche, 1965, pp. 294)

En el siguiente pasaje, encontramos una bella descripción del concepto de animalidad humana desarrollado por Cimatti en un libro suyo de 2013, también traducido al castellano, titulado 'Filosofía de la animalidad', que describe bien este movimiento de progresivo abandono de las instancias egoicas para acceder

a una dimensión del yo irradiada principalmente por las infinitas oportunidades que nos ofrece el cuerpo que somos:

Encarnar a sí mismos [...] Atravesando la trascendencia que el lenguaje arrastra consigo [...] es como si la huella única de la singularidad se añadiera a las demás huellas que el tiempo deja en la tierra. El artista no tiene un yo que defender, por eso no muere, y por eso mismo tiene la duración -a la vez infinita y finita- que tiene la vida de un animal, de una piedra, de una nube. (Cimatti, 2013, pp. 189-190)

Se trata, pues, de atravesar la abstracción del dispositivo lingüístico-semiótico que nos inmoviliza en una forma limitada y mortífera de subjetividad. Perforar el lenguaje desde dentro, sin la ingenua ilusión de pasar por encima de ello con un gesto brusco, sino accediendo a un espacio de libertad del cuerpo que somos y por tanto de la realidad de la vida, que en verdad siempre ha estado ahí a nuestro lado esperándonos, continuamente sumergida por el manto de ruidosos discursos e interpretaciones que le impedían brotar.

Nos detenemos, en este apartado final, en una imagen muy poderosa utilizada por Nietzsche para describir este proceso de abandono de las certezas metafísico-lingüísticas representado en este caso por la estabilidad de la tierra frente a la fluida impermanencia del mar.

Durante el desarrollo de la vida en el planeta tuvo lugar una transición metamórfica de proporciones titánicas, que exigió un esfuerzo monstruoso a la vida orgánica. Pasar del agua a la tierra supuso también el inicio de la estabilización de las jerarquías de valores, "considerándolas durante algún tiempo eternas e incondicionales" (Nietzsche, 1977, p. 156), abandonando la fluidez de las olas en las que lo ilimitado del elemento agua domina todo el escenario, dándole un matiz de infinitud:

Nunca se exigió tanto a los seres vivos como durante la formación de la tierra firme: tuvieron entonces, acostumbrados y equipados para la vida en el mar, que cambiar y deformar sus cuerpos y costumbres, y hacer en todo algo distinto de lo que hasta entonces habían estado acostumbrados a hacer -ningún cambio ha sido hasta ahora más memorable. [...] Como entonces, por el hundimiento, por el lento resquebrajamiento de la tierra, el mar se precipitó en las grietas, cavernas y oquedades, ganando *profundidad* [...] para un hombre hecho entero y redondo por mi manera de pensar "todo está en el mar", el mar está en todas partes; pero el mar ha perdido su profundidad. (Nietzsche, 1975b, p. 227)

Por tanto, a través de esta imagen, Nietzsche nos invita a abandonar cualquier nostalgia de la tierra (Nietzsche, 1977, p. 162), entendida como ese terreno metafísico tranquilizador en el que el cuerpo que somos sigue siendo

esclavo de los valores y representaciones cuya naturaleza ilusoria olvida continuamente. Se trata, pues, de pensar y vivir un cuerpo como experimentación sin fin, atravesando y horadando la estructura lingüística para desenterrar una huida hacia una inmanencia posible con aroma y con tonos completamente nuevos:

Al final de este camino, está lo que es el mayor logro, quizás, de la animalidad humana, lo que Nietzsche llama "el sentido del devenir" que "debe ser alcanzado, logrado en cada momento". [...] No es sólo el devenir, como le ocurre a un gato o a un pez, que son arrastrados por el devenir, que son uno con el devenir; aquí hay también un "sentido" del devenir, de ahí una participación que es también, sin embargo, un saber (aunque no reflexivo, no consciente, no externo) del devenir. En este "sentido" sigue habiendo algo humano, aunque sea precisamente un humano todo por imaginar. (Cimatti, Gensini y Plastina, 2016, pp. 240-241)

Por último, parece útil citar, para concluir, un deslumbrante pasaje de Nietzsche en el que se vislumbra una "relación" con el lenguaje que ha interiorizado profundamente su íntima naturaleza ilusoria y, más exactamente, no esencial e infundada. Casi como si se tratara de un delicado juego de pompas de jabón que puede ser sublime y maravilloso precisamente por su inestabilidad y precariedad, como el delicado batir de las alas de una mariposa:

¡Sólo como creadores! Esto siempre me ha costado y aún me cuesta el mayor esfuerzo: comprender, es decir, que *los nombres que se dan a las cosas* son indeciblemente más importantes que lo que son. La fama, el nombre, la apariencia externa, la validez, la medida y el peso habituales de una cosa -originalmente, en su mayor parte, un error y una determinación arbitraria arrojados sobre las cosas como un vestido y completamente ajenos a la esencia e incluso a la epidermis de la cosa misma-, a través de la fe que uno tenía en todo esto y su aumento gradual de generación en generación, han crecido gradualmente, por así decirlo, junto con la cosa y se han arraigado en ella hasta convertirse en su propia carne: desde el principio la apariencia casi siempre ha acabado convirtiéndose en la sustancia, ¡y como sustancia *actúa*! Quien pensara que remitirse a este origen y a esta brumosa envoltura de ilusión bastaría para *aniquilar* este mundo considerado sustancial, esta llamada "*realidad*", ¡no sería más que un hermoso necio! ¡Sólo como creadores podemos aniquilar! - Pero tampoco olvidemos esto: que basta con crear nuevos nombres y valoraciones y verosimilitudes para crear, con el tiempo, nuevas "cosas". (Nietzsche, 1977, p. 103)

Bibliografía

Agamben, G. (2022). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino, Italia: Bollati Boringhieri.
Cimatti F. (2024). *∃x(fx) Logica della decisione*. Napoli, Italia: Edizioni Croponio.

- Cimatti F. (2013). *Filosofia dell'animalità*, Bari, Italia: Editori Laterza.
- Cimatti F. Gensini S. Plastina S. (2016). *Bestie, filosofi e altri animali*. Milano, Italia: Mimesis Edizioni
- Cimatti F. (2021). *Il postanimale. La natura dopo l'Antropocene*. Roma, Italia: DeriveApprodi.
- Deleuze G. Guattari F. (2017). *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. Nocera, Italia: Orthotes.
- Derrida J. (2006). *L'animale che dunque sono*. Milano, Italia: Rusconi Libri.
- Nietzsche F. (1978). *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*. Milano, Italia: Adelphi.
- Nietzsche F. (1975a). *Frammenti postumi 1885-1887, vol. VIII, t. I*. Milano, Italia: Adelphi.
- Nietzsche F. (1979a). *Frammenti postumi 1887-1888. II parte*. Milano, Italia: Adelphi.
- Nietzsche F. (1965). *Frammenti postumi, estate-autunno 1881, vol. V, t. II*. Milano, Italia: Adelphi.
- Nietzsche F. (1975b). *Frammenti postumi, giugno-luglio 1885*. Milano, Italia: Adelphi.
- Nietzsche F. (1984). *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*. Milano, Italia: Adelphi.
- Nietzsche F. (1977). *La gaia scienza e Idilli di Messina*. Milano, Italia: Adelphi.
- Nietzsche F. (1979b). *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi. Vol. I*. Milano, Italia: Adelphi.
- Nietzsche F. (1979c). *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi. Vol. II*. Milano, Italia: Adelphi.

LUCA FILACI

Se licenció en Ciencias Filosóficas en la Universidad la Sapienza de Roma (Italia) con 110 cum laude en 2021. Actualmente es doctorando en Filosofía en la Universidad de Cagliari (Italia). Ha realizado dos estancias de investigación en el extranjero: 4 meses en la Universidad Complutense de Madrid (España) y 5 meses en la Universidad de Maastricht (Países bajos), colaborando con centros de investigación y expertos en el tema de la animalidad. Ha publicado varios artículos sobre el tema de la animalidad, como dos artículos en la *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, uno en la revista *Animot. Estudios críticos sobre la animalidad* y uno en la revista *Aurora* de Barcelona.

**DIÁLOGO CRÍTICO CON LAS 18 TESIS ALEMANAS
DE MATERIALISMO HISTÓRICO Y LIBERACIÓN
ANIMAL**

**DIÁLOGO CRÍTICO COM AS 18 TESES ALEMÃS DO
MATERIALISMO HISTÓRICO E DA LIBERTAÇÃO
ANIMAL**

**CRITICAL DIALOGUE WITH THE 18 GERMAN
THESES OF HISTORICAL MATERIALISM AND
ANIMAL LIBERATION**

Enviado: 28.03.24 Aceptado: 20.12.24

Sergio Chaparro-Arenas

Magíster en Estudios Sociales de la Ciencia, Universidad Nacional de Colombia.

Email: sechaparroa@unal.edu.co

Diálogo crítico con las 18 tesis alemanas

Sergio Chaparro-Arenas

El artículo realiza un diálogo crítico con las 18 tesis alemanas sobre marxismo y liberación animal publicadas en la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* (Año VI, Vol. II, 2020). Se conjetura que una actualización programática de la teoría de la revolución permanente de León Trotsky, el materialismo histórico en la contemporaneidad de crisis civilizatoria, la agencia estratégica del movimiento obrero, el trabajo asalariado y sus partidos políticos, precisan incorporar la liberación de las especies animales del Sur y Norte, explotadas por el capital universal, deslindándose de la ideología especista occidental y el imperialismo. El orden que se sigue es dialogar en torno a siete puntos controversiales entre los defensores de los animales, el medio ambiente y el proyecto socialista, a la luz de las dieciocho tesis alemanas y las ciencias de especies.

Palabras clave: filosofía marxista, ciencias de especies, proyecto socialista, liberación animal, revolución permanente.

O artigo realiza um diálogo crítico com as 18 teses alemãs sobre marxismo e libertação animal publicadas na RLECA (Ano VI, Vol. II, 2020). Conjectura-se que uma atualização programática da teoria da revolução permanente de Leon Trotsky, do materialismo histórico na crise civilizacional contemporânea, da agência estratégica do movimento operário, do trabalho assalariado e dos seus partidos políticos, precisa incorporar a libertação das espécies animais do Sul e do Norte, explorado pelo capital universal, distanciando-se da ideologia especista ocidental e do imperialismo. O objetivo é dialogar em torno de sete pontos polêmicos entre os defensores dos animais, do meio ambiente e do projeto socialista, à luz das dezoito teses alemãs e das ciências das espécies.

Palavras-chave: filosofia marxista, ciências das espécies, projeto socialista, libertação animal, revolução permanente.

The article engages in a critical dialogue with the 18 German theses on marxism and animal liberation published in the RLECA (Year VI, Vol. II, 2020). It is conjectured that a programmatic update of Leon Trotsky's theory of permanent revolution, historical materialism in the contemporary civilizational crisis, the strategic agency of the labor movement, wage labor and its political parties, need to incorporate the liberation of animal species in the South and North, exploited by universal capital, distancing themselves from Western speciesist ideology and imperialism. The order followed is to dialogue around seven controversial points among defenders of animals, the environment and the socialist project, in light of the eighteen German theses and the species sciences.

Keywords: Marxist philosophy, species sciences, socialist project, animal liberation, permanent revolution.

281

1. Introducción

A continuación, realizo un diálogo crítico con la agrupación europea *Alianza del Marxismo y la Liberación Animal* (Das Bündnis Marxismus und Tierbefreiung) (BMT) de Alemania y Suiza (en adelante, MLA). El primero de enero de 2017 y 2018 esta agrupación publica desde el mundo germanoparlante al orbe sus 18 tesis en idioma alemán e inglés, en un formato digital y físico de 48 páginas, que llevó por título original: *Trabajo de tesis: ¡Por la unificación del marxismo y la liberación animal!* (Thesenpapier: Für die Vereinigung von Marxismus und Tierbefreiung!).

En 2020 las tesis son traducidas al español y portugués por la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* (Año VI, Vol II) (Tierbefreiung et al., 2019) a cargo de las doctoras españolas Cecilia González Godino y Xiana Vázquez Bouzón, y el doctor colombiano Andrés Julián Caicedo Salcedo.

De manera análoga, otros actores también realizan un trabajo de hormiga en la traducción a ocho idiomas, entre ellos, el portugués y francés, el italiano, el griego, el turco y el árabe¹. En octubre de 2018 aparecieron las dieciocho tesis en francés gracias a la traducción de Kolya Fizmatov, miembro de una tendencia trotskista mandelista (Claire) al interior del Nuevo Partido Anticapitalista (NPA).

Tras el centenario de Lenin (1924 – 2024), los tiempos de crisis civilizatoria de la última gran pandemia del COVID-19 y la crisis de austeridad de 2009, las guerras invasoras en Ucrania y la Franja de Gaza, junto a las resistencias de los pueblos, merecen un diálogo científico y político, con base en las ciencias de especies, entre el marxismo revolucionario internacional de localización latinoamericana² con una variante actual del ecosocialismo occidental (Engel-Di Mauro et al., 2020; Petit, 2017) y la teoría crítica de Frankfurt que reivindica el MLA.

Valoro el esfuerzo denodado, rigor y persistencia de la Alianza del Marxismo y la Liberación Animal (MLA) desde el 2014 y sus orígenes en el grupo autonomista *Derechos de los Animales – Norte* (TAN, *Tierrechtsaktion-Nord*) de 1986

¹ <https://mutb.org/categories/publications/>

² En este diálogo, reivindico de modo crítico figuras progresivas del marxismo latinoamericano (Löwy, 2007) para actualizar la cuestión animal, ambiental e histórica de las especies y el antiimperialismo tales como CRL James y Carlos Mariátegui, Ignacio Torres Giraldo, Nahuel Moreno y Chico Mendes, Milcíades Peña y Adolfo Guilly, Fidel Castro y el Che Guevara, Luis Vitale y Guillermo Lora, Enrique Dussel y Adolfo Sánchez Vásquez, Bolívar Echeverría y Elí de Gortari, Renán Vega Cantor.

(Basisgruppe Tierrechte, 2017) en la Alemania occidental. La reciente bifurcación del MLA con la Asociación Crepúsculo (*Assoziation Dämmerung*), según su manifiesto fundacional (2011), incorpora la teoría crítica para tiempos de crisis aunada a la práctica política³.

Las 18 tesis han suscitado un rico debate, una controversia actual del materialismo con recensiones de Karl Reitter (Viena, Austria), Athanasios Karathanassis (Hannover, Alemania), Marco Maurizi (Roma, Italia), el *Monthly Review* de John Bellamy Foster (Nueva York, USA), a la que se suma estas consideraciones pioneras desde Latinoamérica y el sur global (Bogotá, Colombia). Las 18 tesis no nacen en un vacío. En esta introducción enmarco algunos condicionamientos que han influido en los tesisas.

La Alemania reunificada, antes un estado obrero burocrático (1949 – 1989, República Democrática Alemana), surgió tras la gloriosa victoria histórica del pueblo soviético y la resistencia alemana y europea al nazi-fascismo. Allí se logró expropiar a la burguesía y a la vez se configuró contradictoriamente una dictadura del Partido Socialista Unificado de Alemania (SED, PSUA), bajo el mando de Erich Honecker, que en alianza con la burocracia estalinista de la Unión Soviética, no estuvo a la altura histórica de la transición y la revolución mundial. De hecho, este aparato atentó contra los derechos democráticos y laborales de los trabajadores, de ahí la sublevación obrera antiburocrática de 1953, aplastada por los tanques soviéticos y la represión militar y la policiva de la Stasi (Talpe, 2022; Hernández, 2022).

283

Por esta razón, decenios después, las masas se rebelaron al derribar el Muro de Berlín sin lograr consumir la revolución política para preservar las bases socialistas en la república, en el país, en el bloque de hierro y el mundo, avanzar en la democracia obrera y evitar la consumación de la restauración capitalista. En efecto, partidos del gran y pequeño capital canalizaron el legítimo descontento social, entre ellos, la Unión Demócrata Cristiana (CDU) y la emergente Alianza 90 / Partido Verde.

El proceso de restauración capitalista y poderío burocrático del aparato estalinista mundial (Hernández, 2022) produjo una crisis de la tradición marxista que impidió una conexión temprana con los movimientos sociales con sensibilidad ambiental y animal. Con todo, Alemania posee una gran tradición socialista, que junto a la rusa, constituyen parte del patrimonio cultural y los

³ <http://www.assoziation-daemmerung.de/>

acumulados de la clase obrera mundial, reservas de las cuales las 18 tesis del MLA parecen no ser ajenas.

Hoy Alemania es un estado burgués imperialista que comanda la Unión Europea (UE), primero con Angela Merkel, luego con la coalición frágil socialdemócrata, liberal y verde, que actualmente patrocina el genocidio israelí del pueblo palestino con la invasión de la Franja de Gaza y el sistema de apartheid en Cisjordania. Alemania es abanderada del rearme militar imperialista de la UE y el control estratégico de la OTAN en el este europeo, condicionando su agenda geopolítica al pueblo ucraniano en armas por su liberación nacional que lucha legítimamente contra la invasión neocolonial de Rusia.

El país centro europeo cuenta con un proletariado metalúrgico de más de 3.9 millones de miembros y de trabajadores que vía la huelga lograron las 35 horas legales a 28 semanales por dos años y resisten los planes neoliberales y recortes (Sugasti, 2018a, 2018b). En la República Federal de Alemania existen sectores capitalistas que incursionan en las energías renovables, con un movimiento ecologista pujante y un desarrollo formidable de las ciencias de especies. Existen, además, relativos controles legislativos a la agroindustria y el *Greenwashing* en el trato a los animales y el ambiente.

284

Alemania cuenta supuestamente con más de 900.000 veganos y de 8 millones de vegetarianos (La Vanguardia, 2017), según la Unión Vegetariana Alemana (ProVeg Deutschland, VEBU, 2016), con un aumento del 18%, comparado con USA y UK. Otras estimaciones, según los datos oficiales y sondeos ciudadanos anuales realizados por el SOEP (German Socio-Economic Panel) con una muestra representativa aleatoria de más de 20.000 encuestados, sitúan en un cuatrienio 2016-2020 en que cerca del 7% de los alemanes (Hartmann, Preisendörfer, 2024), alrededor de 1540 personas, extrapoladas al país, unos 5.8 millones de ciudadanos, se reconocen a sí mismos como vegetarianos (incluidos veganos). La prevalencia y perfil social promedio de esta población vegetariana la integran jóvenes y mujeres, sectores medios urbanos y del oeste con educación superior, familias reducidas y con cierta sensibilidad ambiental y preocupación por una dieta y vida saludable ante el mal de las enfermedades modernas. Probablemente, los tesisas del MLA se correlacionen con esta tendencia demográfica.

Aunque Alemania constituye uno de los grandes exportadores de carne en Europa y el mundo, con multinacionales expoliadoras en el mundo semicolonial

y una industria automotriz, hay más de 42 millones de “vegetarianos de tiempo parcial”, reducidos a 10 millones de carne, de una población total de 84 millones, según el Instituto Forsa (La Vanguardia, 2017). De hecho, Alemania, junto a países como la India y Taiwán, Inglaterra, Australia, Suecia, Brasil y Argentina, cuentan con incrementos de población veg(etari)ana. El modelo prevalente de educación pública con gratuidad y a bajo costo en todos los niveles (90% estatal vs 10% privada en escuelas, 85.9% vs 13% en universidades) y las condiciones sociales alemanas, pese a los recortes neoliberales y la dura restauración, el desmonte de conquistas y la explotación laboral inmigrante de turcos y polacos, rusos, asiáticos y latinos, incluso de alemanes del este, permiten que ciertas franjas de la intelectualidad, las clases medias y en mucha menor medida, de la clase obrera, sean más cultivadas.

En este entorno contemporáneo no es extraño que surjan las 18 tesis alemanas pues el ser social determina la conciencia. Dicho escrito valioso es lacónico y riguroso en el método, la argumentación y conceptos para la estrategia revolucionaria, a la altura de los retos civilizatorios en el presente siglo y el tercer milenio.

El 25 de agosto de 2018, la agrupación MLA posteó en su portal de difusión un primer boceto del presente diálogo y sus hipótesis críticas:

Ya hay una primera recensión de la traducción al inglés de nuestras 18 tesis sobre la conexión entre «Marxismo y Liberación Animal». Desafortunadamente, hasta el momento sólo está disponible en español. No obstante, nos complace que personas de diferentes partes del mundo (en este caso de Colombia) se unan a la discusión. ¡Muchas gracias!

Pese a la brecha lingüística, en este artículo entablo una comunicación pública y diálogo filosófico-científico en torno a siete puntos controversiales con la agrupación europea, desde la distancia geográfica latinoamericana y la cercanía común internacionalista.

2. ¿Liberación animal? Controversia y herejía

En la contemporaneidad, gran parte de las corrientes que se dicen marxistas, los Partidos Comunistas estalinistas, los Partidos Socialistas trotskistas, las organizaciones centristas, los partidos Socialdemócratas, progresistas, nacionalistas y populistas de izquierda, son reacios, desconocen y carecen de una comprensión cabal y científica de ideas de posguerra tales como la ‘liberación animal’, ‘derechos de los animales’, ‘antiespecismo’ y ‘veganismo’. ¿Por qué? El

filósofo español Renzo Llorente ha postulado al menos cinco hipótesis básicas que signan la crisis del marxismo (Llorente, 2011).

Por su parte, solamente una franja de partidos es más proclive a embellecer estas ideas y luchas, en función de cooptar sectores para su lucha electoral. En Colombia, la Bancada Animalista en el Congreso de la República suele adoptar banderas animalistas por interés electoral y reformatorio. Del costado opuesto, en esta controversia sociocientífica y política sobre el uso de los animales por las sociedades contemporáneas (Sismondo, 2010; Pinch y Leuenberger, 2006; Stewart, 2020), organizaciones e intelectuales de izquierda radical suelen caer en lugares comunes y razones clichés, parecidos a conservadores, solo que con una fraseología roja (parafraseo, no cito literal):

“Los animales como la naturaleza no tienen derechos ni son personas, no son sujetos racionales de derechos y obligaciones” (D’Amato, 2009, International Socialist Organization, USA). “La liberación animal es un absurdo de la ideología burguesa porque estos no son agentes y los animales salvajes, insectos, plagas y virus no necesitan ser liberados ni pueden ser equiparados a los humanos. Dejarlos libres traería una afectación a nuestra salud” (Sade, 2015). “La liberación animal es una perspectiva retrógrada contraria a la evolución, la ciencia y tecnología, la historia, la cultura y la salud. Es un efecto negativo de la crisis de dirección del proletariado y confusión del capital, el estalinismo y la cultura postmoderna (*woke*)” (Talbot, 2004, International Committee of the Fourth International, ICFI). “Mejor rechazar el maltrato animal y estar por el bienestar animal, más no nociones radicales de liberación o derechos pues los animales no son seres oprimidos iguales a los humanos oprimidos y los trabajadores, luego, no es un movimiento social sino un *pseudo* movimiento paternalista e hipócrita” (Rose, 1992, Socialist Workers Party, UK). “Los humanos son una especie dominante y tienen el derecho sobre los animales. No hay lío en ser especista cuando están en juego las necesidades humanas, las médicas y nutricionales. El especismo es un sinsentido lógico. Es una cuestión neutral de nuestra naturaleza humana, que debe tener prioridad moral. La clase obrera es omnívora y consume carne. Hemos sido y seremos omnívoros por la cadena trófica y la necesidad social metabólica. La liberación animal expresa el sentimentalismo, la inhumanidad y alienación misma de la humanidad” (Godwin, 2001, Communist Party of Great Britain, UK). “La liberación animal no tiene asidero real porque en los clásicos, Marx y Engels, se criticaron a los protectores de animales, a vegetarianos y antiviviseccionistas como reformismo e idealismo. Visiones que distorsionan el desarrollo humano y moderno de la ciencia y la tecnología con una hipocresía burguesa pues ignoran la explotación del hombre por el hombre, a cambio de priorizar en ayudar a los animales y reformar la sociedad existente”⁴.

⁴ Véase alusiones negativas de Marx y Engels a defensores de los animales, también conexiones entre la producción y los animales en *El Manifiesto Comunista* (1848) con *el socialismo burgués o*

Carezco de espacio para contestar en expedito estos enunciados pero busco persuadirlos y superarlos (Chaparro-Arenas, 2021, Liga Internacional de los Trabajadores – Cuarta Internacional LIT-CI & Partido Socialista de los Trabajadores, COL). En contraste, asumiendo una clara *herejía materialista*, en esta controversia tiene *sentido* hablar de liberación animal desde un punto de vista científico, independiente de los errores teóricos y performativos de los emisores animalistas, las falacias de ataque personal (*ad hominem*). Considero que tiene un profundo sentido racional analizar y criticar las prácticas estructurales de opresión y explotación del modo de producción existente hacia otras especies animales, en función de la acumulación de capital. En este orden, existe cierto acuerdo tácito con MLA en el plano teórico, programático y ético-político en estas consideraciones (relación Tesis XVIII T18, Tesis X T10, Tesis XVI, T16, Tesis XI, T11, Tesis VII, T7)⁵:

Quien acepte esa liberación es (en general) necesaria para terminar con el sufrimiento y la explotación producidos socialmente, no tiene ninguna razón para no incluir a los animales en este empeño, excepto uno ideológico [reaccionario]. El análisis de la relación del capital como una relación central de la explotación y la dominación de la sociedad contemporánea muestra que la ganancia capitalista de producción no se basa únicamente en la explotación de los trabajadores asalariados, sino también sobre los animales (y la naturaleza en general). La producción capitalista, en el que la interacción entre la sociedad y la naturaleza se organiza para maximizar las ganancias al mismo tiempo socava las fuentes originales de toda riqueza: “la tierra y el trabajador” (Marx) [El Capital, Vol. I, Sec. IV, Cap. XIII-10] (Tesis XV, T15; corchete propio).

Por lo tanto, una vez que uno ha decidido luchar por la liberación [proletaria y de los oprimidos], no hay ninguna razón para emprender todo para acabar con el sufrimiento socialmente producido, mientras que al mismo tiempo excluye a los animales de este objetivo (según algunos marxistas, este es incluso el caso en el comunismo) [esto siguiendo una interpretación especista de una supuesta noción de Marx de la multiactividad del hombre comunista tras una división libre del trabajo: a la vez poeta y filósofo, cazador y pescador, pastor, etc., y de naturalizar el uso agroindustrial comunista de los animales en pos de las necesidades humanas comunitarias y la concepción de los animales como instrumentos de la producción, capital constante y valor de uso, inclusive en una economía

conservador (III, 2), *El Capital* de 1867 (Vol. I, Sec. III, Cap. VIII, 1), *Contribución a la historia del cristianismo primitivo* (1894, I), *Dialéctica de la naturaleza* (1873-1883) con *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, *La revolución de la ciencia por el señor Eugenio Dühring* (*Anti-Dühring*) (1878) con el capítulo XI. *Moral y derecho. Libertad y necesidad*.

⁵ Traducciones al español son propias, excepto cuando se exprese lo contrario y se cite directamente (Tierbefreiung et al., 2019).

socializada solo que con menor sufrimiento de estos, véase La Ideología alemana y El Capital] (Tesis XVI, T16; corchete propio).

Por lo tanto, una vez que uno ha decidido luchar por la liberación, no hay ninguna razón para emprender todo para acabar con el sufrimiento socialmente producido, mientras que al mismo tiempo excluye a los animales de este objetivo (Tesis XVI, T16).

Ahora bien, sostengo un matiz importante con MLA. Más que considerar con una retórica democrática *radical* la noción de liberación animal y humana, es preferible referir en términos exactos a la liberación obrera y de *todos* los oprimidos, intraespecie e interespecies, incluido por supuesto las especies animales, cuestión que desarrollaré más adelante (sección 7). Para sintetizar de entrada: liberación de los trabajadores y de los oprimidos, sí, liberación humana y animal, no así. Hay que desarrollar la lucha de clases y el desenvolvimiento de las fuerzas productivas por la liberación integral de los proletarios y los no proletarios, entre ellos, los animales no humanos, no la lucha invertida y genérica de animales y humanos.

Por el momento, basta un acuerdo de reconocimiento, según la evidencia empírica y las ciencias de especies, de que los animales en los centros y las periferias son oprimidos y explotados bajo el capitalismo imperialista con criterios ideológicos especistas del capital e injusticias (Tesis I, T1, Tesis XI, T11, etc.). En consecuencia, que podrían y deberían ser liberados, en *lo posible*, en una nueva civilización y mejoras en la existente. Esta es la sensatez del MLA sobre una inconsistencia en el movimiento proletario y socialista existente: “El Marxismo sigue siendo igualmente inconsistente cuando se niega a reconocer que hoy, la liberación de los animales debe ser parte integral de la teoría y la política marxista contemporánea” (Introducción; trad. propia).

En lo que sigue, aparecen diferencias que relativizan dicho consenso y que nos separan de manera indefectible, sin obviar coincidencias comunes.

3. Corrientes ideológicas y renacer del paradigma marxista, lucha científico-cultural y política

En la Tesis II (T2) están las ideologías burguesas y pequeñoburguesas sobre las especies animales en el movimiento, la educación, el mundo institucional y la sociedad civil: la “filosofía moral burguesa” o ética animal y política liberal, la “crítica legal liberal” o derecho animal y la legislación, por último, la “crítica socio liberal postestructuralista de izquierda anti-autoritaria”, esto es, las teorías posmodernas y discursivas de la identidad de lo animal.

Concuerdo en que estos discursos del norte y del sur global dan una explicación idealista de la cuestión animal, son insuficientes en la tarea comprensiva y transformativa, sin obviar sus potencialidades en la crítica de la ideología especista. El marxismo requiere una crítica materialista de la ideología animalista en su desdoblamiento fundacional neo-bienestarista (Peter Singer et.al) y abolicionista (Gary Francione) (Chaparro Arenas, 2019b), no solo de la ideología especista.

Añado al mapeo (Cavaliere, 2016; Cochrane, 2010; Nocella et al., 2015), allende del mundo germanoparlante de Alemania y Suiza, Bélgica, Austria, Luxemburgo (Tesis II, T2), el anarco veganismo y variantes de “liberación total”, tipo Steven Best, Bob Torres y Jason Hribal. MLA los ubican en el campo del autonomismo. Estos sectores están en contraposición al liberalismo hegemónico sin romper con los fundamentos de la sociedad burguesa, incluidos los ecofeminismos (Carol Adams) y los animalismos descolonizados e interseccionales (queer, etc.) con autores de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*.

Concuerdo con las Tesis II-X (T2-10), sus críticas demoledoras a los límites ontológicos, epistemológicos, metodológicos y políticos de las tres corrientes dominantes del norte y del sur global (Kalof, 2017) y por qué es necesario la emergencia del materialismo histórico, el cual constituye un

Enfoque fructífero para la explicación de la historia y el desarrollo de la relación humano-animal: son el resultado de un proceso de civilización en el que los humanos han salido de la naturaleza a través del trabajo social y han producido la diferencia de los animales no humanos en sí mismos (Tesis IX, T9).

Si queremos explicar, criticar y abolir la explotación de los animales, en lugar de tratar exclusivamente con los patrones de su legitimación [ideológica, sus efectos discursivos y prácticos], debemos confiar en las herramientas del materialismo histórico (Tesis VIII, T8; corchete propio).

Para responder a la pregunta de por qué en el capitalismo no solo los trabajadores sino también los animales son explotados de maneras específicas, diferentes cualitativamente del trabajo asalariado, es necesario investigar qué posición y qué función se asigna a los animales en esta forma organizativa de trabajo social, y por tanto, la forma capitalista específica de explotación animal (Tesis X, T10).

Algunos nodos intelectuales e investigadores vienen incursionando en los *Estudios Críticos de los Animales* (ECA/CAS) y los *Human-Animal Studies* (HAS/EHA), la ecología política, las ciencias naturales y sociales de las especies, la filosofía contemporánea. Con los debidos reparos, son pasos progresivos y

contradictorios para una interpretación científico materialista de la cuestión animal y ambiental en el modo de producción actual y anteriores.

Tras décadas de escolástica, de ofensiva conservadora neoliberal y de crisis civilizatoria, el marxismo pareciera resurgir y gestarse un renacimiento como paradigma de las ciencias sociales y la filosofía, los partidos políticos de izquierda y el movimiento social de trabajadores en el sur y norte global, pues no hay trabajo científico sin libertad de investigación y escrutinio (Chaparro-Arenas, 2021). El diálogo mismo con las tesis alemanas es parte de este *revival* histórico y disputa cultural por la hegemonía.

4. Relaciones del movimiento obrero con el movimiento en defensa de animales y el ambiente

¿Cuál es y podría ser la relación entre el movimiento obrero y la izquierda con el movimiento animalista y ecologista? Es una cuestión sumamente difícil ya que no es solo una contradicción mental sino de la realidad. Las alianzas no pueden plantearse al margen de la lucha de clases y la historia, aunque la independencia de clase, la unidad en las luchas contra el capital y la estrategia de dictadura del proletariado, su hegemonía y liderazgo, sean el criterio rector.

Por el momento persisten dudas con MLA, su apuesta por una “unión teórica y práctica de las dos luchas” (Introducción), esto es, que “los marxistas y los liberadores de animales no deberían concluir un matrimonio forzado sino un pacto de por vida” (Introducción), “marxistas y los liberacionistas de animales deberían unir sus fuerzas en la lucha por un proyecto revolucionario, un proyecto verdaderamente civilizador...” (Tesis XIV, T14). Difiero con MLA (Tierbefreiung et al., 2019) de que el antiespecismo (o animalismo) deba volverse marxístico (Tesis I-XII) y viceversa, que el marxismo devenga animalista o antiespecista (Tesis XIII-XVIII). Las razones para diferir de dicha deontología e hilo de necesidad (idea de unificación o síntesis) son varias.

La primera razón, no comulgar con apuestas de un marxismo ‘animalista’ (Maurizi, 2013; Stache, 2019, 2023) de la nueva izquierda europea y occidental con parecidos de familia con las políticas de la diferencia e identitarias de luchas sectoriales de sujetos colectivos, en este caso, los animales, y los nuevos movimientos sociales (NSM). Antes que ampliar el horizonte, podría resultar estrecho de miras al tomar la parte como la totalidad, habría una pérdida de perspectiva de la realidad material. Esta apuesta es bien intencionada dado el lastre especista en el movimiento obrero y la izquierda, la crítica total (*total critique*) del capital (Sanbonmatsu, 2011: 4-12; Chaparro-Arenas, 2019: 78), su

faceta especista y ecocida, no solo antilaboral, pero presenta fallas teóricas y prácticas.

La segunda razón, un movimiento social no proletario, por más que quiera o lo fueren, no puede devenir revolucionario, así haya *contrabando ideológico*, tan solo una franja de este. Epistemológica y prácticamente, el marxismo, puede devenir antiespecista en términos teóricos, pero el animalismo como movimiento social heterogéneo no puede devenir marxista, a menos que neguemos la división de clases sociales y su heterogeneidad. Henry Spira (1927 – 1998), aclamado por el filósofo australiano Peter Singer, pasó de ser un activista sindical del Socialist Workers Party (USA) a devenir en un animalista reformista. Como él, muchos socialistas tuvieron una trayectoria idéntica: baste ver las biografías de Peter Camejo, Sandy Irvine, sus vínculos posteriores a partidos verdes, etcétera.

En el terreno organizativo, el signo del puño obrero y la pata animal del MLA, el lema *One Struggle, one fight*, el hecho de ser una agrupación política en torno a luchas sectoriales de los animales y focalizadas de los trabajadores de la industria animal del capital parece ser una pervivencia de concepciones autonomistas⁶. El MLA, si bien se refiere a la lucha de clases desde abajo y la comunión de intereses de los oprimidos y explotados, no conceptualizan la noción marxiana central de construir partidos políticos del proletariado, error común de los ecosocialistas de la primera y la segunda generación actual. El MLA emplea un método de campañas y acciones, eventos y propuestas centradas en los animales, aunadas con demandas laborales ultimatas de expropiación y reconversión, es decir, de corte propagandístico (Chaparro-Arenas, 2024a: 224-225).

No resulta convincente el apoyo aliancista de Athanasios Karathanassis entre los movimientos, obrero, socialista y animalista, junto al ecologista, que por magia se unan por el hecho de que tengan un enemigo común: los capitalistas,

⁶ MLA lee el *Qué hacer* de Lenin desde una visión típica autonomista (desviación movimientista, diría Lenin) versada en acciones agitativas anticapitalistas con organizaciones radicales de los animales y socialistas sin referencia explícita a construir un partido obrero de vanguardia (Hessen, 2022). Un consejo leninista y camaderil para MLA sería: dejando atrás la endogamia artesanal de grupo, podrían avanzar en integrar un partido revolucionario de los trabajadores y corriente internacional socialista donde discutir orgánicamente sus 18 tesis y usar su Café Vegano (Zúrich) para reuniones partidarias. Organizar una comisión de programa para actualizar la cuestión animal-ambiental desde una posición bolchevique y aportar con su inteligencia, estar sus cuadros en la dirección, redactar el periódico y medios con derecho a una columna-sección permanente y diseñar un plan de intervención, entre otras garantías democráticas de acuerdo de fusión entre dos organizaciones.

cuestión compartida por MLA (Tesis XVIII, T18). A mi modo de ver, esto es una confusión ideológica de Ernest Mandel y Daniel Bensaïd al referir un movimiento anticapitalista con múltiples confluencias, existente en sus cabezas, más no en la realidad compleja de la lucha de clases mundial (Bensaïd, 1988; Mandel, 1989).

La tercera razón, porque el movimiento obrero puede incorporar a su agenda, teoría y programa, en la educación de trabajadores y cientifización, la agitación y propaganda las reivindicaciones triádicas a favor de obreros y oprimidos humanos, animales y naturaleza frente al capital, desde un punto de vista de clase y socialista revolucionario, sin por ello devenir animalista u otro neologismo (*ista*) en que diluirse. Sin ningún tipo de prurito teórico de corte dogmático y asepsia sectaria, sostengo que el marxismo, epistemológicamente y ontológicamente, puede hacer una revolución teórica de sí y sus miembros, con la debida revolución práctica, pero no más. Para tener resortes y principios ante la ideología burguesa, con sus influencias reformistas y centristas en el movimiento obrero y la izquierda política, este debe mantener su independencia de clase y las debidas críticas, divisiones y unidades de acción, preservando la tradición socialista y programa transicional proletario frente a la sociedad, la naturaleza y los animales.

292

La cuarta razón, aunque difiero del modo en que MLA y otras matrices hacen un trabajo de reciprocidad, unificación o síntesis de la cuestión humana y animal, debido a la ley dialéctica de la negación de la negación, sí considero que la actualización de la teoría de la revolución permanente y el programa de transición se debe combatir los prejuicios especistas de la clase obrera, movimientos sociales y sociedad civil, contra la explotación-opresión de los capitalistas e ideología del capital, principales responsables y agentes de la opresión explotación animal. En este acumulado, las tesis alemanas del MLA son un aporte cualitativo, progresivo y científico en el movimiento socialista proletario contemporáneo y la izquierda que, si germina en condiciones favorables, permitirá revolucionar el marxismo mundial.

Un movimiento no puede llamarse revolucionario y científico si está a favor y no se opone a la opresión-explotación de los animales y la naturaleza por el capital y no tiene una actitud democrática contra la opresión especista y demás opresiones, reflejado en un programa de transición socialista. El acuerdo científico con MLA se mantiene en este punto, pues el conservadurismo cultural, la estrechez mental e ignorancia de la intelectualidad, la dirigencia política y las burocracias son preocupantes.

La quinta razón, los materialistas históricos no colocan la liberación animal como prioridad organizativa ni política tal que los partidos y las organizaciones deban tener necesariamente una corriente gremial y tendencia interna en los movimientos en defensa de los animales y el ambiente. Es más una cuestión táctica, flexible de construcción política hegemónica del partido revolucionario de los trabajadores. Algunos modelos organizativos existentes son el Partido Animalista con el Medio Ambiente (PACMA, España), el *Party for the Animals* (PA, Holanda), el *Peoples Animals Nature* (PAN, Portugal), el Partido Animalista Italiano y Movimiento Animalista (PAI, MA, Italia), el *Party for Change, Vegetarians and Vegans, Human Environment Animal Protection Party*, y *Courage (V-Partei, PMUT, MUT, Alemania)*, los Partidos Verdes (*Green Party*), entre otros.

Dichos partidos occidentales de los países imperialistas tienen programas reformistas del capital, son defensores de la explotación capitalista del hombre por el hombre; por consiguiente, son incoherentes en sus apuestas de bienestar, liberación y abolición de la explotación animal por los humanos. En términos políticos transicionales, es altamente improbable conquistar la liberación animal en las democracias contemporáneas sin la liberación previa, conexa o paralela del proletariado y de los oprimidos, esto es, sin la liberación humana del capital.

293

En la agenda de lucha de clases y la correlación de fuerzas no hay porque absolutizar las luchas por los animales y el medio ambiente, sin infravalorarlas, de modo incondicional y simétrico. No se trata de situarlas por encima de las opresiones humanas ni la lucha de los trabajadores, ya que no puede haber liberación de los animales sin una liberación previa y/o conexa del proletariado y los sectores populares del capital. A diferencia del MLA, no considero que luchar por los animales y la naturaleza “sea” (=) liberar al proletariado, ya que esta no es una lucha anticapitalista. Aunque enfrenten objetivamente a un sector empresarial, a un tipo de capital, estados y gobiernos de todo el espectro, es más bien una lucha democrática dentro de la lucha de clases, de mejoramiento de las condiciones de vida de los animales ante las embestidas de su explotación industrial. Sin por ello desconocer a sectores radicales y heterogéneos, si bien minoritarios, que propugnan por alcanzar una sociedad post-capitalista en todos los ámbitos de la vida.

La sexta razón, el programa socialista de transición está por la sindicalización de la agroindustria e hidrocarburos, las energías renovables y la producción de comida cárnica, vegana y vegetariana. Es preciso defender los derechos laborales y sociales de los trabajadores, buscando la nacionalización de

estas empresas bajo control obrero y protección ambiental, con reconversiones de las fuerzas destructivas (la urgencia de la transición energética ante el riesgo climático), según los ritmos procesuales de la lucha de clases concreta. Defender la sanidad pública y el salario acorde a la canasta básica familiar y las políticas nutricionales favorables a la salud humana y animal.

En tiempos de crisis civilizatoria, es ineludible hacer unidad de acción y actualización del programa socialista de una república del trabajo en la movilización social, con la incorporación y método de demandas democráticas y reformas del movimiento animalista y ecologista, en asuntos como:

La abolición de la corrida de toros (Chaparro Arenas, 2015) y toda forma de entretenimiento reaccionaria y deportes que impliquen maltrato (Pitrola, 2016) planteando la reubicación laboral y reconversión cultural junto a la nacionalización. La prohibición de relaciones sexuales con animales domésticos o silvestres, al igual que en la prostitución de mujeres, que debe ser abolida, y en la regulación en los negocios de tenencia de mascotas como comercio privado y su masificación como centros públicos de adopción y hospitales públicos para humanos y animales.

En la presión y regulación de las granjas industriales es preciso pregonar por el máximo nivel de bienestar animal y derechos de los mismos, de bienestar físico y psicológico de los trabajadores y de control de la responsabilidad ambiental y la protección al consumidor y la salud interespecies. Es necesario prohibir las modalidades reaccionarias y atrasadas de caza furtiva y recreativa, al igual que los circos con animales, el hacinamiento de los zoológicos y parques naturales, aunando con exigencias por el aumento del presupuesto público, las reservas naturales y selvas protegidas.

A favor de la soberanía nacional, se debe proteger la fauna-flora, los bienes hídricos y naturales. No al tráfico ilegal de especies silvestres, el abandono de animales urbanos, por la protección de especies en peligro de extinción y sus hábitats con hospitales públicos y reservas naturales a manos del estado. Control y restricción de la experimentación animal al ámbito científico y médicamente necesario, cuando haya ausencia de métodos alternativos, con fuertes sanciones, protocolos de uso y de innovación tecno científica, de desarrollo de las fuerzas productivas con criterios de sostenibilidad ambiental y bienestar animal. Ante el secreto comercial de la industria animal del capital, optar por veedurías, apertura de registros contables y sanitarios por la salud interespecies.

Se precisa un control obrero a la industria del vestido, con una reconversión de la peletería por materiales sintéticos que no sean pieles, donde haya un cese de cosméticos y productos testeados en animales. Una reforma está en promover una legislación proteccionista en favor de los animales y trabajadores, con presupuesto, control y endurecimiento de sanciones.

A favor de la violencia revolucionaria y la autodefensa de masas ante agresiones del poder del capital, los materialistas históricos difieren de métodos extremistas tipo *Animal Liberation Front* (ALF) y el *Earth Liberation Front* (ELF) de corte violentista y de grupos clandestinos a favor de los animales y el ambiente que impliquen dañar de modo directo e indirecto contra la integridad de los trabajadores. Hay que rechazar que los miembros de la clase trabajadora sean tratados como enemigos de los animales, al laborar en los medios de producción que posibilitan su empleo.

Aun así, algunas de estas acciones de boicot y sabotaje revelan el carácter irracional de la explotación capitalista de humanos, animales y la naturaleza, la insostenibilidad de la propiedad privada del capital sobre la economía, la ciencia y la vida. Hay entonces una validez en la transgresión de la sacrosanta propiedad privada, generadora de violencia multimodal, lo cual es muestra de que las relaciones de producción animal no pueden seguir igual decurso y que se precisa una transición planificada. Hay que apoyar los métodos de movilización y conspirativos (cámaras ocultas, etc.), tanto legales como ilegales, que revelen la naturaleza y condiciones destructivas de la producción animal y ambiental.

Hay que rechazar el encarcelamiento y persecución de activistas animalistas y ecologistas por el estado burgués, sus organismos de seguridad y judiciales. De ahí la unidad por libertades democráticas contra el gobierno de turno y su régimen. Así algunos den pie para la criminalización del movimiento y su desprestigio público, por sus métodos contraproducentes, hay que defenderlos; a la vez plantear el control obrero y la reconversión democrática de las fuerzas destructivas, a favor de la salud interespecies e intraespecie con criterio de clase.

5. Dialéctica de la identidad y diferencia entre lo animal-humano

MLA sostiene la tesis de una diferencia gradual o de grado entre la especie humana y el resto de especies animales. Esto está signado en los estados de sintiencia y la fisiología de especies, inclusive, en la especificidad laboral y estados de conciencia entre animales y humanos, que a veces se reconoce como un salto de cualidad. En esta controversia de las ciencias de especies hay una

confusión y ambigüedad insalvable. En el MLA hay entonces visos de una continuidad evolutiva y sociohistórica de especies. Karl Reitter critica eso (Reitter, 2017) y en mi caso polemizo también. Léase estas aserciones:

Los humanos, criaturas de la naturaleza, los cuales tienen que satisfacer las necesidades naturales, tales como alimentos, bebida, etc., no se diferencian en absoluto, pero sí gradualmente de los animales, y la diferencia gradual es el resultado de su propia práctica socio política-económica...a través del trabajo social, a través del desarrollo social de la producción y distribución y a través de su evolución sociohistórica, los humanos lograron una diferencia gradual con respecto a otros animales (Tesis VIII, T8).

La explotación de los trabajadores asalariados, por un lado, y de los animales, por el otro, puede tener diferencias cualitativas en la forma en que se han desarrollado históricamente... a pesar de todas las diferencias, la clase obrera y los animales tienen una historia común durante la cual ambos han enfrentado a la clase dominante de manera antagónica como seres sufridos, humillados, oprimidos y abandonados; los primeros como sujetos, los segundos como objetos de liberación (Introducción).

A pesar de todas las diferencias cualitativas entre la explotación de los trabajadores asalariados y los animales: la capacidad de sufrir es una propiedad [común] que los humanos y los animales comparten entre sí, aunque constantemente adoptan diferentes formas. Sería inconsciente y un producto de la falsa conciencia establecer una línea divisoria absoluta entre los seres humanos y los animales en lo que respecta a esta capacidad [sintiente], independientemente de las diferencias graduales que se han desarrollado socio-históricamente (Tesis XVI, T16; corchete propio).

Estos fragmentos son claros en la tesis de continuidad y gradualidad entre animales y humanos. En contraste con MLA, con base en las ciencias de las especies (Diamond & Steffoff, 2014), esto es, las ramificaciones de la biología y la antropología, considero que las diferencias cuantitativas naturales, las similitudes etológicas y cognitivas entre especies, se transformaron en diferencias cualitativas sociohistóricas por medio del trabajo social, con diferencias sociológicas, económicas, tecnológicas, culturales y biológicas...radicalmente distintas. El tránsito de la animalidad a la humanidad es cualitativo. Aunque fue un proceso de más de 7 millones de años con la familia de los grandes simios y de los homínidos, el salto evolutivo, tanto natural como cultural, de hace 350 mil años y 12 mil años, no resulta del todo objetivo y compatible con un mentado gradualismo sociobiológico que pareciera exteriorizar MLA y otros actores en esta controversia científica: [A] través del trabajo social, a través del desarrollo social de la producción y distribución y a través de su evolución sociohistórica, los humanos lograron una diferencia gradual con respecto a otros animales (Tesis

VIII, T8). Para usar términos antiespecistas precisos, la dialéctica materialista histórica de los animales no humanos y los animales humanos involucra la identidad cuantitativa vuelta diferencia cualitativa y su interacción mutua.

El ser humano, en tanto animal, es un ser histórico social y natural, absoluta y cualitativamente distinto en su especiación a otras especies animales, debido a que:

- I. Realiza un trabajo social complejo y consciente con sus manos con dedos oponibles y cuerpo, su cerebro funcional e instrumentos creados por su misma especie.
- II. Desarrolla las fuerzas productivas en su metabolismo laboral con la naturaleza a niveles inusitados en comparación con otras especies terráneas.
- III. Produce y reproduce sus condiciones de vida más allá de lo necesario, con innumerables excedentes y maravillas productivas.
- IV. Trabaja la tierra, el globo en su totalidad, como ser nómada y sedentario, fabrica instrumentos e infraestructuras, artefactos y armas complejas que transforman radicalmente su existencia genérica y la de su entorno medioambiental terráneo y cósmico.
- V. Crea artes, ciencias y tecnologías, filosofía, religiones y culturas altamente complejas, innovadoras y, a veces, riesgosas y destructivas, siendo hacedor de la historia social.
- VI. Con su desarrollo civilizatorio vital en medicina y economía, hábitat y bienestar, trabajo y vida social, pudo aumentar significativamente su esperanza de vida y prácticas culturales de bienestar y goce (estético y sexual), complejizar sus procesos adaptativos y prolongar sus ciclos biológicos de vida y vejez.
- VII. Desarrolló un sistema nervioso central y un cerebro evolucionado con un grado cognitivo de inteligencia, de intencionalidad conjunta y cooperativa con instituciones complejas (Tomasello, 2014; Chaparro-Arenas, 2019a), en la comprensión de los procesos de la naturaleza y la cultura.
- VIII. A través del desarrollo evolutivo de su boca, el sistema fonético y el cerebro con el neocórtex, adquirió un lenguaje simbólico (habla articulada, escritura y lógica formalizada) y un cerebro complejo, con una alta capacidad cognitiva y abstracción, motricidad corporal, plasticidad técnica y agencia.

En esta dialéctica de la discontinuidad, no yerran Marx y Engels en *El Capital* (IV Vols., 1863-1894), la *Dialéctica de la naturaleza* (1883) y el ensayo *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (1876), *La ideología alemana* (1844) y *La Sagrada Familia* (1844), los *Manuscritos filosófico-económicos* (1844), *Glosas marginales sobre Adolph Wagner* (1880), su obra completa de los MEGA, tampoco la de otros científicos al defender, no la tesis sublimada de una excepcionalidad humana y de una escala jerárquica antropocéntrica del ser (*Scale of Nature*)⁷, sino las diferencias cualitativas de la especie humana con el resto de los animales en su proceso histórico de evolución natural y cultural.

El ser humano, dentro de los mamíferos y el reino animal, es un animal complejo, una especie dominante posterior a la catástrofe natural de hace 65 millones de años (*mya*) que causó la extinción de los dinosaurios y los saurópsidos. El ser humano es un animal social que se separó relativamente del reino animal con una especiación histórica y curso evolutivo a un nivel cualitativo.

Aun cuando muchos animales tengan capacidades que los humanos carecen, el desarrollo contradictorio de las fuerzas productivas de la ciencia y la tecnología en cuestiones de la ingeniería genética (CRISPR), la medicina, la biología, la industria química y bélica, la industria de la exploración espacial (Munevar, 2023), la robótica, la computación e inteligencia artificial, siguen transformando la naturaleza móvil de la especie humana, su hipotética especiación futura transhumana (¿un nuevo salto evolutivo?) y de coevolución de otras especies, sus grupos y comunidades, los ecosistemas terráqueos.

Esto no implica que la opresión-explotación sea hecha por la especie humana, socialmente dividida en clases; antes bien es hecha por la clase dominante y el capital a nombre de la especie humana que usa la mayoría laboriosa de su propia especie para explotar y oprimir a otras y aparte de sí misma (véase Tesis X, T10; Stache, 2020). En una civilización socialista, el animal más evolucionado, el humano, aparte de reconocer su comunión con la naturaleza y los animales, buscará un bienestar animal cualitativo y

⁷ La teoría de la selección natural del maestro Darwin (Foster, 2000: 30-31) y la astrobiología (Falk, 2022), bases de las ciencias de especies, conjeturan que en el curso evolutivo convergente y aleatorio del pasado, presente y futuro, al menos otro grupo de mamíferos, del linaje de los grandes primates y de homínidos, de dinosaurios, reptiles o de animales extraterrestres con una anatomía funcional y constitución de carbono o silicio, en sus procesos adaptativos, metabólicos, cognitivos y tecnológicos, análogos al *homo sapiens*, podrían haber alcanzado a ser especies inteligentes avanzadas.

sostenibilidad ambiental, dejando atrás su explotación-opresión inmisericorde. Dicha diferencia cualitativa entre especies es condición de posibilidad de un mejor relacionamiento metabólico con el entorno comunitario en el que vive el *homo sapiens* que cohabita con otras especies del planeta.

Para evitar incurrir en unilateralidades, la línea divisoria absoluta y dualista, rechazada por Engels y Marx, y para proseguir con mi argumento, el ser humano es un ser histórico cuantitativamente distinto e idéntico a otros animales, debido a que:

- I. Tiene necesidades de respirar y comer, beber, copular, dormir, procrear y cuidar crías, defecar y expulsar gases, olores y sudores, etc.
- II. Es un mamífero vertebrado y animal terrestre bípedo que respira oxígeno con sus cinco sentidos, sistemas de órganos, manos y pies, rostro, piel y uñas.
- III. Es un animal cuya filogenética proviene de los homínidos y los grandes simios con una compatibilidad genética del 98% con el parentesco de los chimpancés.
- IV. A nivel físico, es un cuerpo animal vivo cuyo origen remoto es el polvo bioquímico de los astros y parte de la evolución de organismos multicelulares y moléculas de ADN en los océanos de la tierra.
- V. Posee un cerebro reptiliano-simiesco y redes neuronales con sintiencia corporal y movilidad animal.
- VI. Exterioriza conductas de estados mentales y somáticos, agencia de sobrevivencia, cognición primate y lenguaje adaptativo con inferencias no proposicionales, operaciones mentales proto-lógicas e intencionalidad en la resolución de problemas (Tomasello, 2014; Chaparro-Arenas, 2019a).
- VII. Vive en el gregarismo y exterioriza un sistema límbico de moralidad emocional mamífera y de los grandes primates, con inteligencia y lenguaje adaptado a la selección natural, los ciclos biológicos y la competencia con otros animales.
- VIII. Realiza un trabajo animal evolutivo y mamífero cooperativo, según las condiciones ambientales y la diversidad zoológica, es parte de la historia natural y actor como otros animales.

Darwin en *El origen de las especies* (1859), *El origen del hombre y la selección en relación al sexo* (1871), *La expresión de las emociones en el hombre y los animales* (1872),

al igual que otros biólogos y antropólogos, etólogos y psicólogos de las ciencias de especies, han hecho adelantos sobre el comportamiento animal y las continuidades fisiológicas de humanos con otros animales (de Waal, 2017). En la dialéctica de lo cualitativo y lo cuantitativo, el ser humano tiene similitudes que lo igualan a otros animales y lo hacen ser un *ser animal* como otras especies.

Los dos aspectos, la especificidad, la especiación y la continuidad, comprenden una visión integradora de la diferencia e identidad en la especie humana y de especies animales, de síntesis del materialismo natural evolutivo de la burguesía con el materialismo social dialéctico del proletariado (Charbonnat, 2010; Foster, 2000), el desarrollo científico de la humanidad, de las ciencias de especies, la modernidad tecnocientífica y sus clases sociales.

En esta controversia difiero de las visiones, marxistas o no, animalistas o no, científicas o no, incluidos el MLA, que para garantizar un alto nivel de protección animal, con la tesis de la similitud biológica de especies, validan cualquier argumento, fuerzan la evidencia empírica al equiparar a humanos – animales, desconociendo las diferencias absolutas existentes entre ambos seres. En las visiones hegemónicas (Kalof, 2017) de los *Animal Studies*, los *Critical Animal Studies*, la ecología política y los estudios ambientales, la filosofía contemporánea de los animales y el ambiente, a menudo las refutaciones a Marx y Engels están en negar esta realidad material, tildándolos de modo injusto de antropocéntricos y narcisistas, con sesgos de especie cual dualistas metafísicos y carentes de empatía moral, haciendo una inferencia lógica errada entre las diferencias cualitativas de ambas especies y su equiparación con subvaloración (Foster & Clark, 2018; Maurizi, 2021, Stache, 2019). Implícitamente, las tesis MLA y sus nodos afines (Stache, 2019, 2021) sostienen que a veces Marx y Engels subliman o exageran las diferencias entre animales y humanos, asumiendo en cambio el gradualismo como modo de resolver un escollo de la controversia.

Los materialistas históricos pueden diferir y, a la vez, comprender la antropomorfización con fines artísticos y morales, la novela *Animal Farm* (1945) de George Orwell, *El cuento de Ferdinando* (1936) de Munro Leaf, es decir, la figuración como modo de resolver las contradicciones, el conflicto del hombre con la naturaleza y consigo mismo (Charbonnat, 2010: 566-575; Maurizi, 2021). Mi punto es que, para defender la liberación de los oprimidos y el mejoramiento de sus condiciones de vida no se necesita argumentos de igualdad socio natural y de continuidad, simetrías perfectas y gradualidades fuertes.

La Tesis XV (T15) y XI (T11) reconoce que los animales son objetos, no sujetos de la liberación, en esto difieren en calidad, en diferencia de especie. Los animales no humanos no son agentes análogos a la clase trabajadora sino pacientes de la historia macrosocial, aunque sí son actores de la historia natural, agentes naturales y gregarios microsociales que expresan resistencia de supervivencia ante la explotación del capital (Wadivel, 2024). Los animales *no son* parte de la clase obrera y no son productores de valor ni de plusvalía, pues no trabajan en sentido humano y difieren en calidad en eso (Stache, 2019b), solo trabajan en sentido natural, al realizar cierto metabolismo con su medio natural para su reproducción y ser apropiados de modo gratuito por el capital⁸. No obstante, en aras de la liberación animal, en momentos el MLA sostiene la tesis de la gradualidad cuantitativa, fenomenológica y evolucionista, incluso sociohistórica, una “historia común” de seres oprimidos sintientes, de cuerpos atormentados (Tesis XVII, T17), según una concepción frankfurtiana, ralentizando el proceso y confundiendo este proceso dialéctico real.

Los animales, ni los más inteligentes de grandes primates: chimpancés, bonobos, orangutanes, y los mamíferos, ballenas, elefantes, delfines y pulpos, cerdos, caballos y perros, etc., son sujetos de la historia social y su liberación. Estos son actores complejos de su historia natural y objetos de la liberación (Tesis XV, T15) por la clase revolucionaria. Actualmente son objetos de opresión-explotación por la clase capitalista y sus sirvientes asalariados. Que los animales sean objetos de liberación no les quita la calidad de ser especies complejas en sus acciones.

Desde el punto de vista metodológico, la tesis de la continuidad del MLA es un modo incorrecto de resolver las contradicciones sociales, apelando a estos ajustes teóricos, pero en su dinámica aspiracional desalienante, de reconocimiento práctico, sí es verdadera. En este espíritu común, para

⁸ En una concesión gradualista y prevención a la objeción de los CAS/ECA y los estudios etológicos de que Marx y Engels son negacionistas del trabajo en los animales, el MLA y su cuestionario de preguntas frecuentes y respuestas (FAQ), aduce de modo correcto que: “El trabajo como transformación de la naturaleza externa para producir cosas útiles que sirvan para satisfacer necesidades no es una característica exclusiva del ser humano” (Bündnis Marxismus & Tierbefreiung, 2024). No obstante, MLA no percibe el salto de calidad y diferencia cualitativa, entre otras, entre la producción laboral y uso metabólico del tipo de herramientas rudimentarias vs las sofisticadas entre algunos animales no humanos (macacos, chimpancés y bonobos, pulpos, cuervos, cacatúas, etc.) y la tecnología de los animales humanos (piedras talladas, monolitos, cuchillos, arcos, flechas, lanzas, martillos, abrigo, pinturas rupestres, botes, etc.) desde el paleolítico mismo.

controvertir el idealismo burgués del capital que en la filosofía y la cultura absolutiza la distinción ideológica entre especies de modo artificioso y del capital alienante que realmente desvaloriza las cualidades y necesidades de trabajadores y animales en las cadenas mercantiles, cierro filas con algunas dosis saludables graduales y comunales del MLA:

Por lo tanto, la contradicción entre la sociedad, por una parte, y los animales y la naturaleza, por otra, no se desarrolla simplemente en las mentes de las personas: el capitalismo como forma históricamente específica de organizar el trabajo social produce esta contradicción constantemente: dentro del proceso capitalista de producción, los animales y la naturaleza se convierten literalmente en un mero recurso [materia prima] para explotar (Tesis VII, T7; corchete propio).

Mientras no se supere el antagonismo de clase, la alienación de los trabajadores de su producto de trabajo, de ellos mismos, del proceso social de producción y de la naturaleza [misma, animal interna, humana externa y natural circundante] también persistirá...En la industria animal, esa alienación debe ser extrema para que los trabajadores asalariados puedan dañar criaturas capaces de sufrir en el proceso de producción [o ejecución involuntaria], procesarlas industrialmente, es decir, matarlas. Dentro de la explotación capitalista de los animales, nosotros perdemos la conciencia de que tenemos una esencial comunidad con los animales: que nosotros, también, poseemos un cuerpo atormentado, y que finalmente ser un humano significa también ser un animal (Tesis XVII, T17; corchete propio).

302

6. Ética marxista, clases sociales y cuestión animal

Los valores exteriorizados de la “resistencia”, la “empatía”, el “valor de la indignación” y “el impulso de solidaridad” (Tesis I, T1, Tesis XVI, T16, Tesis XVIII, T18) del movimiento obrero y socialista, se tornan aclasistas ya que:

La misma indignación que experimentamos frente a la brutalidad del capitalismo que nos lleva a un análisis marxista de la sociedad y a la resistencia es la misma que experimentan los liberacionistas animales frente al sufrimiento de los animales (Tesis XVIII, T18).

Esta experiencia fenomenológica y moralidad convergente de dos actores sin distinción de clase, esta potencia común de indignación, se debe a que ambos reaccionan a un mismo adversario, “el enemigo de los animales –el Capital– es también el enemigo de los humanos” (T18).

De nuevo, discrepo que un movimiento proletario y uno no proletario tengan una moralidad e indignación común por la convergencia de intereses de tener un enemigo ya que la situacionalidad clasista permea en los miembros heterogéneos de los movimientos sociales. Para la ética marxista, la relatividad de la moral y sus valores expresan un condicionamiento vital de su razón

práctica, relacional conflictivo e histórico de las clases sociales y sus normatividades, sus grupos y sujetos individuos, no un humanismo comunitario. En cuanto a pulsiones, aspectos negativos de misantropía, anti humanismo y alienación, los positivos de indignación, empatía y solidaridad, no son ni tienen por qué ser los mismos en animalistas y ecologistas que en obreros y socialistas. Ante los refugiados e inmigrantes, el trabajo esclavo, la tortura y los presos políticos, las guerras imperialistas, la persecución y el asesinato de líderes sociales, la pobreza y el desempleo, el hambre y la trata de personas, no hay una misma moralidad y prioridades en las agendas de ambos movimientos, sus miembros diversos y sus vanguardias heterogéneas.

El movimiento animalista es un movimiento heterogéneo y policlasista de clases medias, altas y bajas, del norte y sur global, con una moral progresiva de no daño que defienden a los animales en la civilización existente. El animalismo, en su mayoría diversa, no persigue una sociedad post-capitalista, aunque haya notables sectores radicales y minorías diversas anticapitalistas.

El movimiento obrero es un movimiento heterogéneo de clase con fracciones asalariadas bajas, medias y altas, del norte y sur global, que expresa una moralidad progresiva en defensa de sus intereses sociales en la civilización existente, aunque esté a merced del influjo ideológico de la clase dominante debido al rol de burocracias gremiales y políticas reformistas. La clase obrera mundial, orientada por corrientes socialistas revolucionarias y de otro tipo, ha participado en acciones de resistencia, en ocasiones, ha dirigido revoluciones desde el siglo XIX al XXI. Los más recientes, la Primavera Árabe y los estallidos sociales en LATAM tales como el Argentinazo y el Caracazo, la guerra del agua boliviana, la revolución ciudadana en Ecuador, la rebelión chilena y colombiana (Chaparro-Arenas, 2023), etcétera.

Discrepo de las visiones negacionistas de Allen Wood (1984), de vertientes economicistas y estructuralistas que sostienen que los marxistas y los fundadores clásicos del materialismo histórico carecen de una moralidad en sí y de una ética normativa con criterios de corrección e incorrección de las acciones y principios. Por el contrario, en términos de ética aplicada y de filosofía moral, me sitúo del lado de Engels y Marx, Luxemburgo y Kautsky (2014), de Lenin y de Trotsky (1973) en el escrito *Su moral y la nuestra* (1939). En consecuencia, con MLA (Tesis XVI, T16) y la teoría crítica frankfurtiana, sobre la moral revolucionaria y la ética marxista.

La diferencia estriba cuando aseveran (Tesis XV, T15) que del análisis de la economía política del capital no se desprende con *necesidad histórica o lógica* la liberación proletaria, mucho menos la de otros oprimidos como los animales. Se trata de la política y la economía, de la agencia histórica y el terreno de la moralidad revolucionaria, no un determinismo, algo parcialmente acertado.

La metodología del materialismo histórico no es el moralismo humanista, como lo fue la tradición utópica, ni una variante de corte animal y ecológica, del posthumanismo. Esto no excluye la existencia y desarrollo de una moralidad proletaria construida históricamente en el análisis científico del capital y la lucha sociopolítica por la liberación del trabajo, cuyo proceso es contingente, no una necesidad histórica, pero sí una necesidad interna en la que lo contingente se torne necesario. La moralidad revolucionaria del trabajo explotado choca con la moralidad reaccionaria del gran capital, se hace real, corpórea, somática, histórica.

Considero errada la distinción “metódica” sobre la cuestión de la necesidad, entre el materialismo histórico, en tanto crítica de la economía política del capital y, por el otro, el marxismo, como praxis política (Karathanassis, 2017), entre ciencia y ética. El socialismo marxista es un movimiento *abierto* para la comprensión científica y transformación agencial del modo de producción existente y la realidad material de la tierra y el cosmos. Una herramienta que visualiza los medios posibles en que la clase obrera puede hacerse del poder y formar una sociedad post-capitalista en que pueda avanzar en la autocomprensión y transformación de lo real. Ergo, es militante. El materialismo histórico dialéctico no es entonces un mero paradigma de las ciencias de lo real ni una moralidad agencial de una clase en sí y para sí.

La lucha contra la civilización capitalista y por una transición socialista que edifique una sociedad democrática, supone entonces una moralidad y un progreso moral humano, una ética en cuanto tal, sobre el daño sistémico del capital a animales y el ambiente, una ética interespecies de todo lo real y política agencial, informada de las ciencias de especies. Como diría el proverbio latino apropiado por Marx, con perdón de los posthumanistas: nada humano nos es ajeno (*Nihil humani a me alienum puto*) (Marx, 1956).

7. Agroindustria y fuerzas destructivas: expropiación y planificación obrera

En su trabajo de tesis, MLA parece adherir al abolicionismo animal y el veganismo respecto al rechazo del uso industrial de los animales por razones

socioeconómicas, medioambientales, sanitarias y morales, compartidas por tendencias *ultra* del movimiento animalista, ahora justificadas con una retórica socialista radical: En primer lugar, la etapa actual del desarrollo de las fuerzas productivas no sólo hace posible tal liberación, sino que también es necesaria (Introducción).

En esencia, el programa del MLA no está por la socialización de la agroindustria y la producción animal. En cambio, propugna por su desmantelamiento y reconversión bajo una economía planificada que no implique la explotación animal y humana, cuyas condiciones productivas de liberación, dice el MLA ecosocialista, ya son efectivamente posibles y realizables:

[C]ualquiera que piense en ignorar la producción de carne o incluso en convertirla en una empresa socialista se sienta en esa imagen ingenua [*naïve*] y romántica de la producción industrial de alimentos que los grupos de presión [lobbies] del capital promueven. La conversión de la industria alimentaria y de la carne en una industria ecológicamente sostenible, vegana y planificada socialmente, en cambio, sería una demanda socialista oportuna (Tesis XIV, T14; corchete propio).

Una mirada al balance de CO₂ de la industria de la carne o el desgaste sin sentido de los recursos naturales también muestra que hay una necesidad urgente de formular una posición marxista sobre la interacción social con los animales. La contradicción entre el capitalismo y la naturaleza ha alcanzado hoy un nivel que amenaza la existencia continuada de la especie humana, a la cual la producción ganadera industrial juega una contribución significativa. Objetivamente, la explotación de los animales de hoy no solo es innecesaria, sino irracional y contraprogresiva (Tesis XIV, T13).

Además, los marxistas necesitan reconocer que, debido a sus efectos sociales y ecológicos perjudiciales, la extensión actual de la producción animal es objetivamente irracional y obstruye el progreso social (Tesis XIII, T13).

Dada la complejidad, los cambios de la lucha de clases, el desarrollo tecnocientífico e infraestructuras contemporáneas, en este diálogo comunico dudas razonables y refutaciones al proceso de transición. MLA tiene el mérito de plantear el problema y postular un programa. A continuación, realizo hipótesis falibles sobre la lucha del proletariado por el poder político y la transición socialista, la expropiación del capital y planificación obrera de los bienes comunes.

En primer lugar, las tareas inmediatas de la clase trabajadora en revoluciones venideras, luego de la insurrección victoriosa, serán la nacionalización de la industria existente, incluida la cárnica. En Argentina, durante la crisis económica del 2000 y la situación revolucionaria que produjo la huida del presidente De la Rúa, los trabajadores recuperaron las fábricas, un caso

es *Frigocarne Sin Patrón* como cooperativa de gestión obrera (Chacho, 2016). Un escenario macro de una república obrera tendría análoga socialización de la industria animal existente, especialmente en países productores de carne.

La socialización de los medios de producción por el estado obrero no implica de entrada la abolición de la producción animal pero será un primer paso para la lucha contra su opresión y su liberación. Me refiero tanto a estándares altos de bienestar, condiciones sanitarias y minimización del sufrimiento animal como a una mitigación radical del cambio climático antropogénico con la prioridad de la transición energética. La realidad alemana e imperialista del Norte global no se puede extrapolar al mundo semicolonial y el Sur global, aunque sí lo anticipa, según la teoría del desarrollo desigual y combinado de Trotsky y de Marx.

Así como anarquistas critican a marxistas de reformar el estado y no de abolirlo, no es extraño que animalistas radicales de variadas vertientes increpen a marxistas de buscar el bienestar animal y preservar la gran industria, sin plantear la abolición y alienación que padecen humanos y animales. Ante la objeción, los materialistas históricos reconocen el carácter transitorio de la *liberación integral* del proletariado y los oprimidos de la especie humana y de otras especies. El Estado de dictadura del proletariado implica reformas duales de bienestar y abolitivas tanto en una economía planificada como en los regímenes capitalistas. Bajo una perspectiva de poder obrero, lo que se persigue es que el orden internacional de estados se *extinga*, se desarrollen las contradicciones y fuerzas productivas para que la opresión-explotación animal, de grupos oprimidos humanos y depredación de la naturaleza, cesen, se minimicen en sentido cuantitativo y cualitativo.

En segundo lugar, no considero que la industria cárnica y la agroindustria obedezcan exclusivamente a la sed de ganancias en demérito del sufrimiento animal, la naturaleza y los trabajadores (Tesis I, T1). Que el capital induzca a los consumidores, cual vampiro, a una falsa necesidad, a una alienación (Tesis XVII, T17) y la hegemonía cultural burguesa de la carne (Fitzgerald & Taylor, 2014; Stache & Bernhold, 2021), según un esquema gramsciano. Dice MLA: Los ejecutivos de la industria cárnica, el corazón del complejo de explotación animal, ganan miles de millones con la matanza de animales (Tesis I, T1).

En una perspectiva más compleja, de síntesis de múltiples determinaciones, las mercancías de origen animal y la producción animal guardan una relación con el metabolismo y alimentación de una dieta estándar omnívora arraigada en

la salud humana en varias sociedades históricas y geografías, no solo con la hominización sino con el desarrollo humano mismo y, específicamente, en la oferta disponible en los mercados de consumo obrero. Según el MLA, persiste una necesidad cultural e ideologías especistas que reproducen las masas en su consumo. En la ecuación de la pervivencia, considero, habría que involucrar también las fuentes objetivas de empleo y de subsistencia, formal e informal, legal e ilegal, en América Latina y el mundo semicolonial: las comunidades pesqueras y cazadoras, los mercados populares de productos cárnicos, domésticos y silvestres, la ganadería y granjas de sectores campesinos, etcétera.

Aunque los animales no escapen al proceso de acumulación, no se trata de un artificio cultural consumista y antiecológico, marketing publicitario y *only business*, sino también de las necesidades materiales anteriores. La cuestión es más compleja que plantear gustos triviales, sed de lucro y de plusvalor, ideología especista; antes bien, están interconectadas las condiciones de vida social en el sur y norte global, con geografías humanas y evolución dietaria. Para el MLA, la pervivencia de la industria animal del capital se debe a la conservación de la valorización del valor por el capital y a las fuerzas destructivas desatadas por el modo de producción existente; a su vez, el desarrollo productivo permite una producción alimentaria veg(etari)ana socializada:

Es bien sabido que la utilización y el consumo de animales juega un papel importante en la historia de la civilización humana. Esto, sin embargo, no garantiza su continuación hasta el día de hoy: las fuerzas productivas de hoy no solo permiten la simpatía por el sufrimiento de los animales, sino que también hacen posible y necesario reestructurar las relaciones de producción en consecuencia (Tesis XIV, T14).

Considero exagerado y sesgado aducir que la industria cárnica y ganadería sean las causantes centrales y significativas del cambio climático antropogénico, respecto al resto de industrias energéticas, de infraestructura, de materiales y sus cuotas de sufrimiento animal (Tesis XIII, T13). Puntualmente, una arista de la controversia sociocientífica (Sismondo, 2010; Pinch y Leuenberger, 2006; Stewart, 2020) radica en la cuantificación estadística en torno a qué tipo de sector industrial es el que porcentualmente emite más gases de efecto invernadero y contamina el planeta. En ello, la contribución significativa de la producción ganadera industrial a la crisis climático (Tesis XIV, T13).

La misma está expresada, entre otras, en el reporte *Emissions Impossible: How Big Meat and Dairy are heating up the planet* (Changing Markets Foundation &

Institute for Agricultural and Trade Policy, 2022) sobre cinco corporaciones cárnicas y lácteas comparadas con tres corporaciones fósiles: Exxon, Shell y British Petroleum. El estudio comparativo es usado y apropiado por la retórica de las organizaciones a favor de los animales para parcializar el impacto ambiental de la ganadería y la piscicultura más no la emisión causal y destructiva del sector agroindustrial del capital como un todo juntos a otros sectores emisores.

Para cuestionar la agricultura del capital en su totalidad y sus escenarios remotos de reforma, una industria vegana, sin contar la producción de granos y vegetales, en una hipotética masificación productiva, en el marco de una economía de mercado, no solucionaría *per se* el hambre mundial y la liberación humana, al destinar granos y el agua para el consumo humano y disminuir la huella ecológica (Rey, 2018). Por ejemplo, la agricultura de soja y los monocultivos en países como Brasil (Marques, 2020), claves para la transferencia de valores al capital extranjero y nacional, generan deforestación, destrucción de hábitats, con efectos nocivos para la naturaleza y los hábitats de los animales dentro de una economía de mercado, al usarse principalmente para la alimentación del ganado y destruir el territorio de varias especies de animales y plantas. Una economía vegana *per se* dentro de los marcos de la sociedad capitalista no resuelve el hambre en el capitalismo y el uso sostenible de los bienes naturales, ya que es una cuestión de distribución desigual de la riqueza social y de sostenibilidad no sólo de sobreproducción de mercancías. La lucha animalista contra la industria cárnica no es una lucha anticapitalista entre el capital y el trabajo sino una lucha democrática dentro de la lucha de clases.

308

En tercer lugar, es altamente probable que, por la crisis climática y la destrucción ambiental, la clase obrera y los gobiernos deban hacer en los próximos decenios un plan de emergencia y acelerado de reestructuración, reconversión y relocalización democrática y centralmente planificada. Dada la crisis civilizatoria y sus ritmos móviles, que haya que emplearse una economía que atienda las necesidades de la clase obrera y la población humana pero también de los animales y la sostenibilidad ambiental. En esta civilización destructiva, es paradójico, ya hay incubaciones progresivas del nuevo modo de producción: industria de energías renovables e industria alimentaria sin uso de animales, tracción mecanizada, materiales sintéticos, etcétera.

El estado con democracia obrera y las economías planificadas garantizarán la solución a las cuestiones civilizatorias más acuciantes del hambre y la carestía,

el derroche, la pobreza y el desempleo. Se promoverán dietas alimenticias sanas y variadas ante las enfermedades con un debate de controversias sociocientíficas (Sismondo, 2010; Pinch y Leuenberger, 2006; Stewart, 2020) entre asociaciones médicas, científicos naturales y sociales de las especies acerca de la Canasta Básica Alimentaria, con nutriólogos y especialistas que apoyen o rechacen la dieta omnívora y las obtenciones de la vitamina B12. Esto precisará de estudios objetivos y garantías democráticas (Durant, 2011) para la expresión informada de experticias de animalistas y activistas, científicos y ciudadanos. Con el mejoramiento público de la educación, la ciencia y la tecnología, la sanidad y la seguridad social, a través de condiciones laborales dignas en una economía social planificada, se elevará el nivel cultural de públicos y su subjetividad, con mejores niveles de sensibilidad por los animales y la naturaleza.

La clase obrera en el poder empezará a liberarse *gradualmente* ella misma, hacia una civilización mundial sin clases y metabólica sostenible. Asimismo, empezará a resolver las opresiones sociales en lo atinente a la pobreza y la salud, la seguridad, la alimentación y la cultura. La revolución permanente no se detendrá, según los ritmos históricos de la transición, tomará en cuenta la vida de los animales y las condiciones ambientales, mejorando su bienestar, minimizando su sufrimiento y, donde sea posible, abolir su opresión y explotación industrial en el largo plazo con tiempos desiguales y combinados, según el consenso social y la pluralidad cultural de los pueblos del sur y del norte global y local.

309

Lo anterior no implica que el futuro civilizatorio tenga un *telos* mecanicista y meliorismo ingenuo de una suerte de necesidad histórica de progreso hacia una sociedad vegana global, ni de una abolición exprés de la industria cárnica, ¡no! Tales ensoñaciones alienadas y prefigurativas muestran los privilegios de facciones minoritarias de la clase media y alta, tanto del norte como del sur global. La clase obrera, sus franjas más explotadas y periféricas, tienen poca capacidad adquisitiva, no eligen su dieta y consumo suntuario, muchas de sus franjas padecen subconsumo y afecciones de salud. En ellos reina el déficit de tiempo y de cultura, de habilidades y de acceso a una sanidad y educación de calidad.

Estas cuestiones históricas de barreras objetivas y subjetivas que determinan la cultura cárnica del proletariado y las mayorías populares de las sociedades humanas no son consideradas por los moralismos animalistas. A esto se agrega el privilegio colonial de públicos veg(etari)anos en los países

desarrollados y periféricos; de igual modo, el privilegio pequeñoburgués y ensoñaciones decoloniales de los “veganismos populares” en el sur global con mercados locales autogestivos y del pequeño capital emprendedor cual formas de vida contraculturales (Chaparro-Arenas, 2023, p. 130, nota 6). En estos reina lo individualista y la endogamia comunitaria, la impaciencia de querer realizar una conversión dietaria y productiva de las mayorías, con proyectos utópicos capitalistas de liberación humana y animal, incluso, de proyectos socialistas utópicos de una economía planificada sin uso de animales y ecológica. La crítica a la modernidad capitalista por parte de la filosofía y las ciencias, junto a los descubrimientos de las ciencias de lo social y el materialismo histórico sobre los riesgos de colapsos históricos y el proceso existente de avanzada de la barbarie, son antídotos y barreras objetivas a proyectos de liberación (Chaparro-Arenas, 2024b).

MLA y Christin Bernhold expresan con acierto y agudeza en una entrevista con Maciej Zurowski para el periódico británico *Weekly Worker*, lo siguiente: “El hecho de que haya tantas personas para las que no es posible ser vegano o vegetariano solo confirma que esto es, de hecho tiene que ser, un proyecto de economía política” (Zurowski, 2014). Aun así, la diferencia persiste pues, para el MLA, es preciso una política pública de dismantelar en el corto plazo la industria de explotación animal mientras que otros socialistas consideran que el poder obrero debe socializar la industria animal existente y en el largo plazo, reconvertirla. Se trata de dos estrategias de plazos opuestos y metodologías de la revolución permanente y su metabolismo.

En lo que convergen ambas estrategias liberadoras es en la necesidad y centralidad de una actualización del programa de transición anticapitalista (Welmowicki & Sagra, 2015; Trotsky, 1977) y la importancia de demandas de clase, de salubridad y sostenibilidad, ante la industria alimentaria, la salud pública y la explotación animal, íntimamente ligadas a las condiciones de vida e intereses de la clase trabajadora mundial y las especies animales. En este sentido, MLA tiene razón al releer el *Qué hacer* sobre la agitación y propaganda en agendas de la lucha de clases contra los gobiernos y sus regímenes: “Lenin proporciona así un argumento de por qué la izquierda marxista debe desarrollar su propia posición socialista sobre la cuestión animal y, por tanto, sobre la industria cárnica como concentración de la explotación animal” (Hessen, 2022).

En cuarto lugar, sobre el desarrollo desigual y combinado de la revolución permanente y la transición a un metabolismo sin maltrato animal y con justicia

social, cito la reflexión dialéctica del trotskista español David Rey (2018, Corriente Marxista Internacional, MIT), útil al diálogo:

Ciertamente, el ser humano ya no es un esclavo impotente de la naturaleza. Durante decenas de miles de años se ha transformado físicamente, y también intelectualmente...No puede descartarse, por tanto que, en una sociedad comunista, libre de las ataduras materiales actuales y de la lucha por lo necesario, que caracterizan al capitalismo, el ser humano pueda adoptar una alimentación que no requiera la matanza de animales [actualmente hay entre 500 y 1.450 millones de seres humanos que se basan en tipos de dietas vegetarianas, 75 millones por libre elección, véase (Leahy et al., 2010)].

Hace 150 o 200 años no era posible el surgimiento del pensamiento vegano y antiespecista, cuando el medio único de transporte –o, al menos el predominante– era el animal de tiro (caballos, mulos, asnos, bueyes)...se precisaba, por lo tanto, una sociedad capitalista avanzada, como la que se desarrolló después de la 2ª Guerra Mundial, que hiciera superfluo o marginal el uso de animales vivos para estos menesteres, con un desarrollo industrial que estuviera en condiciones de producir y comercializar a gran escala los productos y alimentos veganos. Sólo el reflejo de esta nueva realidad en el pensamiento de hombres y mujeres podía desarrollar un nuevo tipo de moralidad (Rey, 2018; corchetes propios).

8. Liberación proletaria y de los oprimidos, estrategia antiimperialista de la revolución permanente

311

En las líneas proféticas de la Tesis XVIII (T18) se concluye con una reformulación socialista de la filosofía analítica de Peter Singer y el movimiento animalista que reza “La liberación animal es, también, la liberación de los humanos” (Singer, 1999: 25). Ahora bifurcada en la tesis XVIII en “La lucha de clases para la liberación de los animales es, en sí misma, la lucha por la liberación del proletariado” (Tierbefreiung et al., 2019: 176). Considero tal cambio problemático en su orden lógico-histórico al reformular el altruismo efectivo y utilitarismo singeriano.

[L]a liberación animal necesitará un altruismo mayor por parte de los seres humanos que cualquier otro movimiento de liberación. Los animales son incapaces de exigir su propia liberación, o de protestar mediante votaciones, manifestaciones o boicots contra su condición. Los seres humanos tienen el poder de continuar oprimiendo siempre a otras especies, o hasta que hagamos que este planeta se vuelva inhabitable para los seres vivos. ¿Continuará nuestra tiranía, confirmandose así que somos los tiranos egoístas...O nos alzaremos ante el desafío y probaremos nuestra capacidad de comportarnos con auténtico altruismo, poniendo fin a la cruel explotación de las especies en nuestro poder[?] (Singer, 1999: 298-299; corchete propio).

Ahora desde un materialismo histórico, MLA reformula con radicalidad:

Los trabajadores asalariados pueden defenderse de manera organizada, planificar huelgas y manifestaciones o pensar en una sociedad liberada. Sobre todo, a diferencia de los animales, pueden analizar las condiciones sociales que los hacen explotados y dominados, y derivar pasos concretos para organizar su propia liberación (...) la lucha contra el gobierno del capital y su expropiación son condiciones previas necesarias para permitir que las personas decidan colectivamente: ¡Liberaremos a los animales! (Tesis XV y Tesis XII, T15 y 12).

Haciendo una real inversión materialista y corrección teórica, enunciaría mejor: la liberación de la *clase* obrera por medio de la revolución socialista mundial es la condición *transicional* para la derrota del imperialismo y la liberación de *todos* los oprimidos (seres sintientes, humanos y no humanos, intra e interespecies) y la liberación humana *genérica* –el lumpenproletariado, la pequeña burguesía y la propia burguesía, toda la *especie*–, esto es, la liberación *animal*. La liberación de la clase trabajadora mundial es condición *sine qua non*, expansiva y recíproca de la *liberación universal* de las especies y el planeta del yugo del capital. En términos filosóficos, se trata de la actualización de la teoría materialista de la *revolución permanente* de León Trotsky, la estrategia del comunismo revolucionario en el tercer milenio (Trotsky, 1977).

En sentido leninista y de programa político, lo invierto y concretizo: la lucha de clases por la liberación del proletariado junto a su partido de vanguardia e Internacional para la derrota del imperialismo es la condición de *liberación integral* (Chaparro-Arenas, 2023: 138, nota 12) de todos los oprimidos, una auténtica liberación procesual universal, de la liberación proletaria como condición histórica de la liberación humana, animal y natural. Subvierto el orden histórico-lógico y subsumo entonces el equivalente “es” (=) de la tesis XVIII (T18) y el énfasis identitario de un oprimido como las mujeres, los negros, los pueblos, los animales, etcétera. Considero razonable la formulación de clase de la liberación del proletariado y los oprimidos, inclusive más allá de nuestra especie, pero no la formulación genérica de liberación animal y humana. Bajo esta reformulación materialista, la Tesis XIV (T14) pareciera incurrir en el policlasismo genérico y la liberación total. La Tesis XV (T15) termina así: “Una lucha intransigente por la abolición de esta relación debe incluir la lucha por la liberación de los animales y la naturaleza”.

Discrepo de la *Total Liberation*, es decir, la liberación humana, animal, ambiental (Best, 2014), que no parece ser el que reivindica de modo directo MLA. De hecho, estos se deslindan en la Tesis V (T5) al criticar a los autonomismos y anarquismos. La alusión es por las posibles conexiones del vocabulario de

‘solidaridad ante la vida’, la ‘compasión’ por el ‘sufrimiento social evitable’ y ‘cuerpos atormentados’, la ‘triple explotación’ y ‘triple liberación’, la ‘razón instrumental’, las ‘necesidades falsas’ y una ‘sociedad racional’ sin maltrato animal infernal y ‘reificación’, la ‘reconciliación’ de humanos-naturaleza y humanos-humanos. Dichas nociones críticas de los filósofos Theodor W. Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse, no provienen de las teorías interseccionales de liberación total sino de la tradición marxista misma (Luque González, 2022) con una situacionalidad europea y ecomarxista del MLA⁹ (Basisgruppe Tierrechte, 2017: 5).

Sobre el influjo indirecto de las ideologías de liberación total y autonomistas en MLA, si bien el capital explota a la naturaleza; la Tierra, la biosfera, el reino vegetal y entidades abióticas, no son un sujeto sintiente y explotado a ser liberado. No son un sujeto oprimido, humano o no humano. Esta antropomorfización dista de la visión materialista sobre la humanización de la naturaleza y la naturalización del humano. Con todo, el saber cuidador de los pueblos indígenas latinoamericanos y de otras latitudes del sur y del norte global, lo mismo el campesinado bajo, contrarrestan la razón y praxis imperialista de destrucción ambiental.

La Madre Tierra, expresión usada por Marx en *El capital*, a propósito del economista inglés de la Royal Society, William Petty, así como las nociones culturales de Ab-ayala, Pachamama, Gea y Gaia, etc., sirven para contemplar a este objeto y sus sujetos, el planeta como la fuente natural del valor de uso (Marx, 2004: 134). Tras la proeza espacial del Apolo 8 (1968), de divisar y fotografiar la Tierra desde la órbita de la Luna, crece esta conciencia social por el futuro civilizatorio en nuestro exoplaneta habitable y allende de este, de postergar la extinción humana con ayuda del desarrollo tecno científico y ético-político (Munevar, 2023). Según Marx, en una formación metabólica superior, la protección de la Tierra es una actividad ya no arrogante de propiedad privada del planeta sino de humanos usufructuarios (*boni pater familias*), de conservarla y transformar sus bienes, legarla y mejorarla a las presentes y futuras generaciones

⁹ Véase *El hombre unidimensional* (Marcuse, Cap. 9, 1964) y *El fin de la utopía* (Marcuse, 1968), *Dialéctica de la ilustración* (Horkheimer y Adorno, 1944/1947), *Problems of Moral Philosophy* (Adorno, 1967), *Minima Moralia: Reflexiones sobre la vida dañada* (Adorno, 1951), *Manuscritos filosófico-económicos* (Marx, tercer manuscrito, 1844). En entrevistas (Animal Liberation Currents, 2019; Zurowski, 2014), MLA reconoce su herencia de la escuela de Frankfurt. En escritos de la órbita del MLA, hay conexiones entre frankfurtianos y la cuestión de los animales y la naturaleza (Gerhardt, 2011; Witt-Stahl, 2010; Anónimo, 2010; Maurizi, 2010, 2021).

(Marx, Vol. III, 1992: 911). Este asunto marxiano clásico converge con la ética de los riesgos civilizatorios de la ciencia y técnica moderna y la responsabilidad ante las generaciones venideras del filósofo alemán de posguerra, Hans Jonas (Jonas, 1995; Morris, 2013).

La Tierra es un planeta condicionante de la vida interespecies, una morada humana (*oikos*) y de otras especies, a ser protegida sus ritmos metabólicos y termodinámicos del proceso destructivo del capital, *en función* de *nuestra* vida, del florecimiento humano, del desarrollo vital de otras especies sintientes y no sintientes, más no de *sí misma*. Después de todo, por miles de millones de años atrás no hubo vida compleja en el planeta. Es razonable referir una liberación de la biosfera y el planeta sí y solo sí esta se haya vinculada al porvenir humano y de otras especies en la trama de la vida, ante la fuerza destructora del capital. Nos referimos a recursos naturales u objetos de trabajo, del planeta, porque son un medio de producción para *nuestras vidas* en común. El humano, sus comunidades y especie genérica necesitan liberarse de las fuerzas ciegas de la naturaleza para hacerla una fuerza consciente para su bienestar y de otras especies.

El desarrollo de las fuerzas productivas, el uso racionalizado de la naturaleza por sociedades tecnológicas, el comprender y dominar las fuerzas naturales, trabajar la tierra y extraer sus frutos, no implican necesariamente un instrumentalismo, antiecologismo y productivismo, una falacia de pendiente resbaladiza. El ecosocialismo, fuente del MLA, confunde la tradición marxista con el estalinismo en el siglo XX, lo que MLA erróneamente denomina el “socialismo realmente existente” (Tierbefreiung et al., 2019: 157), en deuda de una aproximación al marco categorial científico de León Trotsky en *La revolución traicionada: ¿Qué es la Unión Soviética y hacia dónde va?* (1936). En las nociones de liberación total hay confusiones entre la sostenibilidad y la conservación, el culto de la naturaleza y el valor contemplativo de bosques, flora, selvas, ríos, mares y océanos, montañas, suelos, etc. Una veneración con enfoques idealistas de la filosofía ambiental de corte ecocéntrico, biocéntrico y neo romántico, ajenos al metabolismo del materialismo histórico y la filosofía marxista sobre las interrelaciones de la sociedad y la naturaleza.

El Marxismo Clásico, en algunos momentos sobrevalorado y sobre interpretado por la hermenéutica alemana de MLA y sus nodos intelectuales (Stache, 2019a, 2019b, 2020, 2023; Stache & Bernhold, 2021), así como el que funge de Marxismo Contemporáneo, ha expresado de modo errado una diada abstracta de naturaleza – hombre. Lo anterior es cierto, aunque hubiera análisis tempranos

de animales-humanos, el origen homínido del humano y su devenir sociolaboral, propios de las ciencias de especies del siglo XIX. Con todo, no hubo, en cuanto tal, reivindicaciones programáticas triádicas por las limitaciones históricas y apropiación plena de los desarrollos de las ciencias de especies. Las corrientes de la primera y la segunda generación actual del ecosocialismo (Löwy, 2011; Saito, 2023; Vega, 2019) y del arco amplio de la izquierda del norte y del sur global incurrir en este error ideológico de la diada. En un déficit de cualificación científica, los animales, a menudo, siguen siendo entes indiferenciados de la totalidad, como factor de producción, entidades indiferenciadas subsumidas en ecosistemas. MLA tiene el mérito de superar esta concepción y estar más cercano a los desarrollos triádicos y contemporáneos de las ciencias de especies.

Los animales no son miembros de la sociedad humana pero sí interactúan de manera liminal con ella, por la domesticación, cohabitan un territorio y son explotados-oprimidos en las modernas sociedades industriales. Los animales son miembros de la fauna con necesidades y agencia dentro del ecosistema. Somos una especie humana con más de 8 mil millones de habitantes y con cuatro clases sociales, se proyecta seamos más de 11 millones en florecimiento demográfico; se espera que tal crecimiento se ajuste a criterios de sostenibilidad y los límites planetarios. Existen entonces más de 8.7 o más millones de especies animales y vegetales con billones de poblaciones cohabitando la Tierra.

Mi punto es que no basta con referirse a la biodiversidad y la preocupación ético-política por los animales. La crítica del capital (*total critique*) (Sanbonmatsu, 2011: 4-12) implica atender la producción, distribución, comercialización y actividades reificadoras con los animales y la naturaleza. Con base en las ciencias de especies, la actualización de la teoría de la revolución materialista en permanencia implica que el programa de clase, los partidos políticos de trabajadores y los gobiernos transitorios del trabajo pasen de ser diádicos a triádicos en una totalidad histórica concreta. Es inaceptable la justificación conservadora, acientífica y naturalización de la reificación del capital a los animales como la de los obreros y la naturaleza. No basta con ser un *hombre que amaba a los perros* (Padura, 2014) y los felinos, al estilo de Trotsky y Lenin, referentes del siglo XX e hilos de continuidad para el XXI.

Aun así, para controvertir al MLA, en la lucha de clases, existe una jerarquización e interrelación de las opresiones en la era del imperialismo. El colonialismo (lib. nacional) de los pueblos oprimidos, el racismo (lib. negros), el machismo (lib. mujeres), la homofobia (lib. lgbti), el capacitismo (lib. personas

discapacitadas), la opresión generacional y el ageismo (lib. niñez, juventud y adultos mayores) y, relacionamente, el especismo (lib. animales) y el ecocidio (lib. ambiental).

En la relación entre explotación y opresión-dominación, difiero con postular dos o equis estructuras duales, ejemplo, el patriarcado et.al y el capitalismo. Esta comprensión es idealista al concebir sustancias separadas que tienden a minimizar o negar al sujeto obrero y absolutizar a otro. Las visiones interseccionales de los animalismos, a menudo, no comprenden el modo de producción capitalista y la sociedad burguesa. Lo interseccional es errado al no considerar la materialidad del capital y su influjo multimodal en las clases y las opresiones (rel. Tesis XV, T15). En contraste con los animalismos, tanto moderados como radicales, del norte y del sur global, el clasismo no es una opresión más. Lo que existe es un orden social civilizatorio basado en la explotación del trabajo asalariado, la naturaleza y los animales, en cuya sociedad están las opresiones y luchas recíprocas. Al respecto, concuerdo con MLA en que:

Se sigue, sin embargo, que las percepciones ideológicas [especistas] de los animales no son meras invenciones de la imaginación, sino que también son realmente verdaderas en la medida en que tienen una base material real. El pensamiento especista sobre los animales no es, por lo tanto, la base de la explotación animal, sino más bien su reflejo ideológico (Tesis IX, T9).

316

El marxismo revolucionario sostiene que las luchas centrales para derrocar al imperialismo y realizar la transición, además de la lucha obrera, son las luchas por la liberación nacional y las anticoloniales, con conflictos socioambientales. La cuestión agraria y las libertades democráticas de otras opresiones cumplen un rol crucial en las revoluciones y resistencias ante gobiernos, regímenes y estados. Una serie de tareas que se combinan en la revolución permanente (Welmowicki & Sagra, 2015). La lucha de clases significa la lucha multimodal entre el capital y el trabajo, los gobiernos heterogéneos burgueses y las masas. La disputa de la desigualdad y la pobreza y las cuestiones democráticas aunadas a la lucha entre países dominantes ante países oprimidos. El imperialismo determina en última instancia todas las luchas y opresiones. Los marxistas priorizan el movimiento obrero por la centralidad metabólica de la contradicción capital – trabajo, las luchas democráticas y de las opresiones son determinadas por la contradicción del capital y la naturaleza.

Pensando en Alemania, para refutar el programa propagandista radical de corte zoocéntrico y ultimatista obrero de MLA (Chaparro-Arenas, 2024a: 224-

225), estaría la prioridad y la urgencia de la xenofobia, los refugiados e inmigrantes. La cooperación y chantaje sionista de las clases dominantes alemanas con Israel en su invasión al pueblo palestino en la Franja de Gaza, Cisjordania y el mundo árabe, los planes de austeridad que Alemania y la Unión Europea imponen a la clase obrera nativa y naciones periféricas del este europeo y del mundo. En Argentina, los feminicidios y el aborto legal son la agenda, junto a los planes de ajuste y contrarreformas de gobiernos de ultraderecha de Macri, Milei y el FMI.

Estas cuestiones son más acuciantes. Antes que la opresión-explotación animal, que utilitariamente causa mayor daño porcentual a billones de especies animales que a la especie humana, estarían la contaminación agroindustrial, la industria automotriz y armamentística. Por supuesto, según la situacionalidad, la explotación animal puede tener una mayor centralidad, con las movilizaciones argentinas ante el Acuerdo porcino con China y la pandemia del COVID-19, esta última situación sanitaria de crisis que determinó la lucha de clases en una coyuntura de dos años. Tendencialmente, la dinámica de la crisis capitalista pondrá en la agenda de las clases sociales, cada día más, el vector ambiental y animal. Por ello es correcto cuando MLA sostiene que: “En primer lugar, la izquierda marxista debería hacer de todas las contradicciones del capitalismo el tema de su agitación y práctica política”, incluida la explotación animal y sus catástrofes (Hessen, 2022). Ahora bien, para polemizar con la sectorialidad animal del MLA, no depende tanto de los deseos subjetivos establecer la relevancia de ciertas luchas sino de la lucha objetiva real entre clases sociales según la máxima del “análisis concreto de la situación concreta” (Tesis XVI, T16) y la correlación de fuerzas de las clases que pone en la agenda política de la palestra publica ciertas luchas sobre otras.

Polemizando con las nociones de gobiernos burgueses progresistas y alianzas de Frente Popular, de una supuesta etapa democrática del capitalismo y la revolución, propias de corrientes estalinistas y centristas, que no haya liberación *efectiva* de mujeres, negros e indígenas, lgbtis, animales, proletarios, cuidado del ambiente y especies vegetales, *dentro* del capitalismo y sólo pueda darse y profundizarse en el socialismo mundial, no implica que no haya que luchar *aquí, ahora y mañana* por reformas de la clase trabajadora y sus aliados. Durante la *transición* del capitalismo al comunismo proseguirá la lucha de clases y la *lucha permanente* contra toda forma de explotación-opresión, incluido el especismo del capital. Esto sí es una *real politik*, la resolución práctica de la

dicotomía de reformas y revolución, táctica y estrategia, programa y transición, divergente con MLA.

9. A modo de conclusión

Para concluir este diálogo, la dictadura del proletariado, concepto estratégico de Marx y Engels, está ausente en las tesis MLA, al igual que la noción marxiana del partido revolucionario de trabajadores y una asociación internacional de la clase obrera. Esto es debido a la posible pervivencia autonomista y prevenciones tras el lastre de la deformación estalinista de la noción de partido (SED-DKP) y la lejanía del movimiento social obrero, la posible herencia frankfurtiana así como el acercamiento de MLA, al menos, de algunos de sus miembros y ex miembros, al partido reformista de tendencias *Die Linke*. En contraste, la dictadura del proletariado implica un periodo de sociedades de transición y formaciones previas partidarias centralizadas de clase para la conquista insurreccional del poder, una federación mundial de Estados proletarios.

Replicando algunas concepciones unilaterales de activistas radicales de los animales y el ambiente, no se puede liberar a los trabajadores y los oprimidos interespecies, destruyendo y aboliendo el estado y las industrias, al día siguiente de la revolución. Tal es una concepción utópica y hasta premoderna que preserva cierto escepticismo hacia las tecnociencias y la política. El gradualismo dialéctico y transitoriedad anticapitalista que defendí en el diálogo es determinado por la *lucha y desarrollo procesual* de las clases sociales y las fuerzas productivas implican el cese de la explotación-opresión capitalista del hombre por el hombre, del hombre a los animales y de los humanos a la naturaleza. Un proceso histórico, desigual y combinado, no inmediateista ni ultimataista (maximalismos), saltándose las etapas, leyes y procesos móviles y aleatorios del desarrollo de la historia humana.

Un par de condicionales vienen muy al caso. Si la clase dominada del trabajo y sus aliados populares logran derrotar al Imperialismo, entendida por Lenin como la época superior y última del capitalismo, con el capital financiero y la pugacidad de los estados. Si la especie humana no sucumbe al proceso en curso de barbarie y un contingente colapso civilizatorio regresivo (Chaparro-Arenas, 2024b), a la degradación material y espiritual de la clase trabajadora, el género humano y otras especies. A su vez, si en el futuro civilizatoria se logra sortear la extinción prematura de la especie humana y parte de la vida compleja (relación Tesis XIV, T14, párrafo 2 y 4). En síntesis, si se superan los antagonismos

de clases y se gestiona mejor la contradicción real e inevitable con el medio natural terráqueo y cósmico. Entonces, concomitantemente, habrá mejores condiciones para que el ser humano cese de ser alienado con sus congéneres y consigo mismo, liberándose y liberándolos. Me refiero a la relacionalidad con otras especies animales y la naturaleza terráquea y cósmica que posibilita *nuestra* existencia vital (relación Tesis XVII, T17).

Cien años después del fallecimiento de Lenin, realizando una actualización teórica y programática de la revolución permanente de Marx, Lenin y Trotsky, a la altura de la crisis civilizatoria del capital y las potencialidades de la modernidad, se necesita más que nunca una nueva onda expansiva de una revolución socialista de octubre y global. Para cambiar *todo* lo que pueda ser cambiado y para la liberación *posible* de todas las criaturas del planeta y el mundo de la vida (Wilde, 2000; Marx, 2019; Chaparro-Arenas, 2023: 139), tanto de la clase trabajadora mundial como de los oprimidos humanos intraespecie e interespecies, nuestros hermanos animales.

Bibliografía

- Animal Liberation Currents. (2019). *The Marxist Turn in Animal Liberation? Interview with Daniel Werding, Christin Bernhold and David Müller*. <https://animalliberationcurrents.com/the-marxist-turn-in-animal-liberation/>
- Anónimo. (2010). *Das Mensch-Tier-Verhältnis in der kritischen Theorie Adornos und Horkheimers [La relación humano-animal en la teoría crítica de Horkheimer y Adorno]*. Tierrechtsaktion-Nord.
- Basisgruppe Tierrechte (BAT). (2017). "Im Kapitalismus werden die Produktivkräfte zu Destruktivkräften". Das Bündnis "Marxismus und Tierbefreiung" im Interview ["En el capitalismo las fuerzas productivas se convierten en fuerzas destructivas". La alianza "Marxismo y Liberación Animal" en una entrevista]. *Tierbefreiung*, 95, 36–38.
- Bensaïd, D. (1988). The Meaning of May '68. *Socialist Outlook*, 7.
- Best, S. (2014). The Politics of Total Liberation: Revolution for the 21st Century. In 2014. Palgrave Macmillan.
- Bündnis Marxismus & Tierbefreiung. (2024, July 11). *Tiere arbeiten nicht*, Einmal für alle! (FAQ), <https://mutb.org/publications/tiere-arbeiten-nicht/>

- Cavalieri, P. (2016). *Philosophy and the Politics of Animal Liberation*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-52120-0>
- Chacho, E. (2016). *Frigocarne: la historia de los obreros sin patrón de Cañuelas*. La Izquierda Diario. <https://www.laizquierdadiario.com/Frigocarne-la-historia-de-los-obreros-sin-patron-de-Canuelas>
- Changing Markets Foundation, & Institute for Agricultural and Trade Policy. (2022). *Emissions Impossible: How emissions from big meat and dairy are heating up the planet*.
- Chaparro Arenas, S. (2015). *La abolición del toro: ¡Avanza una larga lucha democrática!* Liga Internacional de Los Trabajadores (LIT-CI). <https://litci.org/es/la-abolicion-del-toro-avanza-una-larga-lucha-democratica/>
- Chaparro-Arenas, S. (2019a). Antes que 'Homo sapiens', primates: ciencia cognitiva de Michael Tomasello, origen del lenguaje y materialismo. *Blog Educativo Socialista* XXI: <https://blogsocialista21.wordpress.com/2019/05/27/antes-que-homo-sapiens-primates-ciencia-cognitiva-de-michael-tomasello-origen-del-lenguaje-y-materialismo/>
- Chaparro Arenas, S. (2019b). *El concepto de 'Liberación animal' en Peter Singer y Gary Francione visto desde un análisis marxista* [Universidad del Rosario]. https://doi.org/10.48713/10336_20432
- Chaparro Arenas, S. (2021). El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: tres posiciones en debate civilizatorio. *ANTAGÓNICA. Revista de Investigación y Crítica Social* ISSN 2718-613X, 2(4), 39–57. <https://antagonica.org/index.php/revista/article/view/24>, <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/419>
- Chaparro-Arenas, S. (2023). Estallido social colombiano: Una conmemoración radical. *Revista Izquierda*, 114, 52–57. <https://revistaizquierda.com/estallido-social-colombiano-una-conmemoracion-radical/>
- Chaparro-Arenas, S. (2024a). Republicanismos de especies: hacer administración pública en tiempos de crisis civilizatoria. In E. Rincón-Higuera (Ed.), *ANIMALES Y CAMBIO CLIMÁTICO: Reflexiones y perspectivas* (pp. 205–228). ECOE Ediciones – Instituto Distrital de Protección y Bienestar

- Animal (IDPYBA).
<https://www.animalesbog.gov.co/sites/default/files/10042024-animales-ycambio-climatico-ebook.pdf>
- Chaparro Arenas, S. (2024b). ¿Hacia dónde vamos como civilización? Controversia en torno a la teleología en Karl Marx y Friedrich Engels. *Análisis Jurídico- Político*, 6(12), 143-176. <https://doi.org/10.22490/26655489.8283>
- Charbonnat, P. (2010). *Historia de las filosofías materialistas*. Biblioteca Buridán.
- Cochrane, A. (2010). An Introduction to Animals and Political Theory. In *Palgrave Macmillan Animal Ethics Series*. Palgrave Macmillan.
<https://doi.org/10.1057/9780230290594>
- D'Amato, P. (2009). *Socialism and "animal rights."* Socialist Worker.
<https://socialistworker.org/2009/10/26/socialism-and-animal-rights>
- de Waal, F. (2017). *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* W. W. Norton & Company.
- Diamond, J; Steffoff, R. (2014). *The Third Chimpanzee for Young People: on the Evolution and Future of the Human Animal*. Triangle Square.
- Durant, D. (2011). Models of democracy in social studies of science. *Social Studies of Science*, 41(5), 691–714. <https://doi.org/10.1177/0306312711414759>
- Engel-Di Mauro, S., Brownhill, L., Löwy, M., Isla-Terran, A., Giacomini, T., & Turner, T. (Eds.). (2020). *The Routledge handbook of ecosocialism*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780429341427>
- Falk, D. (2022). Implications of Brain Evolution in Cetaceans and Primates for Highly Intelligent Extraterrestrial Life. *Journal Of Astrobiology* (12), 45-64, Retrieved from
https://purl.lib.fsu.edu/diginole/FSU_libsubv1_scholarship_submission_1644502836_39cab6c7
- Fitzgerald, A., & Taylor, N. (2014). The cultural hegemony of meat and the animal industrial complex. In *The Rise of Critical Animal Studies: from the Margins to the Centre* (pp. 165–182). Routledge, Taylor & Francis.
- Foster, J.B. (2000). *Marx' ecology: Materialism and Nature*. Monthly Review Press.
- Foster, J.B, Clark, B. (2018). Marx and the Critique of Alienated Speciesism. *Monthly Review*, 71(1), https://doi.org/10.14452/MR-071-01-2019-05_5

- Gerhardt, C. (2011). *Thinking With: Animals in Schopenhauer, Horkheimer and Adorno*. Critical Theory and Animal Liberation.
- Godwin, M. (2001). Animal “rights” and human wrongs. *Weekly Worker*, 371. <https://weeklyworker.co.uk/worker/371/animal-rights-and-human-wrongs/>
- Hartmann, J., Preisendörfer, P. (2024). Vegetarians in Germany. *Soziale Welt* 75(1):143-161, doi.org/10.5771/0038-6073-2024-1-143
- Hernández, M. (2022). *El veredicto de la historia: Rusia, China, Cuba... de la revolución socialista a la restauración capitalista*. Editorial Orca.
- Hessen, D. (2022). Mit Lenin die Tiere befreien. Ein Diskussionsbeitrag zu Ein Diskussionsbeitrag zu «Was tun?», *Hammel & Sittich* (1), 18-28, <https://mutb.org/pages/zirkular01-was-tun/>
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Editorial Herder.
- Kalof, L. (Ed.). (2017). *The Oxford Handbook of Animal Studies*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199927142.001.0001>
- Karathanassis, A. (2017). *Ein überfälliges Bündnis [Una alianza atrasada]*. Vorwärts. <https://www.vorwaerts.ch/theorie-debatte/ein-ueberfaelliges-buendnis/>
- Kautsky, K. (2014). *Ethics and the materialist conception of history*. Hardpress Publishing.
- La Vanguardia. (2017). *¿Por qué Alemania encabeza la revolución de la comida vegana?* <https://www.lavanguardia.com/comer/tendencias/20170508/422388073424/por-que-alemania-encabeza-la-revolucion-de-la-comida-vegana.html>
- Leahy, E., Lyons, S., & Tol, R. (2010). *An Estimate of the Number of Vegetarians in the World*.
- Llorente, R. (2011). Reflections on the Prospects for a Non-Speciesist Marxism. In J. Sanbonmatsu (Ed.), *Critical Theory and Animal Liberation* (pp. 121–135). Rowman and Littlefield.
- Löwy, M. (2007). *El marxismo en América Latina*. LOM Ediciones.
- Löwy, M. (2011). *Ecosocialismo: la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Ediciones Herramienta.

- Luque González, G. (2022). La cuestión humano-animal en la dialéctica de la ilustración de Adorno y Horkheimer: especismo y vida dañada. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 9(1).
- Mandel, E. (1989). *The Marxist Case for Revolution Today*. Marxist Internet Archive. <https://www.marxists.org/archive/mandel/1989/xx/rev-today.htm>
- Marques, L. (2020). *Capitalism and environmental collapse*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-47527-7>
- Marx, K. (1956). *Confession*. Marxist Internet Archive. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1865/04/01.htm>
- Marx, K. (1992). *Capital: Critique of Political Economy [Volume III]*. Penguin Classics. <https://libgen.is/book/index.php?md5=496C4B7A3A27324093CEC10014F28E02>
- Marx, K. (2004). *Capital: A Critique of Political Economy*. Penguin Classics.
- Maurizi, M. (2010). *The Dialectical Animal Nature and Philosophy of History in Adorno, Horkheimer and Marcuse*. Tierrechtsaktion-Nord.
- Maurizi, M. (2013). *Marxismo e animalismo: Contributi a una discussione*. Biblioteca Multimediale Marxista. <http://www.bibliotecamarxista.org/maurizi/marxismo%20e%20animalismo.htm>
- Maurizi, M. (2021). *Beyond Nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*. Brill.
- Morris, T. (2013). *Hans Jonas's Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology*. University of New York Press.
- Munevar, G.(2023). *The Dimming of Starlight: The Philosophy of Space Exploration*. Oxford University Press.
- Nocella, A. J., White, R. J., & Cudworth, E. (2015). *Anarchism and Animal Liberation: Essays on Complementary Elements of Total Liberation*. McFarland & Company.
- Padura, L. (2014). *El hombre que amaba a los perros*. Editorial Tusquets.
- Petit, M. (2017). ¿Un programa revolucionario o el “ecosocialismo”? *Correspondencia Internacional*, 40, 39.

- Pinch, T. y Leuenberger, C. (2006). *Studying scientific controversy from the STS perspective* (pp. 1-23). Paper presented at the Science Controversy and Democracy Conference, Taipei, Taiwan.
- Pitrola, N. (2016). *Intervención en el Congreso sobre las carreras de galgos: Luchamos contra toda forma de explotación y contra el maltrato animal*. Partido Obrero de la Argentina.
- Reitter, K. (2017). *Ein sehr interessantes und fein zu diskutierendes Thesenpapier* [Un trabajo de tesis muy interesante y finamente discutido]. FanPage Marxismus and Tierbefreiung.
- Rey, D. (2018). *Marxismo y veganismo, una aportación al debate*. Lucha de Clases. <https://www.luchadeclases.org/marxismo-y-veganismo-una-aportacion-al-debate/>
- Rose, S. (1992). Do animals have rights? *International Socialism*, 2(54), 145–152. <https://www.marxists.org/history/etol/newspape/isj2/1992/isj2-054/rose-s.html>
- Sade. (2015). *El animalismo, ideología burguesa de hoy y de ayer*. Blog Cuestionatelo Todo. <http://cuestionatelotodo.blogspot.com/2015/10/el-animalismo-ideologia-burguesa-de-hoy.html>
- Saito, K. (2023). *Marx in the Anthropocene: Towards the idea of degrowth communism*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108933544>
- Sanbonmatsu, John. (2011). *Critical Theory and Animal Liberation*. Rowman & Littlefield.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Editorial Trotta.
- Sismondo, S. (2010). Controversies. In S. Sismondo (Ed.), *An Introduction to Science and Technology Studies* (2nd ed., Vol. 1, Issue 1983, pp. 120–136). Wiley-Blackwell.
- Stache, C. (2019a). On the Origins of Animalist Marxism: Rereading Ted Benton and the Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. *Monthly Review*, 70(7), 22–44. <https://monthlyreview.org/2018/12/01/on-the-origins-of-animalist-marxism/>
- Stache, C. (2019b). Conceptualising animal exploitation in capitalism: Getting terminology straight. *Capital & Class* (1–22), <https://doi.org/10.1177/0309816819884697>

- Stache, C. (2020). It's Not Humans, It's Animal Capital! Clark, B. and Wilson, T.D. (Ed.). *The Capitalist Commodification of Animals* (Research in Political Economy, Vol. 35). Emerald Publishing Limited, pp. 9-31, <https://doi.org/10.1108/S0161-723020200000035002>
- Stache, C., & Bernhold, C. (2021). The bourgeois meat hegemony: A contribution to explaining the persistence of animal super-exploitation in capitalism. *Osterreichische Zeitschrift Fur Soziologie*, 46(2), 167–186. <https://doi.org/10.1007/S11614-021-00454-Z/METRICS>
- Stache, C. (2023). Cultural Class Struggle for Animalist Socialism: Featuring Vladimir Mayakovsky. *Politics and Animals*, 9, 1–24. <https://journals.lub.lu.se/pa/article/view/24449>
- Stewart, C. O. (2020). Socioscientific controversies. In R. A. Harris (Ed.), *Landmark Essays on Rhetoric of Science: Issues and Methods* (pp. 345-360). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003576754-27>
- Sugasti, D. (2018a). *Exitosa huelga metalúrgica en Alemania*. Liga Internacional de Trabajadores (LIT-CI), <https://litci.org/es/exitosa-huelga-metalurgica-alemania>
- Sugasti, D. (2018b). *Fuerte huelga de obreros metalúrgicos en Alemania por la semana laboral de 28 horas*. Liga Internacional de Los Trabajadores (LIT-CI), <https://litci.org/es/fuerte-huelga-obreros-metalurgicos-alemania-la-semana-laboral-28-horas/>
- Talbot, C. (2004). *Correspondence on animal rights*. World Socialist Web Site. <https://www.wsws.org/en/articles/2004/09/corr-s14.html>
- Talpe, J. (2022). *Los estados obreros del Glacis: discusión sobre el Este europeo*. Editorial Lorca.
- Tierbefreiung, B. M. und, Godino, C., Bouzó, X. V., & Salcedo, A. C. (2019). XVIII Tesis sobre marxismo y liberación animal. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 6(2), 155–177. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/258>
- Tomasello, M. (2014). *A Natural History of Human Thinking*. Harvard University Press.
- Trotsky, L. (1973). *Their Moral and Ours*. Pathfinder Press.

- Trotsky, L. (1977). *The Transitional Program for a Socialist Revolution*. Pathfinder Press.
- Vega, R. (2019). *El capitaloceno: crisis civilizatoria, imperialismo ecológico y límites naturales*. Editorial teoría & praxis.
- Wadivel, D. (2024). ¿Los peces resisten? *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 10(1), 201–248 <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/423>
- Welmowicki, J., & Sagra, A. (2015). La teoría de la revolución permanente y la lucha de los oprimidos. *Revista Marxismo Vivo – Nuevo Época*, 5, 133–147.
- Wilde, L. (2000). ‘The creatures, too, must become free’: Marx and the Animal/Human Distinction. *Capital & Class*, 24(3), 37-53. <https://doi.org/10.1177/030981680007200103>
- Witt-Stahl, S. (2010). *Die Frankfurter Schule: Solidarität mit den quälbaren Körpern* [La Escuela de Frankfurt: Solidaridad con los cuerpos atormentados]. Tierrechtsaktion-Nord.
- Wood, A.W. (1984). *Marx and Morality*. In: Caplan, A.L., Jennings, B. (eds) Darwin, Marx and Freud. The Hastings Center Series in Ethics. Springer, Boston, MA. https://doi.org/10.1007/978-1-4684-7850-1_6
- Zurowski, M. (2014). Animal liberation and Marxism. Interview with Sussan Witt-Stahl, Christian Wittgen and Christin Bernhold. *Weekly Worker*, 994. <https://weeklyworker.co.uk/worker/994/animal-liberation-and-marxism/>

SERGIO CHAPARRO-ARENAS

Es un profesor, investigador independiente y filósofo latinoamericano. Profesional en Filosofía de la Universidad del Rosario (φ UR, Colombia). Magíster en Estudios Sociales de la Ciencia por la Universidad Nacional de Colombia (UNAL). Sus líneas de trabajo y las agendas que lo estimulan intelectual y agencialmente bordean la crisis civilizatoria del capitalismo y las catástrofes; la filosofía de naturaleza-humanos-animales (HAS) y la ecología científica; la agencia de movimientos y partidos; los estudios sociales de ciencia y tecnología (STS); la filosofía moderna y contemporánea de lo político y las ciencias. Interesado en agenciar un proyecto doctoral de investigación en filosofía que explore la controversia de una teoría metabólica de la crisis civilizatoria en los MEGA/MECW y El Capital. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1827-884X>.

ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES

RESEÑA

**GUSTAVO YAÑEZ GONZÁLEZ. "LA ONTOLOGÍA
ES UNA POLICÍA: DEVALUAR Y SOMETER AL
ANIMAL"**

**GUSTAVO YAÑEZ GONZÁLEZ. "A ONTOLOGIA É
UMA POLÍCIA : DESVALORIZAÇÃO E
SUBJUGAÇÃO DO ANIMAL"**

**GUSTAVO YAÑEZ GONZÁLEZ. "ONTOLOGY IS A
POLICE : DEVALUATION AND SUBJUGATION OF
THE ANIMAL"**

Enviado: 06.06.24 Aceptado: 23.02.25

Mariano Exequiel Moreno Ávalo

Profesor de Filosofía egresado de la Universidad Nacional de San Juan, Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes (UNSJ-FFHA). Estudiante del Doctorado de Filosofía de la UNSJ-FFHA. Investigador adscrito en el IDICE (Instituto de Ciencias de la Educación).
Email: wacomoreno10@gmail.com

La Ontología es una Policía: Devaluar y Someter al Animal

Mariano Exequiel Moreno Ávalo

El libro *La Ontología es una Policía: Devaluar y someter al animal*, del filósofo-veterinario chileno Gustavo Yañez González, es una introducción perfecta a la problemática animalista. Perfecta porque integra las diferentes cuestiones pertinentes a la cuestión animal, y lo hace pedagógicamente a través de una discursividad fácilmente asequible, movilizadora y profunda, sin descuidar el rigor epistémico. En el desarrollo, se sintetizan concepciones derridianas, agambenianas, von uexküllianas que martillan la tradición humanista: aquí trabajados específicamente Aristóteles, M. Heidegger e I. Kant. El propósito, en último orden, es posibilitar nuevos modos y mundos de convivencia con lo "otro" respecto a este dispositivo policial: modos animales. Porque la animalidad está lejos de sernos impropia, sino que nos es meramente extraña a nuestros modos humanizados de vivenciar el mundo.

Palabras clave: ontología, máquina, biopolítica.

O livro *La Ontología es una Policía: Devaluar y someter al animal*, do filósofo-veterinário chileno Gustavo Yañez González, é uma introdução perfeita às questões animais. É perfeita porque integra as diferentes questões pertinentes à questão animal, e o faz pedagogicamente por meio de um discurso de fácil acesso, mobilizador e profundo, sem deixar de lado o rigor epistêmico. No desenvolvimento, são sintetizadas as concepções derridianas, agambenianas e von uexküllianas que martelam a tradição humanista: aqui são trabalhados especificamente Aristóteles, M. Heidegger e I. Kant. O objetivo, em última análise, é possibilitar novos modos e mundos de coexistência com o "outro" no que se refere a esse dispositivo de policiamento: os modos animais. Pois a animalidade está longe de ser inadequada para nós, mas é apenas estranha às nossas formas humanizadas de vivenciar o mundo.

Palavras-chave: ontologia, máquina, biopolítica.

The book *La Ontología es una Policía: Devaluar y someter al animal*, by the Chilean philosopher-veterinarian Gustavo Yañez González, is a perfect introduction to the animalistic problematic. Perfect because it integrates the different issues pertinent to the animal question, and does so pedagogically through an easily accessible, mobilizing and profound discursiveness, without neglecting epistemic rigor. In the development, Derridean, Agambenian, Von Uexküllian conceptions that hammer the humanist tradition are synthesized: here Aristotle, M. Heidegger and I. Kant are specifically worked. The purpose is to make possible new modes and worlds of coexistence with the "other" with respect to this police device: animal modes. Because animality is far from being inappropriate for us; it is merely foreign to our humanized ways of experiencing the world.

Keywords: ontology, machine, biopolitics.

329

1. Introducción

Esta obra comienza introduciendo la problemática ontológica con la caracterización de dos tipos de pulsiones. En primer lugar, aquella que le dio “vida” a este libro, una incomodidad fundante, algo similar a una intuición que es descrita como una rumiación o cavilación filosófica. En segundo lugar, se encuentra una pulsión de verdad que produce a la primera: comprendida como la voluntad transhistórica de dos mil años en la filosofía, que ordena al universo técnico-discursivamente. Dicha pulsión de verdad está íntimamente aparejada con lo que Jacques Derrida explica cómo la voluntad de lo humano de separación abismal ontológica entre lo animal y el humano. En último orden, comprendemos que, por la sospecha, como pulsión, es que el filósofo franco-argelino pudo visibilizar al humanismo, y podemos también encontrarla en trabajos como los de Copérnico, Marx, Darwin, Nietzsche y Freud:

Pues, sin necesariamente conocer acabadamente el acontecer y devenir filosófico occidental, sin ser un experto en la historia de la filosofía, es posible verificar un hecho reiterado: desde Aristóteles hasta Heidegger se desliza una voluntad persistente en separar al ser humano del animal. Una voluntad de cesura, fronteriza, entre lo propio del ser humano y lo no humano animal. Esta constatación es una que Derrida ya ha avizorado y entregado algunas pistas importantes a lo largo y ancho de su obra filosófica las cuales son de vital importancia para poner en curso la pulsión que sirve de motor para la investigación que intento desarrollar en este libro. (Yañez González, 2018, p. 13)

330

Hacia el final de la introducción, se ofrecen conceptos claves para interpretar la obra, conceptos que permiten advertir el posicionamiento animalista y posthumanista de Yañez González. Primero, el concepto “máquina antropológica” (p. 15), tomado de Giorgio Agamben, comprendido como una *techné* humana cuya función es producir la significación binaria entre la identidad humana y la alteridad animal. Es decir, que produce una ontología humanizante abismal, en tanto que la misma “ha resuelto una y otra vez con inmensa seguridad qué es lo esencialmente animal y lo propiamente humano, obteniendo al final del día, en todos los casos, diferencias ontológicas de lo ente, una fragmentación de este” (p. 16). Segundo, el concepto de “policía ontológica” que utiliza las distinciones producidas por la maquinaria antropológica para trazar, delimitar, ordenar, controlar efectivamente lo viviente según los significados abismales humanistas: humano/animal, civilización/barbarie, hombre/mujer etc. La última distinción pertinente es entre biopolítica y policía ontológica, La

biopolítica decide el valor de la vida, y el no-valor, mientras que la policía decide y configura un reparto de lo sensible efectivamente.

2.1. Afasia

En la primera parte del primer capítulo llamado “Afasia”, Yañez González revisa la concepción del *logos* que tienen Aristóteles y Heidegger. Lo animal, para estos dos filósofos, se caracteriza por una ausencia, y no por algún tipo de presencia. En este caso, es la característica de no poseer el lenguaje, por una esencial alogicidad. A pesar de que nada menos que 2500 años los separan, ambos coinciden en ser filósofos operadores de la maquinaria antropológica, que a esta altura resulta indistinguible de la filosofía. Ambos no sólo coinciden en dicho aspecto, sino que además son pensadores cruciales para el canon occidental. La filosofía aristotélica es fundacionalmente naturalista, donde “no hay nada que escape a una relación de poder-dominación lo suficientemente marcada” (p. 23). El concepto clave de naturaleza se relaciona con los conceptos de bien y política. El “bien” es la finalidad necesaria que moviliza/motoriza a los hombres, y la política es la actuación de esta naturaleza social gregaria de los hombres, movilizadora y regulada por el “bien”. La *polis* es una asociación de muchas familias que conforman un pueblo. Ahora, si bien la familia es gradualmente inferior —en tanto a su desarrollo ontológico potencial natural de tendencia al bien—, posee una naturaleza necesaria: una estructura de parentesco marcadamente heteronormada y antropocentrada, la *oikonomía*. El hombre es el amo y señor de la casa, que es un reino ordenado y reglado, y la mujer, lxs niñxs, lxs esclavxs y los animales son sus subalternos ontológicos. Para Aristóteles, es hecho natural que las cosas se dispongan de dicho modo, es una manifestación lógica (propia del *logos*). Sin embargo, ocurre que hay seres bípedos que poseen la palabra y un modismo cultural específico, pero no poseen, propiamente, *logos*. Y como tales, son naturalmente -ontológicamente- seres no humanos: los bárbaros, los otros de lo humano. Humanos no-humanos. Ellos no pertenecen a la *polis*, no poseen una lógica ética significativa que distinga el bien del mal, que es lo que es propio de la humanidad, lo ético. Como no son Dioses, pero tampoco animales...son humanos “empobrecidos”¹. La palabra, entonces, no es lo mismo que la voz: no es un sonido articulado mecánicamente que reproduce significados arbitrarios convenidos, sino, que es una máquina, una tecnología que nos dispone a reconocer lógicamente, como humanos, al bien y al mal. De ese modo,

¹ Me refiero específicamente al término heideggeriano de “pobreza de mundo” (Heidegger, 2007, p. 243), presente en *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica* (1927).

devenimos seres políticos, pero dicho devenir es natural y necesario, es una potencia actualizada. En síntesis, Yañez González caracteriza al aristotelismo como un naturalismo teleológico antro-po-logo-falo-céntrico.

En cuanto a Heidegger, este distingue al animal del *dasein*, puesto que el primero, a diferencia del segundo, no posee lenguaje, esto es no tiene una conciencia que cree significados y se relacione con el ser. Lo anterior tiene varias consecuencias ontológicas para desgracia del animal: no es un ser-para-la-muerte, sino un “ser palmante”², no es un ser-para-el-trabajo sino un ser para la supervivencia meramente. El animal es, por sor constitución óntica, en definitiva, un ser-para-el-sacrificio, un ser-para-la-carne³. Su muerte no es criminal porque la criminalidad pertenece al ámbito de la humanidad, al ente que está abierto al ser-en-el-lenguaje. Su disposición natural es devenir alimento, ganado, objeto para explotación y consumo. Esta exclusividad óntica de ser un ser-ahí propia del hombre, excluye necesariamente toda animalización posible del ser humano como tal. Ocurre, entonces, la disrupción con la metafísica tradicional que se patentiza en la definición aristotélica de humano como *animal rationale*. La racionalidad, y la animalidad llegan a su abismalidad más radical. Esta racionalidad, ahora, no es la propiamente metafísica, sino que el *Dasein* es un poeta, el ser-para-la-*poiésis* que a través del arte se abre al ser.

332

Esta distinción poética del *Dasein*, se logra a través de la caracterización del concepto central de mundo. Es bien conocida la distinción de Heidegger en *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica* (1927): el *Dasein* es un poeta que, con su *poiésis*, crea mundo; el animal es pobre de mundo, y los objetos no tienen mundo, sino, que tienen una participación como útiles/*prágmatas* en tanto que se transforman en parte de la proyección poética del *Dasein*. Dicho mundo, no es más que el lenguaje, la cultura, ese espejo de imágenes mestizas de todos los tiempos, es decir, el ámbito del significado exclusivo del ser humano. No es un lugar, no es un espacio, es más bien temporal y es designado por Heidegger como “el” ámbito del ser. Pero aquí es necesario enmarcar cuestiones. El *Dasein* está abierto al ser, pero a través de la hermenéutica, la interpretación, es decir, una creación artística de significado donde el ser se manifiesta, aparece, patentiza. Pero no en su totalidad. Entonces, en dicho acto de interpretación

² Palmante significa que palma, es decir, que muere sin saber que es morir, pues no posee dicha capacidad de significar el sentido “profundo” de la muerte humana.

³ Concepto de Matthew Calarco, que significa “pasar de ser un sujeto humano unificado a ser una pieza de carne” (Calarco, 2013, p. 31). Implica un ejercicio estético-ontológico de reconocimiento de la propia animalidad al devenir presa de un animal, como le sucedió a Plumwood.

fenomenológica, el hombre se relaciona con el ser en sus modalidades de existencia (el ser-yecto, la muerte, la caída, ser-con, etc.) y se realiza como pastor del ser, aquel que dispone de su cuidado.

De este modo, es que se distingue el germano del humanismo metafísico donde la *humanitas* y la animalidad tenían una convivencia —violenta y jerárquica— en la constitución del ser humano, deviniendo en un *Hyperhumanism*, tal como dice Krell. Esto quiere decir que no reconoce la existencia de otros mundos posibles, asignándole una privación de mundo al animal. En dicha asignación es que el humano se jerarquiza más profundamente, abismalmente y radicalmente del animal. La pregunta aquí es ¿No hay otros mundos posibles, más allá de lo humano, o lo radicalmente humano?

2.2. Mundos incognoscibles, finitud(es) constituyentes

En el capítulo dos, Yañez González analiza la zoología ontológica de Jacob Von Uexküll. El zoólogo estonio (1864-1944) produjo mayoritariamente su obra en los márgenes de la academia, hasta que fundó el Instituto de Estudios del Medio Ambiente. Su propuesta es una reinterpretación de Kant, por lo cual es posible afirmar que es un filo-zoólogo postkantiano. Retoma la crítica kantiana de la estética trascendental, para constituir cómo es posible la experiencia en la finitud que existimos y somos. Somos seres espacio-temporales, y nuestras experiencias fenomenológicas son, como tales, existenciales, finitas, concretas, y para nada absolutas o acabadas. Hay algo *a priori*, necesario, y constituyente: el hecho de que somos seres espacio-temporales, y nuestro conocimiento siempre se desarrolla, se posibilita, se efectiviza en el ámbito de la existencia. Lo nouménico, lo absoluto, las ideas trascendentales son guías que nos permiten extender la experiencia, pero nunca pueden ser ni realizadas, ni pensadas en sí mismas. Por ende, somos seres de conocimiento limitado. La particularidad del pensamiento de Von Uexküll es que confronta a Kant en su antropocentrismo. Si bien Kant postuló una finitud constituyente, siempre se refería a dicha posibilidad de conocimiento a algo pura y exclusivamente humano. Nosotros podemos experimentar que somos finitos y temporales. Los demás seres no son constituyentes de ese modo de ser temporal y espacial, ya que es una estructura cognitiva apriorística especial del ser humano.

Sin embargo, según Von Uexküll, los demás vivientes, como los animales y todos los que forman parte del ámbito de la *zoé*, también poseen estructuras cognitivas que les permiten experimentar temporal y espacialmente. No solamente que les es posible, sino que dichas posibilidades, en cada especie, tiene

su color particular de desarrollo y potencia. Por eso, es que cuando hablamos de von uexkullianismo, es que hablamos de finitud(es) constituyente(s): hay una propuesta que multiplica los límites abismales de la metafísica antropocentrada, postulando una gnoseología ontológico-estética de las estructuras que posibilitan modos de vivenciar y experimentar distintos “mundos”. Es decir, hay una continuidad de la propuesta kantiana, pero sin los límites humanos. Para él, en *summa*, las diversas modalidades de ser que conforman la *zoé*, pueden experimentar y crear mundos diversos, tal como el hombre crea y experimenta el suyo. Los mundos, aquí deben entenderse no como estructuras lógico-semánticas de significados, símbolos y signos atrapados por reglas de concatenación, sino como estructuras cognitivas de experimentación y de vivenciamiento del espacio y el tiempo. Cada ser vivo tiene su propia modalidad específica, su potencialidad y no hay ninguna jerarquía entre ellos, hay multiplicidad(es) y diferencia(s) ontológica(s) de vida(s). Los límites abismales se derriban, y aparecen las posibilidades. A diferencia del antropocentrismo metafísico patente en Kant y sus secuaces de la tradición, Von Uexküll no distingue entre lo ambiental-animal y el mundo-humano. Hay mundo(s): mundo perruno, gatuno, garrapatil, bacterial, viral, etc. A su vez, cree que los demás vivientes pueden tener además de capacidad receptiva, capacidad activa. Dichas modalidades de recepción y activación, pueden ser más o menos amplias, complejas, o distinguidas en comparación con el humano.

334

2.3. En la excepción, ser humano o morir

El capítulo tercero se divide en dos partes. La primera parte, “Biopolítica y secuestro”, a partir del análisis de la biopolítica contemporánea visibiliza como el poder dominante hegemónico traza límites que separa las vidas vivibles y las no vivibles, deviniendo en tanato-necropolítica. El giro en cuestión consiste en develar que la analítica del biopoder es el dispositivo que determina la vida y la no-vida en lo humano, y que puede ser pensado respecto a la cuestión animal, en tanto que la vida es la *bios* humana y la *zoé* es lo animal.

Respecto al aporte de Von Uexküll, se ejercen ciertas salvedades. Hay que considerar que, si bien se constituye un aporte crítico al antropocentrismo humanista, no se opera analíticamente fuera del dispositivo de saber-poder tradicional de la ciencia humanista. Pues mira, como un sujeto jerárquicamente superior, al objeto. En palabras del Yañez González, podemos ver que “en el bestiario uexkülliano los animales sólo establecen relación con el mundo de los humanos a través de la mirada científica que les observa” (p. 72). Esta cuestión

es ampliada por Yañez González con el análisis de la bestialidad que propicia Jacques Derrida en *La Bestia y el Soberano 2001-2002 Volumen I* (2010), para dar cuenta del estado de excepción que, curiosamente, comparten los soberanos, los dioses y las bestias. Con ello, se cuenta de una zona abisal donde se da la coexistencia del animal con el humano, de la “identidad de la diferencia” (p. 74). En dicha zona de excepcionalidad, se suspende el derecho, en caso del soberano, para no estar limitado por la ley, y en caso de las bestias, para poder ser sacrificadas y no gozar de la protección de la ley: muerte no criminal. Es en dicha posición, bajo dicha lupa, entendida como excepcionalidad, que el animal se dispone en el bestiario de Von Uexküll. Pero, de todos modos, es valorado el aporte de Von Uexküll porque destaca las posibilidades constituyentes de modalidades de ser del animal. A través de sus aportes, es que es posible pensar que no hay jerárquicas ontológicas y que, inclusive, hay modos de vida cuyas potencias vitales el humano jamás podría entender en su sesgo antro-po-carno-logo-falo-centrado. Pero, en *summa*, hay que dejar atrás la mirada humana soberana con la cual se mira al animal como lo otro de uno. Pues, el ojo neutral del científico, lejos de ser neutral, es un ojo demasiado humano.

La segunda parte, “La Fuga”, continúa la crítica anterior. Frente al ojo humano que oprime la existencia del animal de modo sistemático, este último resiste activamente. Testimonios de fugas al encierro y de golpes a los barrotes son señales del animal de ello.

2.4. Ética Extraña: por una política anti-especista

Finalmente, el último capítulo posee un subcapítulo titulado “Muerte no criminal. Lógica sacrificial Humanista”. El mismo concluye que, frente a la ética y la política sacrificial humanista —en tanto biopolítica— podemos establecer nuevos modos de relaciones que no sean humanas. Esto significa ir más allá del modo humano de disposición de relaciones sacrificiales, jerárquicas, calculables, ego-logo-falo-antro-po-centradas. En su lugar, se puede pensar en la posibilidad de relaciones más horizontales, hospitalarias, menos represivas con lo otro, vidas más vivibles. Lo otro no es ajeno, sino que es una región ontológica constituyente de la vida que es expulsada para ser explotada, consumida en beneficio de la identidad humana, a través del ejercicio fáctico de la policía ontológica, que está al servicio y orden de los filósofos maquinistas de la humanidad.

Bibliografía

Heidegger, M. (2007), *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica: Mundo, Finitud, Soledad*, Alianza Editorial.

Calarco, M. (2013), "Ser para la carne: Antropocentrismo, indistinción, veganismo", *Instantes y Azares* N°13.

Derrida, J. (2010), *Seminario: La Bestia y el Soberano Volumen I (2001-2002)*, Manantial.

Yañez González, G. (2018), *La Ontología es una Policía: Devaluar y someter al animal*, Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.

MARIANO EXEQUIEL MORENO AVALO

Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), ha desarrollado adscripciones estudiantiles y docentes en espacios vinculados a la cuestión animalista, participando en Ética (2021-2022 como estudiante), Filosofía Contemporánea (2022-2023 como estudiante y 2024 como docente). Fue beneficiario de la Beca CIN (2021-2023), bajo la dirección de la Dra. González y la Lic. Ortiz, investigando la distinción humano-animal en la ontología de Heidegger desde una perspectiva derridiana. En 2023, publicó un artículo en la revista *Trazos* sobre la bestialidad como problema de la ontología animalista.