

ENTRE EL HOMBRE Y EL ANIMAL: DEL LLEGAR-A-SER-COM AL RESISTIR-COM

**ENTRE O HOMEM E O ANIMAL:
DO CHEGAR-A-SER-COM AO RESISTIR-COM**

**BETWEEN THE MAN AND THE ANIMAL:
FROM THE BECOME- WITH TO THE RESIST-WITH**

Enviado: 10/08/2018 Aceptado: 17/10/2018

Jorge Vélez Vega

Maestro en Filosofía. Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma Nacional de México. Universidad Autónoma de Querétaro.

Email: jorgevelezve@outlook.es

El ensayo propone llevar a cabo un ejercicio de pensamiento con la finalidad de provocar en todo lector un sentimiento animal. Dicho ejercicio va acompañado de la realización de una dinastía que busque desenterrar las relaciones de poder que han fijado el estado de dominio establecido por el hombre sobre el animal. Tras este desocultamiento de las relaciones de poder, serán expuestas las características del protoestado del espejo, cuyo principio radica en la producción del hombre a partir del reflejo animal. De esto se desprende la posibilidad de proponer la siguiente hipótesis: si el hombre se ha producido a partir del reflejo con el animal, entonces el hombre es un resultado en la medida en que llega-a-ser-con los animales. Esto permitirá generar una zona de contacto en la cual se pueda llevar a cabo la resistencia con ellos. Como consecuencia de lo anteriormente dicho, resulta posible encontrar una salida al estado de dominio del hombre sobre el animal.

Palabras clave: dinastía, protoestado del espejo, zona de contacto, llegar-a-ser-con, resistir-con

O ensaio propõe realizar um exercício de pensamento com o propósito de provocar em cada leitor um sentimento animal. Este exercício é acompanhado pela realização de uma dinastia que busca desenterrar as relações de poder que fixaram o domínio estabelecido pelo homem sobre o animal. Após a revelação de tais relações de poder, serão expostas as características do protoestado do espelho, cujo princípio está na produção do homem por meio do reflexo animal. A partir disso, torna-se possível desenvolver a seguinte hipótese: se o homem tem se produzido através do reflexo animal, então o homem resultaria do chegar-a-ser-com os animais. Isto permitiria dar ensejo a uma zona de contato na qual se tornaria possível conduzir a resistência com eles. Desse modo, com base no que fora dito, seríamos capazes de encontrar uma saída ao estado de domínio do homem sobre o animal.

Palavras-chave: dinastia, proto-estado do espelho, zona de contato, chegar-a-ser-com, resistir-com

The essay proposes to carry out an exercise with the purpose of provoking in every reader an animal feeling. This exercise is accompanied by the realization of a dynasty that seeks to unearth the power relations that have established man's domination over the animal. After the revelation of such power relations, the characteristics of the proto-state of the mirror, whose principle lies in the production of the man from the animal reflex, will be exposed. From this point, it becomes possible to develop the following hypothesis: if man has been produced through the animal reflex, the man would result from the becoming-with-animals. This would allow us to give rise to a zone of contact in which it would be possible to conduct resistance with them. Thus, based on what had been said, we would be able to find a way out of the state of man's dominion over the animal.

Key Words: dynasty, proto-state of the mirror, contact zone, becoming-with, resist-with

Mientras que los lobos aúllan a la luna, yo, a la distancia, escribo a Luna.

Kafka repite esto incansablemente: no busques la lucha, encuentra una salida.

G. Agamben, *Europa debe colapsar* entrevista con Die Zeit

...hasta un animal desprovisto de habla tiene conocimiento demoníaco del mundo.

H. Melville, *Moby Dick*

Ser uno es siempre llegar-a-ser-con muchos.

D. Haraway, *When Species meet*

Introducción

El dominio sobre el animal por parte del hombre ha sido posible gracias a dispositivos tan fundamentales y tan complejos como, por ejemplo, el lenguaje, la técnica y lo político, que provocan la escisión, la separación y la cesura entre el hombre y el animal. De lo anterior se sigue que pares conceptuales se instauren como marcos de inteligibilidad de la realidad así como de acción en correspondencia con esa división, a saber, sujeto-objeto, humano-inhumano, quién-qué. De esta manera, el hombre coincide con la serie sujeto-humano-quién, mientras que el animal lo hace con la serie objeto-inhumano-qué. Estas series, que corren en paralelo, impiden cualquier tipo de contacto o filtración entre una y la otra, cuyo efecto práctico, en la medida en que funcionan como aparatos de exclusión dados por el lenguaje, es la dominación (Sloterdijk, 2000). Además, estas series impiden trasladar atributos de una serie a la otra, lo que provoca pensar la inmutabilidad de un esencialismo de las series en su curso histórico. Dicha continuidad histórica de las series inmutables encuentra fácticamente, como efecto, la continuidad del dominio de una serie sobre la otra. En razón de esto, el ejercicio de

pensamiento aquí propuesto busca poner en tensión estas series al trasladar los conceptos de *quién* al animal y de *qué* al hombre, lo que permite pensar esta nueva realidad. La finalidad de este ejercicio de pensamiento radica, en la medida en que sea posible generar un sentimiento de la existencia parecido al de un animal, en proponer la idea de que el hombre sólo ha llegado a ser lo que es por la relación que ha encontrado con los animales, lo que, a su vez, significa que el hombre ha llegado-a-ser-con los animales. Si esto es así, entonces resulta posible proponer, con la intención de encontrar una salida al estado de dominio, que la resistencia no es algo exclusivo del hombre, sino que, en este caso, sería un resistir-con los animales. Para mostrar esto se propone el siguiente recorrido: 1) El sueño de Epiménides: la indistinción entre el hombre y el animal; 2) El animal y el otro protoestadio del espejo; 3) Otra vez la política, ¿otra vez el lenguaje?; 4) La resistencia-con.

1. El sueño de Epiménides: la indistinción entre hombre y el animal

Negar la animalidad ha significado, para algunos, en su más ingenua intención, erradicarla de la existencia humana, mientras que para otros resulta que estamos más cerca de seres inexistentes que de los existentes terrestres. Las alas del mágico desplazamiento ultramundano no han hecho otra cosa más que abandonar todo aquello que no las posee, a pesar de que sigamos anclados a la tierra como los otros terrestres. Dicho abandono es una entrega al silencio y al olvido y, como tal, se han provocado por diferentes medios, algunos en extremo terribles y otros, muy *humanitarios*. De alguna manera, esos medios para provocar el silencio y el olvido han sido fundados en relaciones de fuerza expresadas en el poder y en el dominio. Hay que realizar una “dinastía” (Foucault, 1999, p. 38)¹ para desenterrar o hacer aparecer las relaciones de

¹Recurrir a la iniciativa o a la provocación foucaulteana para realizar una dinastía —es decir, tratar de explicar toda una serie de fenómenos relacionados con el animal, desde el desocultamiento de las relaciones de poder que, en todo caso, tienen que ver con las relaciones de poder políticas— implica pensar que desde el origen, de Platón a Schmitt, de Aristóteles a Hobbes, y de Rousseau a Sloterdijk, sin importar si son contractualistas, decisionistas o teóricos de las hordas, el hombre comenzó con y desde el hombre mismo, sin compartir algo más con otros animales (sólo la violencia que ya de origen manifiesta Platón y se replica en toda la existencia de Occidente). Esto señala que el núcleo de la relación que tenemos con los animales es de origen político, porque lo primero en el hombre fue la política (la paleopolítica, le llamaría Sloterdijk).

Que si tecnicamos a los animales, que si los domesticamos, que si los explotamos, dominamos, industrializamos y comerciamos, que si los comemos, los necesitamos para la nutrición, los usamos de vestido y calzado, para el campo y la carga, puede muy bien entenderse desde las relaciones económicas de producción; que si a nuestros comportamientos violentos contra los animales les ponemos lineamientos, normas, principios de acción (éticas reguladoras de la violencia) lo podemos entender desde la ética. Sin embargo, hacer estos análisis estaría evitando

poder que se han mantenido ocultas en la cultura Occidental y que, como tal, han apresado la vida de los animales y de aquellos seres que han sido despojados del título de *hombre*², animalizándolos, bestializándolos y/o deshumanizándolos.

Las relaciones de fuerza no se encuentran en el *hombre*, ya que éste es un resultado de toda una serie de dispositivos que lo configuran, logrando así abrir, en principio, la dicotomía hombre-animal; sin embargo, la relación de fuerza se establece desde la *animalidad* que en todo caso somos y que los dispositivos terminan excluyendo. Dispositivos tan fundamentales como el lenguaje y lo político, por ejemplo. Después de todo, desocultar las relaciones de poder no significa otra cosa más que evidenciar las relaciones políticas que se han producido y han creado un modo de relación particular, que en nuestro caso tiene que ver con la relación hombre-animal. Por mucho, han sido las relaciones políticas, vinculadas a la potencia del lenguaje, las que han generado la exclusión de los animales no humanos, porque, como núcleo de la política, el lenguaje (*logos*) sirve como medio de selección y de exclusión (Blumenberg, 2004) y, por tanto, la política selecciona y excluye, estableciendo así la relación particular que hemos mencionado.

Dicha relación representa una distancia que no puede ser otra expresión más que la del repudio o asco hacia esas otras entidades que se encuentran en su forma de vida peculiar. El desprecio es uno. Como si de inicio la humanidad hubiese encontrado un enemigo común en *e^B* animal. Recordemos que Platón, en el *Protágoras* (320d-322d), ya plantea esa idea al representar al hombre desnudo (entregado a su nuda vida), sin técnica y sin virtudes políticas, enfrentado *al* animal contra quien encuentra siempre la muerte. Y el hombre, una vez que ha sido *equipado* con la técnica y las virtudes políticas, no provoca otras relaciones más que la de la defensa y la violencia contra esa amenaza, que va desde la mosca hasta el lobo.

desde el principio el núcleo por el cual se originan incluso esas mismas relaciones, a saber, el que se constituye por las relaciones políticas.

²En adelante, se entiende *hombre* como sujeto del humanismo, a sabiendas de que dicho término invisibiliza la distinción sexo-genérica mujer-hombre, femenino-masculino. Además, si es propuesto y expuesto el *hombre* sólo es en la medida en que es deseable, para este ejercicio de pensamiento, tomarlo como punto de partida para, como sugiere Bernard Stiegler (2002), “*perturbar de manera radical* la frontera que separa la animalidad de la humanidad” (p. 206).

³ Con estas cursivas retomamos la idea de Jacques Derrida (2008), quien hace la distinción entre el animal y los animales: “¡El animal, vaya palabra! Es una palabra, el animal, es una denominación que unos hombres han instituido, un nombre que ellos se han otorgado el derecho y la autoridad de darle al otro ser vivo” (p. 39). El animal: fórmula que refiere la homogeneidad de toda entidad animal que resulta ser distinta del hombre... por hecho del hombre mismo. Los animales: fórmula que refiere la heterogeneidad y singularidad de toda forma de vida animal. Así, el hombre no se encuentra con el animal, sino con los animales.

Occidente encontró en *el* animal un enemigo que, si bien habría que eliminar, también podría muy bien ser dominado, sometido, domesticado o incluso humanizado. Bajo este dominio, el animal humano llevó a cabo la dominación a otros ámbitos de la existencia animal al no atribuirles lenguaje, razón, cultura, religión, moral, técnica, etc. El hombre no fue posible por un origen biológico tan solo, sino por su distinción con el otro, que en este caso es un animal. Sin embargo, dicha distinción sólo pudo haber emergido, en principio, desde un pasado asimilado y siempre idéntico, en el cual un animal, al deponer su propia forma de vida, llegó a ser *hombre*, pero, en esa transformación, despertó en miles de ocasiones bajo un sopor de la existencia cuya característica principal fue la indistinción entre el hombre y el animal.

Con base en dicha indistinción, ahora habría que realizar un ejercicio de pensamiento que consista en sumergirnos en un sueño, para así despertar, como dice Hans Blumenberg (2004), “con un *sentiment de l’existence* tal como pueda tenerlo un animal” (p. 22). De dicho estado depende el poder aproximarnos al animal que, en todo caso, somos, que no nos abandona o, mejor dicho, que nunca hemos abandonado del todo a pesar de que exista en la exclusión.

Este experimento mental y somnífero se juega su existencia en aquella leyenda griega del filósofo Epiménides quien durmió cincuenta y siete años en una cueva. Al salir de la cueva ya no fue capaz de reconocer el mundo que lo rodea ni el mundo fue capaz de reconocerlo (Blumenberg, 2004). Es en ese intersticio, al no reconocer ni ser reconocido, donde se encuentra la oportunidad para propiciar un nuevo comienzo o, en otras palabras, suscitar el acontecimiento que posibilite en su actualización otros mundos posibles. Ahí encontraremos una fulguración de lo que está por venir si pensamos en la relación que tiene el hombre con los animales. También existirá la posibilidad de cortar las alas que han sido creadas con el pensamiento mágico de lo ultramundano que, en realidad, han sido producto del dominio extendido a los animales.

El hombre ha ganado las alas por medio del sometimiento, el dominio y la violencia dirigida hacia el otro que, en todo caso, es un animal o de aquel a quien no se le permite ser *hombre*. Así, las alas mágicas del vuelo ultramundano se transfiguran en las alas del animal que existe más cerca de nosotros. Ahora hay que tratar de pensar y de quitar esas alas que tanto daño han causado.

Despertar bajo el sentimiento de la existencia milenaria del animal permitirá desconocer el mundo que ha configurado la relación del animal con el hombre, en la que

éste siempre aparece como superior a aquél en todo sentido con la gran posibilidad de la dominación. Que si el hecho mítico-biológico ha dicho que los animales acabarían con la especie humana, el criterio político sin duda entra al relevo para hacer salvar la existencia del hombre. Así, tras el despertar no reconoceremos al mundo ni éste a nosotros, lo que significa abrir la posibilidad de no reconocernos a nosotros mismos en el dispositivo que nos ha producido, estando así ante la apertura de un mundo diferente ya que en cada despertar existe la fulguración de la diferencia.

2. El animal y el otro protoestadio del espejo

Que los animales están desapareciendo, idea de John Berger recuperada por Akira Mizuta Lippit (2000) para abrir su libro titulado *Electric Animal*, es algo de preocupación y de cuño netamente moderno, por no decir contemporáneo. Es algo que apela en su mayor expresión a los seres humanos del siglo XXI. No por nada el bombardeo mediático de la extinción masiva de especies animales, que está aconteciendo en nuestro tiempo y que va en aumento, es constante. No se trata de culpar a los hombres de los siglos anteriores ni del presente, pero tampoco se trata de liberarnos de la responsabilidad al afirmar como hecho de la vida que en el proceso evolutivo de las especies su posibilidad extrema estriba en su desaparición, como fracaso evolutivo. Más bien, aquí se trata de desvelar el dispositivo que de alguna manera ha permitido y provocado esa posibilidad extrema a gran escala. Si bien es posible hacer referencia a la tecnificación del mundo, entregado únicamente al cálculo y a la extracción de la energía que encierra, en la medida en que todo es comprendido como meras existencias de almacén, no hay que dejar de ver que la realidad se funda en la metafísica antigua y que, de alguna forma, en su despliegue ha llegado a consolidarse en el ejercicio extremo de poder y violencia sobre la naturaleza que, como se puede comprobar, está siendo devastada, sin otorgarle la oportunidad de un nuevo comienzo.

Habría que preguntar, no por la naturaleza en su abstracción, en la que se vuelve indistinto aquello sobre lo que hagamos referencia, pudiendo ser un hongo, un virus, una ballena o un bosque de coníferas, sino específicamente por la existencia de los animales que, después de todo, se encuentran inmersos en el proceso de devastación global. Sin embargo, con relación a su existencia podemos identificar de dónde proviene el exceso de violencia sobre sus vidas y sus cuerpos. Y no podemos afirmar otra idea más que la que indica un olvido originario procedente de la metafísica antigua y que ha trascendido la historia hasta llegar a nuestros días manifestado de maneras totalmente

diferentes. Olvido fundado en un origen (*arché*) que se ha vuelto fuerza histórica al configurar la relación hombre-animal de manera continua.

Recurrimos al mito prometeico narrado por Platón en el personaje de Protágoras, en el diálogo que lleva el nombre de este último: la aparición de los animales en el mito sólo está para presenciar su desaparición una vez que el hombre, ese otro animal que ha quedado desnudo y descalzo por el olvido de Epimeteo, al ser salvado por Prometeo se pone en el primer plano pero entre los animales mismos y los dioses. De ahí que, podría afirmarse, el hombre tenga más aspiración para levantar las alas del vuelo ultramundano hacia los dioses que el simple caminar pedestre que lo asemeja a los otros animales.

Esta centralización del hombre excluye, obviamente, a los animales y a los mismos dioses. De esto se dará cuenta una vez que a los hombres, ante el peligro del fuego y de la técnica, con los cuales ahora se eliminan, les sean entregadas por orden divino las virtudes políticas; a saber, la justicia y la amistad, además de la ley, cuya expresión ahora les permite no sólo estar juntos, sino construir ciudades tanto para vivir como para refugiarse y defenderse (de la cueva originaria ubicada en las entrañas de la tierra a la cueva política puesta en el exterior; de las entrañas del útero materno a la superficie del útero social que se expresa como ciudad, sociedad, pueblo). Del espacio apto para el refugio y la defensa llamado ciudad, los filósofos harán de él el único lugar donde el hombre puede ser y puede llegar a ser. Fuera de las fronteras, de las vallas, de las cercas y los muros, de la expresión y función del *nomos*, únicamente se encuentran esos extremos entre los que se sitúa el hombre: los animales y los dioses.

La ciudad aparece como un claro dispositivo de distinción y, a la vez, de identificación. De distinción por el simple hecho de que en su núcleo sólo pueden formarse hombres y no animales ni dioses. El *entre* en el que se manifiesta el hombre es el punto de distinción. De identificación porque el hombre ahí producido, al reconocer a los seres vestidos, con religión y con su misma lengua, podrá seguir haciendo la distinción política, primero, entre los que son animales o bestias y, después, entre otras figuras animales con formas humanas, como los bárbaros o los esclavos,⁴ a quienes

⁴ La idea expuesta, que determina a la ciudad como un operador de inclusión-exclusión, está fundada en la idea que tiene Agamben (2006) sobre la máquina antropológica de la antigüedad, caracterizada de la siguiente manera: “Exactamente simétrico es el funcionamiento de la máquina de los antiguos. Si en la máquina de los modernos, el afuera se produce mediante la exclusión de un adentro y lo inhumano, animalizando lo humano, aquí el adentro se obtiene mediante la inclusión de un afuera, el no-hombre a través de la humanización de un animal: el mono-hombre, el *enfant sauvage* o el *Homo ferus*, pero también y, sobre todo, el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con formas humanas” (p. 76).

fácilmente podrá designar como enemigos (*polemios*): las bestias como el enemigo originario y el extranjero como el enemigo político.

El dispositivo de la ciudad, que es un producto de la conjunción entre la técnica y la política, pone en entredicho la propia animalidad del hombre y la excluye de lo político. Asimismo, excluye a los animales, permitiendo sólo aquellos que han sido domesticados y cuya existencia esté puesta de alguna manera en función del sacrificio. Con esto se reitera la distinción y la identificación. Hay un uso de los animales en doble espectro: el uso instrumental y el uso ontológico que marcan la distinción y la diferencia con el hombre al afirmarlo en su existencia como el ser con razón y lenguaje.

El olvido de Epimeteo, que significa la centralización del hombre por parte de Prometeo, comienza a desplegarse por la esfera de la existencia del hombre hasta replicarse en lo íntimo de lo que puede llegar a producir. Así, la desaparición y exclusión de los animales, en su germen y no dado por su extinción, comenzó a producirse por el lenguaje, la técnica y la política del hombre. Comprobamos entonces que la política humana conlleva, desde el origen, un movimiento de alejamiento, separación y distanciamiento de los animales. Ahí es donde comienza su desaparición, al menos, de la ciudad. ¿Por qué en las megaciudades que habitamos hoy en día los animales han desaparecido? Porque la ciudad de inicio tenía ese proyecto fundado en la exclusión.

Si en principio se dio el olvido del hombre por parte de Epimeteo, en adelante se constata históricamente que el olvido de los animales fue el que continuó privilegiando al animal técnico que, a la vez, resulta ser “tan poco especializado y ser tan totipotente” (Agamben, 1988, p. 78). En este sentido, como lo explica Bernard Stiegler (2002), hay que aceptar que Prometeo, como dios de la previsión, tendría que ser acompañado por su hermano el imprudente caracterizado por la reflexión tardía. Para nuestro caso, tardío ha sido el momento en el que se ha podido reflexionar sobre la existencia de los animales más allá del entendimiento que se ha tenido de ellos desde el olvido originario.

El pecado de Epimeteo, si se quiere en un proceso causal, es la configuración de varias secuencias *mítico-históricas* que atravesaron el pensamiento de Platón en el diálogo *Protágoras*. El animal narrador, que no puede comenzar en su historia por medio de mitos, ha hablado también el comenzar de los demás animales. Si aquél no tiene comienzo, éstos no tienen historia que contar, porque simplemente no pueden. Así, será el hombre quien contará la historia de los animales, desde la *mito-creación* propuesta por las religiones, pasando por las creaciones racionales del pensar filosófico, hasta llegar a las demostraciones científicas de las ciencias biológicas; algunas de ellas,

cimentadas en la evolución. Al animal que existe sin palabra sólo le queda que otros hablen por él. Como bien ha señalado Lippit (2000):

El sujeto humano ha determinado hasta ahora gran parte de la discusión sobre el ser animal: desde el silencio aristotélico hasta el automatismo cartesiano y la negación hegeliana, el animal filosófico ha llegado a ocupar una posición constante a la sombra de la ontología humana. El animal se ha convertido, de acuerdo con esta genealogía, en un rastro que nunca sale completamente del alcance de la conciencia humana (pp. 50-51).

El animal, como sombra de la ontología humana, ha estado ahí entregado al olvido para afirmar la existencia del hombre. Así, Platón mismo utilizó en su mito a los animales como estrategia retórica para permitir el punto de irrupción y diferencia del hombre que, después de todo, es producto de la técnica.

Al llegar a este punto, es posible realizar el mismo juego de intercambio conceptual propuesto por Bernard Stiegler (2002) entre el *quién* y el *qué*, con relación a la técnica y al hombre, dando cuenta de que aquélla es el *quién* y éste es el *qué*.⁵ En este caso, el juego corresponde al animal y al hombre, ya que éste, en tanto sujeto, es el que ha configurado al animal como objeto, entendiendo al sujeto como *quién* y al objeto como el *qué*. Sin embargo, al hacer el intercambio de términos el hombre aparece como el *qué* y el animal como el *quién*. De esto se obtiene como resultado la siguiente fórmula: el animal (*quién*) ha configurado al hombre (*qué*). Y si el primer protoestadio del espejo⁶ se dio en la relación entre el córtex y el sílex, en la que la gran mediadora era la técnica, el segundo protoestadio del espejo se dio entre las formas de vida de los animales. El caso ejemplar de ello es la relación ancestral con el perro. El perro que, de origen, fue lobo y que con la

⁵ Bernard Stiegler (2002), en el primer volumen de su obra titulada *La técnica y el tiempo*, dedica el capítulo tres a pensar la relación entre el hombre y la técnica, a partir del verbo *inventar*, para hacer una pregunta y, a la vez, invertirla: “¿‘Quién’ o ‘qué inventa? ¿‘quién’ o ‘qué’ es inventado?” Stiegler señala que el “quién” y el “qué” corresponden a hombre y técnica. Sin embargo, no quiere corresponder únicamente al “quién” con el hombre y al “qué” con la técnica, sino que, al intercambiar los términos, pregunta: “¿y si el *quién* fuera la técnica? ¿y si el *qué* fuera el hombre?” (p. 203).

⁶ El protoestadio del espejo, afirma Stiegler (2002), permite pensar la co-posibilidad y la co-invencción entre el *quién* y el *qué* lo que, a su vez, significa que el primero no es nada sin el segundo y viceversa: “La diferenciae stá antes y más allá del *quién* y de *qué*, los sitúa juntos, composición ésta que crea la ilusión de una oposición. Este paso es un espejismo, el del córtex en el sílex, y una especie de protoestadio del espejo. Este protoespejismo es el inicio paradójico y aporético de la ‘exteriorización’. Se lleva a cabo entre el Zinjanthropus y el Neantropus durante los centenares de miles de años en el curso de los cuales comienza el trabajo del sílex, encuentro de la materia en el que el córtex se refleja” (p. 213).

relación con el hombre llegó a ser en su diferencia. ¿Pero la relación fue únicamente unidireccional? Es decir: ¿el perro fue el único que transformó su ser por la compañía, trato y domesticación del hombre? Responder de manera afirmativa a estas preguntas sería acomodar los términos a la historia teleológica del hombre para afirmar su inmutabilidad como sujeto, como el *quién*, pero, ante esto, más bien hay que entender que el lobo en su transformación a perro, comprendido como *quién*, ha sido el que ha transformado a su vez al hombre en múltiples sentidos, desde el espacial-estratégico para la caza, hasta el íntimo-sentimental para la compañía.⁷ De ahí que sea posible pensar la co-invencción y la co-pertenencia entre el *quién* y el *qué*. Manifestación de que el hombre sólo puede mostrarse en su exterioridad como un llegar-a-ser-con el animal, lo que quita toda preeminencia al hombre por el hecho de serlo. En términos de Haraway (2008) y, sobre todo, en su propuesta que asume la articulación en las especies de compañía: “Anudar juntos en un encuentro compañía y especie, en atención y respeto, es entrar al mundo de llegar-a-ser-con, en el que el *quién* y el *qué son* es precisamente lo que está en juego” (pp. 19, 32).

Sin embargo, no hay que dejar pasar de lado que la definición del hombre frente al animal, sin entenderse desde el llegar-a-ser-con, prefigura ya en la exclusión. Nuevamente recurrimos a Lippit (2000):

A pesar de la distancia del ser animal del mundo humano, la estrecha proximidad de los animales con los seres humanos los implica necesariamente en cualquier intento de definir una esencia humana. El esfuerzo por definir al ser humano suele requerir un gesto preliminar de exclusión: un sacrificio retórico de animales. La presencia del animal debe ser primero extinguida para que el ser humano aparezca (p. 8).

⁷En razón de la afectación que los animales provocan en el hombre, podemos tener en consideración las palabras de Geoffroy Saint-Hilaire: el “grado de domesticación del perro [es] en todas partes proporcional al grado de civilización del hombre” (citado en Le Bras-Chopard, 2000, p. 145). En estas palabras el animal funciona como espejo del hombre, y el hombre es el reflejo del animal. Más aún, llegan a ser indistintas las formas de la domesticación y la de la civilización. A esto contribuyen las ideas de Haraway (2008) concernientes a la relación hombre-perro: “Los roles de los perros han sido multifacéticos, y no han sido el pasivo material crudo para la acción de los otros. Además, los perros no han sido animales inmutables confinados al supuesto orden ahistórico de la naturaleza. Ni las personas han surgido inalteradas de las interacciones. Las relaciones son constitutivas; perros y personas son emergentes como seres históricos, como sujetos y objetos para cada uno, precisamente a través de los verbos de su relación. Personas y perros surgen como compañeros mutuamente adaptados en la culturaleza del capital vivo (*lively capital*)” (p. 62).

A partir del comentario de Lippit se comprende que el animal funciona como un *quién*, en tanto que está involucrado en el intento para definir al hombre pero que por ese mismo hecho debe de ser excluido y, por tanto, registrado como el *qué*, donde encuentra la objetivización y la instrumentalización. Ocurre, como sucedió con la técnica, que el animal sufre el intercambio del *quién* al *qué*, para apostar, como ya lo hemos advertido, por un hombre que no sólo es inmutable, sino como tal ahistórico y, además, punto culminante de la evolución (que, para el pensamiento religioso, no sería otra cosa más que la obra más excelsa de la creación, punto que se podría compartir bajo esa mirada teleológica, siendo entre ellas compatible e intercambiable).

Si la técnica ha sido quien inventa al hombre, entonces el hombre al tecnificar al animal, desde los animales de trabajo hasta los utilizados en los laboratorios experimentales, lo está poniendo en esa misma situación originaria, en la que ahora el animal es técnica y, ahora, en ese segundo nivel el animal estaría tomando el papel del *quién*. Incluso si se entiende al animal como un ser únicamente tecnificado por el hombre, la técnica lo sigue produciendo en primera instancia.

Esto sólo en el caso de aceptar la tesis de que el uso de los animales se ha dado de forma unidireccional, provocando que el hombre sea inventado y transformado por el animal tecnificado. Sin embargo, pensar no desde la tecnificación sino desde la relación con el animal debería arrojar la idea más bien de un uso *entre* los animales. La relación marcada por el *entre* amplía la perspectiva que permite entender al animal como *quién*. Sólo en el reflejo con el animal el hombre ha podido producirse. Los hombres-águila (pueblo Purépecha), hombres-pájaro (el pueblo de Papantla), hombres-venado (pueblo Tarahumara), hombres-cocodrilo (tribu de Sepik), en realidad deben ser presentados como águilas, pájaros, venados, cocodrilos con formas humanas, en tanto que el hombre está a punto de producirse o, si se quiere pensar así, se está produciendo a partir del reflejo.

Por mucho tiempo se ha tratado de fijar la naturaleza del hombre, a pesar de todo lo mutable de lo que puede ser investido; sin embargo, el *entre*, esa relación tan dichosa, permite abrir la posibilidad de entender al hombre fijado en la relación en la que puede llegar a producirse. Así, lo que la expresión 'el hombre se encuentra *entre* los animales y los dioses' quiere indicar es que al menos con uno de esos conjuntos siempre está puesto en relación. Incluso al extremo, al punto de saber que los dioses antropomorfizados se transforman en animales para hacer presencia con los hombres (el águila en Zeus, la paloma en el Espíritu Santo, la serpiente en Quetzalcóatl). El *entre* no significa la

distancia entre identidades perfectamente calculadas en su magnitud (más que humano, menos que humano), sino la posibilidad abierta del contacto y la relación. De esta manera, podemos entender que la relación entre hombre y animales (dados en su pluralidad) ha sido constituida por un *quién* enfrentado a un *qué*, donde el *quién* han sido los animales y el *qué* lo nombrado como hombre. Que sea propuesto este segundo protoestadio del espejo no es por una cuestión de orden temporal de aparición, sino simplemente por un orden de situación. En realidad el protoestadio del espejo concerniente a la técnica pudo haber sucedido al otro o viceversa, porque así como se necesitó del reflejo animal para confeccionar técnicamente esa transformación (el disfraz, la danza, la ornamenta, etc.), también se requirió la técnica para llegar a ser el reflejo del animal (y en ese *entre*, entre el animal y la técnica se ha producido el hombre). La técnica que inventa al hombre se mezcla y se confunde con la animalidad.

3. Otra vez la política, ¿otra vez el lenguaje?

La dinastía trazada ha hecho aparecer las relaciones de poder configuradas en las estructuras políticas, lo que conlleva necesariamente a desentrañar la relación del hombre con los animales, quienes, después de todo, están excluidos de lo político. Sin embargo, ante esto se ha propuesto que la primera relación con los animales en el protoestadio del espejo ha contribuido, si no es que ha sido determinante, a la producción de ese interior vacío llamado hombre.

Habría que afirmar que ahí donde hay animales dispuestos a la relación, la manifestación de lo que es nombrado como hombre será diferente dependiendo del animal con quien coexista y, de alguna manera, pertenezca. No se aboga por un solo hombre, absolutamente universal y ahistórico, sino por múltiples hombres en su variabilidad tanto contextual como orgánica y técnica. Múltiples hombres por los múltiples reflejos producidos con los animales. Esto sugiere pensar que no necesariamente el concepto de hombre se formó a expensas de (Chrulew & Wadiwel, 2017) o en la extinción de *el* animal (Lippit, 2000), sino que ha sido con y a través de él.

En adelante se indaga en lo siguiente: cómo el lenguaje ha funcionado tanto para subjetivizar como para desobjetivizar, lo que bien puede configurarse en la animalización de todo aquello que no habla; además de preguntar por la vinculación que ha hecho la tradición de Occidente del lenguaje con la política, en la que tanto *el* animal, así como lo que es animalizado o deshumanizado, está completamente excluido.

La justificación de esta exploración radica en la siguiente razón: que el lenguaje no está necesariamente ligado con la política. Ya ha sido dicho que la producción del hombre, dado en su multiplicidad, ha sido a partir del reflejo con los animales. Sin embargo, éstos siempre han estado excluidos de todo tipo de relato constituyente de la política humana. Ya que ésta ha sido desde siempre la “repetición del hombre por el hombre” (Sloterdijk, 2008, p. 25); esto es, que el hombre sólo ha requerido de él mismo para producirse y que en todo caso su extrañamiento, su distanciamiento y su separación de la naturaleza han tenido como única finalidad, en la medida en que se vuelve objeto, la instrumentalización, para garantizar su propia sobrevivencia, como si él ya estuviese dado o, en su defecto, se produjera desde sí mismo. Pero la tesis aquí expuesta no permite proceder con dicha idea, ya que: 1) el hombre se produce en la interioridad únicamente por la exterioridad técnica o por el reflejo animal, y 2) que si es a partir del reflejo animal la producción del hombre, en su ser político, como *zoón politikón*, no se basta por sí mismo, por lo que ha requerido de otros animales para lograrlo.

Sloterdijk afirma que la política, la perteneciente a los tiempos prehistóricos y no la del gran formato civilizatorio, llamada paleopolítica, es como tal una política de hordas; es decir, de grupos pequeños que funcionan bajo las reglas del club, no escritas pero muy precisas en cuestiones de selección para mantener su pequeñez así como su continuidad y, por ende, su sobrevivencia. En estas hordas es donde se confirma que el hombre como *zoón politikón* no precisa de ciudades o de Estados para serlo, ya que esta designación sólo implica el hecho del ser gregario (Sloterdijk, 2008, 2003), que busca reunirse con sus semejantes (y también con aquellos que no lo son —no solo los hombres conviven con otras especies sino que muchos otros animales también lo hacen sin caer en el exceso de la violencia), característica que, después de todo, no es propia del hombre y que, más bien, está muy repartida en otras especies.

Ahora bien, Sloterdijk (2008, 2003) advierte que las hordas, esas especies de invernaderos en los que se cultivan los hombres, no sólo son espacios en los que se produce una atmósfera climática particular, según los intereses de los integrantes, ligados tanto a su cosmovisión, sino también una modulación del interior de los integrantes, de ese interior al que en este momento podemos llamar alma. Esto último es lo que resulta sumamente importante, ya que esa interioridad llamada alma, al estar vacía, sólo se produce, si no por la técnica o por el reflejo animal, por el hombre mismo. Este comentario muestra que esa interioridad está vacía y se produce por el espacio y el clima que artificialmente han sido construidos por la horda (espacio y clima que han requerido la técnica y la relación con los animales, por supuesto).

Esta producción del hombre por el hombre mismo en la horda, es decir su producción interior, señala Sloterdijk, se da en primera instancia no por el lenguaje, sino por la psicoacústica con la cual los miembros o integrantes del club o de la horda se reconocen, se integran y se unifican en tanto que pueden desconocer, excluir y separar a otros que no producen dicha psicoacústica. Estos otros muy bien pueden ser miembros de hordas distintas, así como lo pueden ser otros animales. El puntualizar que la psicoacústica necesariamente es lenguaje (articulado, proposicional, etc.) se debe a que es posible entender que ella misma se puede expresar por medio de sonidos comunes configurados en y a partir de la horda como signos de distinción que modulan, de alguna manera, el alma; es decir, al hombre.

Que la psicoacústica es antes del lenguaje puede comprobarse de la siguiente manera: del zinjantropo al *homo sapiens* lo que prima es la voz, no el lenguaje, ya que ni siquiera el *homo sapiens* en su aparición había desarrollado como tal toda su capacidad lingüística y si lo hizo fue durante un proceso muy largo, de miles de años: “El aullido del hombre primitivo que se debate no se convierte en verdadera palabra mientras no es más que expresión lateral de su sufrimiento y si vale por un juicio o una declaración del tipo ‘me ahogo’” (Foucault, 2005, p. 97). Si esto es así, ya no resulta plausible aceptar la tesis que abogaría por un tipo de hombre que de inicio tuviese ya lenguaje. La psicoacústica producida en las hordas estaría caracterizada como tal por la voz. Y si esto es así, las hordas se encontrarían más cercanas a cualquier otro animal gregario que a cualquier hombre configurado por los discursos teológico-filosóficos. De esta manera, la paleopolítica sería como tal una política de la voz.

Aceptar lo anterior conlleva pensar que toda paleopolítica; es decir, toda producción del hombre por el hombre mismo, ha implicado algún tipo de relación con los animales (ganado, animales de compañía, presas, etc.), cuyo núcleo desde siempre no ha sido el lenguaje, sino la voz y, en todo caso, una psicoacústica particular o solamente acústica, si no se quiere atribuir alma a los animales. Una acústica del llamado o del espanto. Esta acústica primaria en realidad se expresó en su condición que permite unir las diferencias animales y como aquella que provoca separarlas y distanciarlas. Así, nosotros podemos reconocer por esa acústica los animales que resultan estar dispuestos a la compañía tanto como aquellos que son hostiles y peligrosos a nuestra existencia. De la misma forma, por nuestra voz, que no necesariamente se formula en lenguaje, podemos comunicar a los animales tranquilidad y una convivencia pacífica como también podemos ser violentos y agresivos al punto de asustarlos y ahuyentarlos. Ha sido

dicha acústica la que siempre ha puesto al hombre en la zona de contacto⁸ con los animales, en la que nuestro propio lenguaje, si aceptamos la tesis de que los animales carecen de él, también participan únicamente como sonido. Con esto se constituyen varios tipos de relación entre los que destacan, sin duda alguna, el ejemplo de los animales entrenados. Sería vano e ingenuo pensar que el mismo entrenamiento se da por el hecho básico del conductismo. Esta idea tiene que ser desechada para poder penetrar en el hecho de la acústica, ya que si el entrenamiento se consolida no ha sido tanto por el vínculo estímulo-respuesta, sino por la atmósfera acústica generada entre el entrenador y el entrenado.⁹ Es ahí donde ha podido llegar a consolidarse el llegar-a-ser-con los animales; es ahí donde se ha podido crear, a su vez, esa interioridad llamada hombre, en esa acústica particular que ha envuelto a los animales y al hombre.

El hombre, entendido como *zoón politikón*, se desenvuelve como simple ser gregario que no necesariamente se expresa por medio del lenguaje y que no necesariamente se junta y reúne con los de su especie, sino que han sido la voz y la psico-acústica los elementos que han puesto al hombre en la zona de contacto con los demás animales. Frente a esto, el gran formato de la política intentó, por todos los medios, en primer lugar, continuar la producción del hombre por el hombre y, en segundo lugar, expulsar a todos los animales. Dos procesos que van de la mano y que se despliegan solo al interior de la ciudad, ahí donde el hombre puede llegar a ser hombre. Esa exclusión y, a la vez expulsión, significó el predominio del lenguaje y la negación de la voz animal como aquello que nos puede indicar algún deseo, interés, alguna necesidad o disposición, ya que como lo apuntó Aristóteles en *La política* (1253a), el hombre es aquel que con la palabra puede nombrar lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto y, por tanto, la voz animal está privada de ello. La voz animal, frente al lenguaje humano, es la que se ha intentado callar, silenciar por todos los medios posibles, desde la violencia más extrema hasta la más sutil y moderada (el discurso filosófico que le ha negado todo a los animales ¿ha sido una violencia extrema o moderada?). Después de todo, como señala Florence

⁸ Ha sido tomado el concepto “zona de contacto” del libro de Haraway (2008), titulado *When species meet*, por la simple idea que condensa el encuentro interespecies, que se discute entre lo humano y lo inhumano, así como también con la palabra y el tacto, a saber: “Las zonas de contacto cambian al sujeto –todos los sujetos– en maneras sorprendentes” (p. 219). Es precisamente esta idea la que gobierna la relación de los hombres con los animales en relación a la acústica. La acústica suscita un encuentro diferente como zona de contacto, en la que los sujetos involucrados cambian por la misma relación.

⁹Haraway (2008) sugiere, para evitar la primacía del lenguaje proposicional en una relación de compañía entre especies, la idea de la comunicación encarnada (*embodied communication*) “que es más como una danza que una palabra” (p. 26). Así, la atmósfera acústica puede derivar en una comunicación encarnada y viceversa. En esta relación no hay primacía del sonido frente a la materia o al cuerpo, sino una íntima co-pertenencia, si de lo que se trata es de la relación entre especies de compañía.

Burgat (2008), “El animal se expone en su voz, y sólo un ser sintiente puede expresar la interioridad de sus sentimientos” (p. 8).

Con lo anteriormente dicho se comprende ahora que ha sido la voz y, con ella, la atmósfera acústica producida, la que ha posibilitado la zona de contacto entre los animales y el hombre. Negar la expresión, y cancelar en nosotros la percepción de dicha expresión, ha significado históricamente la negación y la cancelación de la singularidad de los animales, lo que ha provocado la entera homogeneización del animal y todo un proceso de objetivación sobre su vida y su cuerpo.

Pero precisemos lo traído a la luz por la dinastía realizada. Nuestro ser político, *zoón politikón*, nunca ha querido expresar que solamente nos reunamos entre los miembros de nuestra especie sino que, en realidad, ha sido una cuestión gregaria interespecie. En razón de esto se entiende que la existencia interespecie se ha producido en la zona de contacto, entendida como interfaz; es decir, como una superficie que permite el contacto de dos elementos diferentes cuyo efecto no es otro más que un fenómeno en el que se conjugan tanto la singularidad humana como la singularidad de los animales que ahí se involucran (al grado de poner en juego su propia existencia). Y en esto, la voz animal, las voces de los animales han jugado un papel fundamental. Poder percibir las no sólo significaría apreciar la existencia de los animales de otra manera, sino reconocer, comprender y dar cuenta de que los animales por la voz pueden expresar sus deseos, intereses, necesidades, sensaciones y sentimientos con los que nos podemos poner en relación, incluso en la resistencia.¹⁰

¹⁰ Que la diferencia ontológica ha sido configurada a partir de la relación animal-hombre es, como tal, un hecho de Occidente. Pero ¿qué pasaría si la diferencia primaria se diese a partir de la relación plantas-animales? A esta pregunta ha tratado de responder Florence Burgat (2008) en su texto titulado *La voix des animaux*, del cual extraemos las siguientes conclusiones: 1) que el medio es inmediato en las plantas mientras que es mediato en los animales; 2) en su ser mediato el medio aparece hecho de ‘cosas’ con las que el animal puede tener el “puro placer de ser con, de estar a un lado (*d’être avec, d’être à côté*)” (p. 5); 3) con relación al medio, el animal, a diferencia de la planta, puede expresar su independencia y su autonomía al ser libre de desplazarse por doquier, con lo que se puede afirmar su singularidad y su individualidad (el espacio deviene un campo de libertad); 4) que el movimiento espontáneo y libre del animal reitera una indeterminación en su acción que invita a pensar que su relación con la exterioridad no sólo es de apropiación sino que puede ser también de dejar-ser pero sin llegar a ser totalmente indiferente; 5) con la voz el animal puede expresar sus deseos, intereses, necesidades, sensaciones y sentimientos, ya que no necesariamente es para comunicar algo, también puede servir para “celebrar la vida”, como lo hacen las aves, señala Burgat; 6) si todo lo anterior se cumple, entonces estamos en presencia de una subjetividad libre.

4. El resistir-con

Hasta el momento se ha tratado de perturbar lo que ha sido llamado como hombre al enfrentarlo al animal. No se trata de vaciarlo de todas sus características, porque de inicio ha estado vacío, al producirse como una interioridad únicamente a partir de elementos externos, como la técnica o el animal. Y si en este momento es posible desconocer lo que es el hombre, ¿por qué tendríamos que aceptar lo que la tradición de Occidente ha nombrado como el animal? De esto las nuevas y recientes investigaciones sobre los animales, desde la etología cognitiva hasta la psicología comparada, han logrado, en primer lugar, hablar de los animales más que del animal, expresando así no sólo la pluralidad, sino a su vez la singularidad de cada uno de ellos. Con singularidad aquí no sólo se quiere entender la diferencia que se representa entre el hombre y los animales, sino también entre ellos, ya que esa categoría homogeneizante ya no se puede seguir aplicando frente a las diferentes complejidades que constituyen esas diferentes existencias.

Falta pensar algo que, como otras cosas que han sido cuestionadas aquí, parecía ser única propiedad del hombre; a saber, la resistencia. Y se pensaba de esa manera por el hecho de que toda resistencia puede comenzar al menos con el decir: ‘¡No!’, lo cual, sin duda alguna, remite a la relación básica entre lenguaje y política. Se conforma así una trinidad ejemplar que garantizaría el constructo del Hombre Occidental: lenguaje, política y resistencia. Trinidad, no está demás decirlo, de la que estaría excluido el animal. Esto, aunado a la invisibilización de los animales, en tanto expresiones de complejidad y de singularidad en cada uno de ellos, y el ser silenciados de su voz, con la cual pueden expresar sus emociones y sentimientos, termina por negarles cualquier movimiento de resistencia que pueda ser comenzado por los animales, ya sea en el zoológico, en el circo, en la granja industrial, en la perrera o en el laboratorio.

De esta manera, los animales no podrían ejecutar actos de resistencia por el simple hecho de su carencia o privación. Carencia de lenguaje, de moral, de conciencia y, como tal, de libertad. Y si no es posible catalogar ese tipo de actos como actos de resistencia, entonces, son catalogados a partir de esa violencia irracional e irascible de la que las bestias son capaces. En este caso se tiene la presencia de seres irracionales que violentan al hombre a pesar del cuidado que les proporciona. Por lo general, cuando esta violencia se manifiesta no queda otra cosa más que matar al animal sin importa cuál sea la situación ni las cualidades de su existencia.

La resistencia, como acto producido por la voluntad, sería, como tal, algo propio del hombre si lo caracterizamos con todos los presupuestos ya mencionados. Sin embargo, esto sólo puede funcionar si el animal es interpretado como un ser privado o un ser carente de todas las cualidades que lo exponen, en general, como un ser sin razón. Ante es posible abogar por un cambio radical que se constituye, en primer lugar, por la percepción de la voz de los animales con la que puede expresar sentimientos y emociones, deseos y necesidades replicándose en una acústica peculiar producida en una atmósfera que vincula al hombre, ese otro animal, con los animales; en segundo lugar, por la comprensión de que los animales, a diferencia de las plantas, pueden expresar su autonomía e independencia del medio en el que se encuentran al poderse desplazar por doquier según sus deseos, intereses o necesidades que podrían definir la búsqueda de su libertad. Al menos con estos dos puntos podemos aceptar que los animales se expresan así en su singularidad y en su individualidad. Si esto es así, entonces hay que aceptar que los animales, en su pluralidad y diferencia, también ejercen actos de resistencia ante el dominio, la violencia y la opresión humana, ya sea mínima en el ámbito doméstico o máxima en los laboratorios de experimentación y en las granjas industriales, por ejemplo.

Si es reconocida la posibilidad de la resistencia, no ya como propiedad exclusiva del hombre, sino como algo también propio de los animales, entonces, siguiendo el argumento de Kathryn Gillespie (2016) propone, es posible aseverar lo siguiente:

Para teorizar la resistencia del animal no humano, es necesario alejarnos de la suposición antropocéntrica de que los humanos son la única especie que resiste. Tomar seriamente la resistencia del animal no humano se presenta una oportunidad para reconceptualizar cómo es que pensamos acerca de otros animales, cómo son posicionados en nuestras actuales estructuras legales, y cómo viven y mueren al servicio de la acumulación del capital (p. 118).

Ya han sido dados los primeros pasos para salir del paradigma antropocéntrico y, en mi opinión, faltaría hacer caso a Gillespie (2016) y expropiar el acto de resistencia al hombre para identificarlo también en los animales. Se requiere por tanto producir otras condiciones para percibir y reconocer en los animales esa facultad. Gillespie asegura que al reconocer dichos actos de resistencia en los animales conllevaría un aprendizaje diferente en cuanto a relaciones humano-animales se trata ya que, al menos, se puede dejar de considerar y catalogar los actos de resistencia como la simple violencia dirigida

a los humanos. Más bien se comprende que, así como el humano al resistir ciertas estrategias de poder busca satisfacción en otras condiciones de existencia, los animales ante la situación de violencia buscarían lo mismo para con sus vidas. Se dejaría de confundir la simple violencia irracional o bestial con lo que ahora podemos identificar como actos de resistencia que indicarían que los animales desean o necesitan otras condiciones de bienestar que estarían conformes a sus propios intereses. Si persiste esta confusión, como bien señala Gillespie, entonces continuará reiterándose toda estrategia para apagar todo foco de resistencia, cuya versión final o más extrema ha sido el aniquilamiento del animal.

Matar al animal que busca escapar a las condiciones de dominio, explotación o violencia ha sido el acto más frecuente no sólo porque sea la manera más sencilla de aquietar al animal ‘salvaje’, ‘indócil’ o ‘indomable’, sino porque así se aniquila con el animal todo acto que represente la indeterminación; es decir, los movimientos libres y espontáneos. Si toda estructura de poder busca calcular y controlar el movimiento de los animales por más noble y sutil que parezca, sin importar que lo lleve a la muerte, para reducir toda indeterminación o espontaneidad, el acto de resistencia, entendido como irrupción de la diferencia, pretende reivindicar esa indeterminación de la existencia animal, que no significa otra cosa más que la reivindicación de su libertad.

Para ejemplificar lo anterior sirve tomar el ejemplo literario del mono de Kafka, llamado Rotpeter. Él no quería la libertad porque significaba echarse por la borda del barco al mar abierto, lo que representaba a todas luces un gran riesgo para su vida. Los animales de las granjas industriales, zoológicos, laboratorios, circos y demás lugares de cautiverio al buscar su libertad encuentran ese riesgo y terminan, en el mejor de los casos, encerrados nuevamente o, en el peor, muertos. Esto por la simple consideración de que los animales siguen siendo considerados propiedades y, por el mismo hecho, cosas (Gillespie, 2016). Así, como Rotpeter, hay que pensar y crear una salida. Rotpeter encuentra su salida una vez que alcanza una zona de contacto con el hombre, comenzando con su juego de repetición, hasta que lo logra, no en el zoológico sino en otro tipo de espacio que lo saca del cautiverio para exponerlo en otras formas de espectáculo, que sin duda representan otras formas de existencia. Es ahí donde acontece el reflejo que produce la interioridad de esos seres. Esto no significa un llamado antropocéntrico ya que, después de todo, el mono es el que informa al hombre, y viceversa. Y si no es antropocéntrico se debe a que no se busca la prioridad del hombre en esta salida, sino como tal una relación ambigua entre los animales y el hombre, en la

que se expresen los modos de convivencia que superen al menos el modo de ser de los animales como propiedad.

Ya hemos abogado por la acústica y atmósfera producidas en la relación humano-animal, por la percepción de la voz animal y por el hecho originario que ha sido un verdadero efecto histórico que va desde el protoestadio del espejo productor de un reflejo con el animal hasta la zona de contacto que, expresada en el llegar-a-ser-con los animales, en la que se produce la interioridad llamada hombre y por las posibilidades de los animales al entenderlos como seres autónomos, independientes y singulares. Ahora, faltaría decir algo sobre el acto de la resistencia una vez que la hemos reconocido en los animales. Aquí es donde podemos congregarnos todos los elementos heterogéneos que hemos analizado. Se propone, por tanto, siguiendo a Gillespie (2016), que si la resistencia es propia de los animales y del hombre, entonces puede suscitarse un acto que podría denominarse como resistir-con —“resist-with”. Esto da a entender que la resistencia no sólo procede de manera unidireccional del hombre hacia los animales, al entender a éstos como seres enteramente pasivos y, en todo caso, como víctimas, sino de manera multidireccional en la que se “abra la oportunidad de ver a los animales como sujetos más autónomos en un movimiento para el cambio social” (p. 130). Así, como señala Gillespie, sucede el cambio del resistir por los animales al resistir-con ellos.

Conclusión

La sugerente idea de despertar bajo el sentimiento de la existencia muy parecido al de un animal, estriba en hacer aparecer una indistinción en la que la división, separación y cesura entre el hombre y el animal llegan a ser difusas, lo que provoca una perturbación en las fronteras que, de alguna manera, han bloqueado, por un lado, toda forma de contacto que no supera la dicotomía sujeto-objeto y, por otro lado, han estabilizado y fijado las identidades. Así, de lo que se ha tratado este ejercicio de pensamiento, que incita a un nuevo despertar, ha sido discutir las largas series (sujeto-humano-quién/objeto-inhumano-qué) que han reproducido el dominio del hombre sobre el animal.

De esta manera, despertar en un mundo que no nos reconoce y que no reconocemos significa, en lo concerniente a la relación hombre-animal, salir de las series fijadas en el dominio para proponer otras identidades surgidas por el protoestadio del espejo que ha configurado al hombre como un *qué*, a partir del reflejo del animal, considerado como un *quién*.

Además, la realización de una dinastía, en la medida en que ha desocultado las relaciones de poder políticas, ha permitido exponer una desvinculación del lenguaje con la política, cuya finalidad es la de visibilizar una zona de contacto hombre-animal y, más aún, interespecie, caracterizada por la atmósfera acústica en la que el hombre ha llegado-a-ser-con los diferentes animales.

Ahora bien, si el hombre, como entidad vacía, sólo ha llegado-a-ser-con el reflejo encontrado con los animales y si la política entendida como la productora de hombres es de origen interespecie, en la medida en que no hay una primacía del lenguaje, entonces ha sido posible proponer que la resistencia, como estrategia política, no es algo enteramente propio del hombre, sino que bien puede ser atribuida a los animales si es pensada y realizada como la acción de resistir-con. Si es posible, en nuestro tiempo, una política diferente, es decir, interespecie, sólo puede serlo en la medida en que se desarrolle como una política fundada en la resistencia-con.

Bibliografía

- Agamben, G. (1988). *Idea de la prosa*. Barcelona: Ediciones Península.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aristóteles. (1988). *La política*. Madrid: Editorial Gredos.
- Blumenberg, H. (2004). *Salidas de cavernas*. Madrid: Antonio Machado.
- Burgat, F. (2008). La voix des animaux. *Actes du colloque international*, Paris, Université Denis Diderot. Recuperado de: <http://www.equipe19.univ-paris-diderot.fr/Colloque%20animal/Burgat.pdf>
- Chrulaw, M. y Wadiwel, D. (2017). *Foucault and animals*. The Netherlands: Brill.
- Coppens, Y. (2012). *Las últimas noticias de la prehistoria. Del ADN de los dinosaurios a las pinturas de Lascaux*. México: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (1999). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Editores.
- Gillespie, K. (2016). Nonhuman animal resistance and the improprieties of live property. En: Braverman, I. (Ed.), *Animals, biopolitics, law: Lively legalities* (pp. 117-134). New York: Routledge.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.

- Le Bras-Chopard, A. (2000). *Le zoo des philosophes. De la bestialisation à l'exclusion*. Francia: Plon.
- Lippit, A. M. (2000). *Electric animal. Towards a rhetoric of wildlife*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Platón (1994). *Protágoras*. México: UNAM.
- Sloterdijk, P. (2000). *El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica*. Recuperado de: http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T12_Docu1_Elhombreoperable_Sloterdijk.pdf
- Sloterdijk, P. (2008). *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas II. Macrosferología. Globos*. Madrid, Siruela.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo. Vol. 1: El pecado de Epimeteo*. Gipuskoa: Editorial Hiru.

JORGE VÉLEZ VEGA

Doctorando en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde lleva a cabo el proyecto de investigación titulado *El triunfo epocal de la zoé: para una crítica de la racionalidad biopolítica*. Concerniente a los Estudios Críticos Animales, ha publicado los siguientes artículos: “El espectáculo de la biopolítica moderna: una interpretación de Fehéristen (Hagen y yo)” y “Política, técnica y animales no humanos: acerca del sentimiento de repulsión y asco”, sendos artículos publicados en la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales.