

El trazo animal: Los márgenes no-humanos de la filosofía en los estudios culturales

Valeria Meiller

Georgetown University

vm398@georgetown.edu

Resumen

Este ensayo analiza el modo en que el pensamiento filosófico sobre el animal ha informado el campo de los estudios animales. Sostengo que las observaciones de Descartes sobre el animal como *automaton*, y los posteriores puntos de vistas proteccionistas como el de Jeremy Bentham han dado forma a los pares binarios fundamentales de la modernidad —naturaleza/cultura, animal/humano, racional/sensible— que han secundado las consideraciones ontológicas del animal en los discursos de la filosofía. A continuación discuto cómo el campo de los estudios animales supera estas oposiciones binarias para participar de la pregunta histórica más amplia acerca de la crisis del medioambiente y la necesidad de un nuevo ethos ecológico en la era del antropoceno.

Palabras clave: Estudios animales; animales y humanos en la filosofía; comunidades interespecie; el antropoceno.

The Animal Trace: The Non-Human Margins of Philosophy in Cultural Studies

Abstract

This essay analyzes the way philosophical thought about the animal has informed the field of Animal Studies. I argue that Descartes' examination of the animal as *automaton*, and later protectionist standpoints as Jeremy Bentham's shaped the fundamental modern binary pairs —Nature/Culture, Animal/Human, Rational/Sentient— that have fostered the ontological consideration of the animal in philosophical discourses. I then turn to discuss how the field of *Animal Studies* surpasses these binary oppositions to engage with the larger historical question of the environmental crisis and the need for a new ecological ethos in the era of the anthropocene.

Keywords: Animal Studies; animals and humans in philosophy; interspecies communities; anthropocene.

Los animales siempre han estado en el centro de nuestra identidad como humanos. El vasto caudal de seres imaginarios de la mitología griega lo testimonia con su hibridez: cabras con cabezas humanas le dieron forma a sátiros y faunos; criaturas mitad humanas, mitad animales recibieron el nombre de sirenas y tritones. Los animales eran atractivos porque eran familiares: en la vida doméstica eran criados para la supervivencia; en estado salvaje eran temidos como posibles predadores; en la vida religiosa eran sacrificados para mantener una buena relación con los dioses. Los animales eran una parte fundamental del *oikos*, el hogar pero también el medio ambiente en un sentido más amplio: vivían con nosotros y, como la mitología testimonia, incluso vivían “en” nosotros en la forma de híbridos humano-animal. Pero en algún momento esta proximidad se desharía y los animales serían desterrados como una presencia relevante de los archivos culturales y de la filosofía. ¿Cuándo ocurrió? Y, más específicamente, ¿a dónde fueron confinados?

En las últimas cuatro décadas, los estudios culturales se han ocupado sistemáticamente de pensar estas preguntas en el subcampo de los estudios animales, orientados por la posibilidad de ir más allá de esta separación radical y reconstruir nuestros parentescos originales con los animales. En este ensayo, analizaré dos giros fundamentales en los discursos filosóficos—el de René Descartes y el de Jeremy Bentham—sobre el animal para intentar trazar el recorrido de las relaciones humano-animal que esta rama de los estudios culturales investiga ¿Qué tipo de narrativas sobre el animal nos ofrece la filosofía? ¿De qué modo han determinado nuestras actitudes en relación al animal? Y finalmente, ¿cómo re-piensa los estudios culturales esta relación y en qué medida puede esta nueva disciplina informar nuestra comprensión de las formas de vida no-humanas con las que compartimos el mundo?

Teóricos y escritores ubican el momento fundamental de cambio en nuestra relación con el animal en el principio de la modernidad.¹ El fuerte paradigma racional de este período puso al hombre en el centro del proyecto filosófico, separándolo del mundo natural. Los modos de hibridación y la proximidad animal se obturarían con el proyecto moderno en pos de las relaciones instrumentales con la naturaleza, y el resto de las especies tanto animales como vegetales. Las ideas de avance y progreso que impulsaron a la modernidad hicieron de la naturaleza un objeto destinado a ser diseccionado y traducido por las diferentes ramas de la historia natural: los círculos académicos fueron la columna vertebral de este desarrollo y el método científico la médula de esta empresa de conocimiento.

El texto fundamental donde se puede rastrear esta separación es probablemente en *El discurso del método* (1637) de René Descartes y en su afirmación fundamental “*cogito ergo sum*”, que establece la completa separación de la mente y el cuerpo, reconociendo en el alma racional la única verdadera existencia humana. En la sección vi de *El discurso*, el filósofo escribe que “el cuerpo como vida vegetativa se parece al del animal, pero por virtud de recibir un alma racional de Dios, se vuelve evidente que la razón es lo que garantiza su existencia como ser”.² En esta ecuación, a los animales se les asigna una existencia mecánica y se los privaba de toda capacidad de sentir: si gritan cuando son lastimados, no es porque pueden experimentar dolor sino porque reaccionan como una máquina que realiza una tarea cuando se aprieta un botón. La disposición de los órganos de los animales se parecía a una máquina compleja pero, no importa la complejidad de su funcionamiento, nada en el animal

¹ Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*, Cambridge: Harvard UP, 1993; Berger, John. “Why look at animals?” *The Animal Reader*, Linda Kalof y Amy Fitzgerald, Estados Unidos: Bloomsbury, 2005.

² “The body as vegetative life resembles that of the animal, but by virtue of receiving a rational soul from God, it becomes evident for him that reason is what guarantees our existence as beings.” En: Descartes, Rene. *Discourse on the Method*. Gutenberg Project E-Text 59: <http://www.gutenberg.org/etext/59>, p.163-164. Todas las citas de Descartes corresponden a esta edición y la traducción, así como todas las traducciones de textos originalmente en inglés, es siempre mía.

VALERIA MEILLER

podía compararse a la existencia racional y metafísica de los seres humanos.³ La prueba radical de esta distinción era para Descartes la posibilidad de los humanos de expresarse a través de lenguaje, un rasgo que para el filósofo era la manifestación más clara del alma racional. “No hay hombres, ni siquiera idiotas”, escribía, “incapaces de unir juntas diferentes palabras”. La capacidad de “construir una declaración a partir de la cual ser comprendidos” era lo que separaba principalmente a los hombres de los animales ya que ningún animal “no importaba cuán perfectas ni felices sus circunstancias” era capaz de “hablar como nosotros lo hacemos, es decir, de modo tal que demuestre que comprende lo que dice”.⁴

Aún cuando los animales eran capaces de producir sonidos, estos eran meras reacciones físicas. Así, *El discurso del método* estableció el suelo de sentido para un tipo de separación que despojaba a los animales no solo de toda forma de agencia, sino que al mismo tiempo los expulsaba por fuera de todo sistema de protección y de derechos: si no podían razonar, y por lo tanto tampoco hablar ni sufrir, entonces eran simplemente como máquinas complejas, de dónde devino la comprensión del animal como *automaton*. La escisión abierta por Descartes determinó así dos zonas ontológicas completamente distintas: por un lado, el humano; por otro, el animal. Esta división, a su vez, alimentó otra separación insalvable: la que desde la modernidad en adelante excluiría a la naturaleza de la cultura. Bruno Latour llamó a esta separación, que fue de la mano con la desaparición de Dios, “la constitución moderna”.⁵ Dentro de esta nueva disposición ontológica, los animales empezaron a aparecer como “hechos que hablaban por sí mismos,” y los científicos como traductores “del silencioso comportamiento de las cosas”.⁶

La separación de la naturaleza y la cultura significó la cancelación de las formas de hibridación que tan minuciosamente había imaginado las sociedades pre-modernas, y de los vínculos significativos con los animales. Pero este cambio ocurriría no sin cierta nostalgia: los animales pertenecían ahora a un mundo perdido al que no podíamos regresar y, en el nuevo sistema de relaciones, ocupaban un espacio de absoluto despojo que cancelaba su potencia. A medida que el paradigma moderno, y más tarde el capitalismo, se consolidaran, esta línea divisoria se volvería más insalvable, reafirmando a su vez modos de la organización económica y patrones de consumo dentro de los cuales los animales serían simplemente otra forma de la mercancía.

En su ensayo canónico “¿Por qué mirar a los animales?” (1980), John Berger se refiere al modo en que aquel proceso de separación se consolidó en “el siglo xviii en Europa y Norteamérica”⁷ para completar su ciclo de separación por el “capitalismo corporativo del siglo xx” produciendo el último movimiento de cancelación de la agencia animal: aquel que los condenaba a espacios de confinación

³ Descartes escribe una larga analogía acerca del funcionamiento de los animales y las máquinas para argumentar su punto: “It is also very worthy of remark, that, though there are many animals which manifest more industry than we in certain of their actions, the same animals are yet observed to show none at all in many others: so that the circumstance that they do better than we does not prove that they are endowed with mind, for it would thence follow that they possessed greater Reason than any of us, and could surpass us in all things; on the contrary, it rather proves that they are destitute of Reason, and that it is Nature which acts in them according to the disposition of their organs: thus it is seen, that a clock composed only of wheels and weights can number the hours and measure time more exactly than we with all our skill.” Ibid, p. 167-168.

⁴ Ibid., p. 167.

⁵ Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*, Cambridge: Harvard UP, 1993.

⁶ Ibid., p. 29.

⁷ Berger, John, “Why look at animals?” *The Animal Reader*, Linda Kalof y Amy Fitzgerald, Estados Unidos: Bloomsbury, 2005, p. 12.

total, tales como el zoológico o el laboratorio, y que despojó al animal de su capacidad de devolvernos la mirada. En estos espacios, la mirada del animal, alguna vez poderosa y temeraria, a lo sumo “parpadea y sigue su camino”.⁸

¿Sufren los animales?

A pesar de las obturaciones filosóficas e históricas de la modernidad, la fascinación por los animales seguiría llamando la atención de escritores y filósofos, llevándolos a repensar sobre la cuestión animal. O, más específicamente, la filosofía nunca dejaría de especular acerca de qué es aquello que define la separación entre los animales y los humanos. Uno de los pioneros de los derechos animales, Jeremy Bentham, posó una pregunta fundamental en su *Introducción a los principios morales y la legislación* (1789), en el contexto de una discusión más amplia acerca del *Code Noir* en las Indias Occidentales Francesas. “Llegará el día en que se reconozca que el número de piernas, la velloidad de la piel o la terminación del sacro,” escribió el filósofo utilitarista, “son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible a su destino”.⁹ Bentham se preguntó por las categorías que trazan la división insalvable entre los humanos y el resto de las especies haciendo eco de los postulados racionalistas de Descartes: “¿Es la facultad de la razón o, tal vez, de la palabra? Pero un caballo o un perro adultos son en comparación animales mucho más racionales y sociables que un bebé de un día o una semana.” Esta línea reflexiva, que consideraba diferentes formas de agencia a través del espectro de las especies, llevó a Bentham a la reformulación fundamental que impulsaría los movimientos de liberación animal: “La pregunta no es, ¿pueden razonar? Sino, ¿pueden sufrir? ¿Por qué debería la ley negarle protección a un ser sensible? Llegará el día en que la humanidad extenderá su manto sobre todo lo que respira”.¹⁰

El postulado de Bentham dismanteló la idea del animal mecánico de Descartes, resituando al no-humano en el reino de los seres sensibles. Como promotor del utilitarismo, la filosofía de Bentham estaba basada en la idea de que el valor moral de una acción está determinado únicamente por su capacidad de proveer la mayor cantidad de alegría o placer a la suma total de los seres sensibles. En lugar de referirse a ellos como inferiores a los humanos por su incapacidad de razonar, Bentham aplicó el principio de la ética utilitarista a los animales. El filósofo creía que la capacidad de sufrir era lo que debía proveer el principio a partir del cual relacionarnos con los no-humanos. Por eso, señaló que si la racionalidad continuaba siendo el principal criterio para el otorgamiento de derechos, incluso los bebés o las personas con discapacidades mentales podrían caer por fuera de la categoría de lo humano. Si el florecimiento de la agencia racional era el principio organizador de la vida, entonces incluso todas las formas humanas que no conformarán con cierta idea pre-estipulada de agencia podían ser, en potencia, consideradas menos humanas en tanto menos racionales.

El enunciado de Bentham subvirtió radicalmente la percepción de los animales. El cambio fundamental estuvo dado por el cambio de foco, pasando de la pregunta sobre la agencia animal (si podían razonar o hablar) a la pregunta sobre una capacidad pasiva que compartían con los humanos: el sufrimiento. En su artículo “Humano, demasiado humano: “Estudios Animales” y las humanidades”(2009), Cary Wolf se refiere a esta idea diciendo que “lo que hace de la reformulación de Bentham algo tan poderoso” es, justamente, que re-sitúa el problema a partir de la pregunta por

⁸ Ibid., p. 36.

⁹ Bentham, Jeremy, “Introducción a los principios morales y la legislación,” *The Animal Reader*, Linda Kalof y Amy Fitzgerald, Estados Unidos: Bloomsbury, 2005, p. 9.

¹⁰ Ibid., p. 9.

VALERIA MEILLER

“un sufrimiento, una pasión, un “no ser capaz”,¹¹ concebidos como seres plausibles de sentir dolor, como seres vulnerables, se vuelve posible empezar a pensar en los animales en términos de derechos. La pregunta sobre el sufrimiento animal de Bentham se volvió un estandarte fundamental para el Movimiento de Derechos Animales, dónde la filosofía utilitarista fue muy fructífera en ayudar a pensar más allá de la rígida distinción trazada entre humanos y el resto de los animales.¹²

Sin embargo, la inclusión del animal dentro de un sistema de derechos y protecciones, no restituía la mirada ni la potencia de los animales no-humanos. Esa “pasividad” o “no ser capaces”, tal como lo define Wolf, forzó a las comunidades humanas a establecer una serie de reglas y protocolos para la consideración y manipulación de otras formas de vida. Desde el laboratorio hasta el zoológico, pasando por las relaciones domésticas y de trabajo que involucran a seres sensibles, la pregunta de Bentham impulsó a los humanos en la dirección necesaria de comenzar a pensar en los animales como seres con una estructura de sentimiento que debía ser considerada y protegida. Sin embargo, no restituyó a los animales con su poder y sus fuerzas pre-modernas, uno de los problemas principales que los estudios animales se encargarían de revisar y reconsiderar.

¿Pueden hablar los animales?

Dentro de este recorrido de la filosofía —que por supuesto, funciona simplemente como un mapa ejemplificante de las posturas más prominentes y radicales de una serie más amplia—, las posturas de Descartes y las de Bentham se posicionan en relación al animal en lo que no dejan de ser pares conceptuales binarios en relación a la agencia y la pasividad. De alguna manera, los estudios culturales se insertan en esta discusión conceptual para intentar revisar estas afirmaciones desde coordenadas que produzcan formas alternativas de conocimiento. Resulta útil comenzar por decir que la forma en la que nos relacionamos con los animales está marcada no sólo por categorías metafísicas producidas en el campo de las ideas, sino por condiciones materiales concretas que dependen en gran medida de la forma en que se configuran las relaciones sociales y los afectos dentro del entramado cultural. Que aún hoy compartimos nuestro *oikos* con los animales no está en discusión cuando miramos la realidad de los hogares contemporáneos. Los animales aún habitan con nosotros, compartimos nuestras vidas con ellos y creamos relaciones significativas con ellos día a día. Donna Haraway ha explorado esto en *El manifiesto de las especies* (2015) donde se sumerge en la relación que los humanos establecen con sus mascotas y la consideración de los animales domésticos como “otros significativos.” Sin embargo, uno podría discutir que las “relaciones significativas” dentro del reino de la vida doméstica responden a estructuras humanas de sentimiento y socialización. Cynthia Willett lo afirma de forma muy directa cuando escribe, en “Ética Interspecie” (2014) que “el amor por los animales es tan disfuncional como la racionalidad cartesiana”.¹³

Si bien esta afirmación es dura, Willett propone crear una ética de la autoridad que sirva para desarrollar comunidades multi-especie exitosas. Estas comunidades ya no estarían regidas por los modelos modernos binarios de agencia/pasividad, racional/sensible, humano/animal sino que estarían más allá de las asociaciones que condenan al animal a la subalternidad. Para Willett, a la hora de crear estas comunidades multiespecie, debemos preguntarnos qué tipo de infrapolítica revela la

¹¹ Wolfe, Cary, “Human, All Too Human: “Animal Studies” and the Humanities, *PMLA*, Vol. 124, Nro 2 (Mar., 2009), pp. 564-575, p. 570.

¹² Para una visión integral sobre el Movimiento de Liberación Animal, ver: Peter Singer, *Animal Liberation*, New York: HarperCollins, 2009; Francione, Gary L. & Charlton Anna, *Eat Like You Care*, United States: Exempla, 2013; Francione, Gary L. & Charlton, Anna, *Animal Rights*, United States: Exempla, 2015.

¹³ Willett, Cynthia, *Interspecies Ethics*, New York: Columbia UP, 2014, p.4.

VALERIA MEILLER

agencia animal. Es decir, “cuáles son las políticas éticas sustanciales, las prácticas, las formas y las estructuras que proveerán el marco para estas comunidades y parentescos”.¹⁴ La pregunta no es simple pero la respuesta que Willet da es que debemos encontrar *autres codes* para interactuar con “los mundos animal y vegetal que no estén pensado en términos de competencia o depredación sino en términos de colaboración”.¹⁵ Willet no está sola en su intento por comprender las condiciones para estos canales intersubjetivos y la creación de una ética multiespecies para nuestras comunidades. Donna Haraway diseña un proyecto similar en *When Species Meet* (2008), en el que propone que necesitamos encontrar formas de *autre-mondialization*, un término acuñado por el activismo europeo para referirse a un canal alternativo al de la anti-globalización. El proyecto de Haraway se basa en intentar comprender nuestras interdependencias con otras especies como parentescos en el marco de un proyecto de intercambios y colaboraciones sociales donde se tienen en cuenta las presencias no-humanas y se lee el mapa social más allá de una perspectiva antropocéntrica.

Por otra parte, tanto para Haraway como para Willet, a diferencia de Bentham, la pregunta no es si los animales pueden o no sufrir. Si bien no descalifican la pregunta, ambas teóricas coinciden en que no se trata de un tipo de pregunta que prometa *autres codes* o formas de *autre-mondialization*. Haraway argumenta que la pregunta sobre el sufrimiento animal conduce a “la virtud de la piedad, lo cuál no es poca cosa. Pero cuánta más promesa hay en las preguntas, ¿pueden jugar los animales? ¿O trabajar? E incluso, ¿puedo yo aprender a jugar con este gato? ¿Puedo yo, la filósofa, responder a la invitación o reconocer cuando se me ofrece?”¹⁶ Willet se pregunta por estas formas de la agencia animal también, preguntándose si el animal subalterno puede reír: “Pero, ¿Qué significaría si esos mismos animales que son objetos del ridículo tuvieran ellos mismos la capacidad de reír?”¹⁷ Willet está en contra de considerar a los animales como criaturas vulnerables que necesitan nuestra protección, para ella, los animales “son como nosotros” y piensa que necesitamos crear comunidades “con solidaridades a través de las especies que consideren al animal como co-trabajador y co-habitante de comunidades interespecie”.¹⁸

Trabajos como los de Willet y Haraway son parte de los esfuerzos críticos de los estudios animales orientados a probar que a pesar de que hemos intentado expulsar a los animales fuera de la cultura, siempre hemos estado rodeados por ellos e implicados en relaciones históricas concretas con los no-humanos. Hemos permanecido cerca suyo, en su proximidad, a pesar de nuestros esfuerzos por ignorar su presencia. En uno de sus trabajos tardíos, *The Animal I Therefore Am (More to Follow)* (2008), Derrida se refiere a esta relación como “estar-conectados-todos-juntos (*etre-serré*)”.¹⁹ Siempre hemos sido cohabitantes, y los animales han estado con nosotros en formas diversas, dependiendo del momento en el que nos encontráramos históricamente.

Habla “junto con” el animal

La intención de los estudios culturales de involucrarse con los animales a partir de estructuras más abiertas y móviles debe ser entendida en el contexto de un movimiento más amplio orientado a intervenir dentro de la crisis actual del medio ambiente. Si como Dipesh Chakrabarty afirma en “El clima de la historia: cuatro tesis” (2009), “los filósofos y los estudiosos de la historia a menudo han

¹⁴ Ibid., p. 37.

¹⁵ Ibid., p. 74.

¹⁶ Haraway, Dona, *When Species Meet*, Minnesota UP: United States of America, 2008, p. 22.

¹⁷ Willet, Cynthia, *Interspecies Ethics*, New York: Columbia UP, 2014, p. 30.

¹⁸ Ibid., p. 38.

¹⁹ Derrida, Jacques, *The Animal That Therefore I Am*, Fordham UP: New York, 2008, p. 10.

VALERIA MEILLER

manifestado una tendencia consciente de separar la historia humana de la historia natural,”²⁰ la discusión sobre el antropoceno como una era geológica de crisis medio ambiental irreversible nos ha confrontado con la intrincada red de conexiones que existen entre el hombre y el resto de la naturaleza. Si asistimos a una nueva era en la que la fuerza del hombre de modificar su medio ha adquirido la magnitud de una fuerza geológica, se vuelve claro que el sistema de interrelaciones materiales entre los seres humanos y su medio está más allá de cualquier proposición metafísica binaria, tales como las que proponía la filosofía racionalista de Descartes. “Asumirnos como agentes geológicos es atribuirnos un tipo de fuerza que está en la misma escala de aquellas que en otros tiempos crearon una extinción en masa de especies,”²¹ escribe Chakrabarty.

Ahora bien, ¿qué tipo de responsabilidad implica una afirmación de ese calibre y de qué modo exige reconfigurar nuestra relación con otras especies? A través de la breve recapitulación de las posturas de Descartes y Bentham como los dos puntos de inflexión fundamentales dentro de la consideración del animal desde el comienzo de la modernidad, he intentado demostrar por un lado, el modo en que una postura metafísica racional anula a los animales como seres sensible y por otro cómo incluso cuando las posturas proteccionistas intervienen en la discusión —la evaluación de Bentham sobre el sufrimiento—, lo que sigue primando son estructuras de pensamiento que excluye al animal de formas significativas de agencia, y lo restringen a ser un ser vulnerable o a estructuras de pensamiento eminentemente humanas.

A contrapelo de estas posturas, lo que los estudios animales han intentado hacer es repensar las estructuras conceptuales a partir de las cuales imaginamos la agencia y los modos de interacción entre diferentes especies. Dominique Lestel posa una pregunta que subvierte de forma exitosa estas oposiciones en su breve reflexión sobre el animal, *L’animalité* (2007), “¿Cómo aprehender las diferencias entre humanidad y animalidad en términos de grado y no de naturaleza?”²² Es decir, como pensar en un espectro más amplio de modos de agencia que nos permita pensar más allá de una estructura puramente humana; y en el animal y el humano como estructuras diferenciadas.

El antropoceno ha puesto de manifiesto de un modo imposible de desatender la intrincada relación de causas y efectos que existen entre los modos de acción humana y el resto del mundo natural. Las relaciones humanas-animales son apenas uno de los aspectos de esta compleja red de conexiones que enlaza al hombre con el medio ambiente. La pregunta acerca del papel de otras especies en las consideraciones filosóficas parece haber tomado en el pasado una forma accesoria, destinada principalmente a regular y definir el campo de acción de los humanos. En relación a esto, los estudios culturales parecen sostener una postura sustancialmente más crítica para preguntarse no ya por el modo en el que los humanos se sitúan en relación a los animales sino en el modo en el que esas relaciones están condicionadas, o son construidas, en la confluencia interespecie de una serie de agencias diferentes.

Es posible ver en el antropoceno las consecuencias devastadoras de las posturas especistas y en la crisis del medio ambiente un llamado urgente a la acción pero también, y tal vez sobretodo, un llamado a la repensar el modo en que la historia de las ideas y las consideraciones ontológicas y conceptuales de la animalidad requieren ser reevaluadas en pos de estas medidas reparativas. Cuando tanto Willet como Haraway se preguntan por la agencia animal, lo hacen desde la premisa de que los

²⁰ Chakrabarty, Dipesh, “The Climate of History: Four Theses,” *Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 2 (Winter 2009), pp.197-222., p. 201.

²¹ *Ibid.*, p. 207.

²² Lestel, Dominique, *L’animalité*, L’Herne, 2007, p. 32.

humanos pueden sintonizar con el animal a partir de modos de involucramiento que no estén necesariamente dictados por las pautas de sociabilidad humana.

De algún modo, podría decirse que el punto de partida de los estudios animales es la premisa que en *Las tres ecologías*, Deleuze reconoce como el presupuesto fundamental del antropoceno, esto es, que “en el apocalíptico escenario del antropoceno (...) la continuidad de la vida y los modos de afinidad (...) han sido reducidos al mínimo indispensable”.²³ En este contexto, la pregunta por el animal exige dejar de lado el sopesamiento de una pregunta eminentemente ontológica —¿qué es el animal? ¿dónde está la línea que lo separa de lo humano?— para volverse una pregunta relacional, donde lo que se discute principalmente son los modos indispensables de afinidad para la continuidad de todas las especies. Las secuelas de haber ubicado al hombre en el centro del proyecto filosófico han impactado violentamente todos los órdenes naturales. La devastación del medio ambiente y la crisis planetaria enfrentan a los estudios culturales con preguntas urgentes, que si bien se alimentan de los proyectos filosóficos que los anteceden reconocen la necesidad ética ineludible de pensar el conocimiento en términos situados.²⁴ Esto es, entender las coordenadas históricas inmediatas de nuestro tiempo y comprender que recuperar formas de parentesco y afinidad más allá de las relaciones instrumentales con los animales es una tarea apremiante para la continuidad de todas las formas de vida.

²³ Guattari, Félix, *The Three Ecologies*, Great Britain: Bloomsbury, 2017, p. 17.

²⁴ Para una visión integral del concepto de “conocimiento situado,” ver: Haraway, Donna. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.” *Feminist Studies* Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1988), pp. 575-599