



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



Facultad de
Psicología
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

¿Es posible un pensamiento más que humano?

Notas a partir de la obra de Vinciane Despret para una etología filosófica

Trabajo final de grado

Estudiante: Camila Bonilla Sztern

Docente tutor: Gonzalo Correa

Docente revisora: Lisette Grebert

Revista: "Pléyade. Revista de humanidades y ciencias sociales."

Montevideo, Uruguay. 30 de octubre de 2018.

Resumen

El artículo presenta y reflexiona sobre la obra de Vinciane Despret, en particular sobre sus estudios con animales no-humanos y su peculiar perspectiva de una “etología filosófica”. Para caracterizar su trabajo, se focaliza en dos nociones que dan cuenta de su enfoque, por un lado el “devenir con”, que intenta romper las asimetrías entre especies, y, por otro, el concepto de agenciamiento multiespecie que resitúa la producción de mundos en el encuentro. A partir de la lectura de sus principales producciones, se extraen tres gestos metodológicos, a saber: 1) el desplazamiento de la pregunta o hacer las preguntas correctas, 2) la habilitación de múltiples versiones en contraposición a las visiones del mundo y 3) el contar historias como práctica científica. El artículo concluye que estos tres gestos son de suma importancia y utilidad para repensar la práctica y los modos de conceptualización de las denominadas ciencias humanas.

Palabras clave: etología filosófica; agenciamiento; epistemología multi-especie ; afecto - antropocentrismo

Abstract

This article presents and reflects on the work of Vinciane Despret, in particular on her studies with non-human animals and her peculiar approach of a “philosophical ethology”. To characterize her work, she focuses on two notions that account for her perspective, on the one hand the “becoming with”, which tries to break the asymmetries between species, and, on the other, the concept of multi-species assemblage that relocates the production of worlds in the encounter. From the reading of her main productions, three methodological gestures are extracted, namely: 1) the displacement of the question or asking the right questions, 2) the enabling of multiple versions as opposed to world views and 3) the act of storytelling as a scientific practice. The article concludes that these three gestures are of utmost importance and usefulness to rethink the practice and the ways of conceptualization of the so-called human sciences.

Keywords: philosophical ethology; assemblage; multi-species ethology; anthropocentrism

Introducción

¿Es posible un pensamiento más que humano? Esta pregunta puede sonar extraña para algunos oídos pero sin dudas hoy por hoy tiene mayor resonancia que en otras épocas y, por ende, encuentra más oídos capaces de recibirla. Las preguntas sobre el rol de lo humano y su supuesta centralidad (en la composición social, política, económica) han tomado mayor participación en los últimos tiempos, ya sea desde enfoques que escapan a las lógicas antropocéntricas como la de Donna Haraway, Bruno Latour, Isabelle Stengers, entre otros, o desde perspectivas en las que el antropocentrismo juega aún un papel principal. Tal es el caso de Paul Crutzen quien se refiere a la era geológica que habitamos como “antropoceno” (2002), argumentando que, durante los últimos tres siglos, los efectos de la humanidad sobre el medio ambiente han sido de tal magnitud que se pueden constatar cambios morfológicos y geológicos en el planeta Tierra y, por ende, el abandono de la era presente, el Holoceno. Los grandes impactos, a escala global, han llevado a este autor a enfatizar el rol central del humano en la ecología y geología, planteando que se deberá trabajar fuertemente en el manejo sustentable del ecosistema para evitar continuar reproduciendo estos efectos.

En este contexto, en el que estas cuestiones vienen adquiriendo relevancia en el pensamiento de muchos, es pertinente mantener en contacto y fomentar el diálogo de estas diferentes voces y múltiples versiones emergentes, asumiendo que estas no son exteriores al problema sino que forman parte de él. En este sentido, Vinciane Despret nos invita a atravesar la pregunta por el antropocentrismo y a repensar el lugar que ocupan las ciencias —en particular las denominadas “humanas”— en nuestra contemporaneidad. Nacida en Bélgica en 1959, filósofa, psicóloga, con numerosos estudios en etología, entre otros, esta autora contemporánea nos propone un encantador viaje a través de su propuesta epistemológica y metodológica de una “etología filosófica” para pensar la composición y complejidad relacional en la producción de mundos. Precisamente, esta inquietud por el mundo será el *leit motiv* de este escrito que se sirve de su obra para repensar nuestras prácticas científicas.

Este artículo está estructurado en cuatro apartados. En la primera parte se introducen algunas ideas y gestos del pensamiento de Vinciane Despret a través de algunas historias que sirven para ejemplificar y entender, con la mayor fidelidad posible, esta parte de su obra. Así, se desarrollan dos conceptos clave para acercarnos a su producción: el *devenir con* —inspirado en el trabajo de Haraway—, que dialoga

directamente con la noción de composición de Baruch Spinoza, y el *agenciamiento multiespecie*, que bebe de la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1978a, 1978b). En un segundo momento se intentan brindar herramientas para pensar estos agenciamientos multiespecies, escapando de las dicotomías o rigideces disciplinares, a través del novedoso posicionamiento de una “etología filosófica” (Lestel, Brunois y Gaunet, 2006) (Marchesini, 2017). En el tercer apartado se introducen algunos gestos metodológicos que la lectura de Despret nos ofrece para así construir una perspectiva etológica-filosófica sobre el mundo. Estos son el desplazamiento de la pregunta o hacer las preguntas correctas; la habilitación de múltiples versiones en contraposición a las visiones del mundo; y el contar historias como práctica científica. En un último momento se propone una instancia de discusión, considerando lo expuesto anteriormente, en torno al lugar del hombre, de lo humano en la historia y en la actualidad, articulando las ideas de Vinciane Despret y las herramientas que nos brinda para pensar nuevas relaciones de composición, así como nuevas maneras de ser afectados a partir de los encuentros con lo diferente y lo incierto.

Devenir con Despret

Epistemologías entre especies

Una de las nociones presentes en el trabajo de Vinciane Despret es “devenir con” (*becoming with*). Para ejemplificar esta dimensión del trabajo de Despret quisiera contar la historia de Hans. En 1904, en Berlín, se reunieron 13 caballeros pertenecientes a diversos campos para conocer y realizarle preguntas a un alumno del profesor de matemáticas von Osten. Este alumno tenía aproximadamente cuatro años y parecía responder acertadamente a diversas preguntas matemáticas, como multiplicaciones y divisiones, además de ser capaz de diferenciar colores y tonos e intervalos musicales. Lo que llamó la atención de muchos, no fue particularmente su edad, sino que el alumno en cuestión era un caballo (Fig. 1). Su forma de responder las preguntas consistía en dar ligeros golpes al suelo con su pata delantera derecha. Sus evaluadores se preguntaban cómo podía ser que un caballo hiciera eso, razón que motivó investigarlo.



Figura 1. "Osten und Hans", extraída de Wikicommons. Ver sitio:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Osten_und_Hans.jpg

Sorprendentemente Hans respondía de forma adecuada a cada una de las preguntas que le hacían. Luego de estudiarlo en variadas oportunidades los examinadores concluyeron que no había trucos, que tal proeza no podía ser un engaño. En sus indagaciones observaron que el caballo era capaz de responder acertadamente incluso en ausencia de su amo lo que reafirmaba que no se trataba de un truco. Pese a esto, eran muchos quienes se resistían a creer que el caballo fuese un genio o que pudiese leer la mente de los humanos. Movidos por cierto escepticismo, continuaron realizando diversas pruebas cuyos resultados no daban con la resolución del misterio. Sin renunciar a la lógica, comenzaron a pensar que quizás lo que el caballo hacía era leer señales, señales que los humanos no podían percibir. Así surgió la siguiente hipótesis: inconscientemente, aquellos, los humanos testigos de sus proezas, le daban la respuesta a Hans. Frente a esta nueva conjetura, decidieron continuar con la investigación intentando identificar cuáles eran estas señales captadas por el animal pero no por los espectadores. Poniendo a prueba esta hipótesis lograron identificar que cuando la persona que realizaba la pregunta no sabía la respuesta, el caballo fallaba. Del mismo modo llegaron a concluir que cuando Hans no veía el cuerpo de la persona que realizaba la pregunta, sus aciertos se reducían drásticamente. De estas observaciones se

dedujo que el cuerpo, tanto del animal como de los humanos, estaba en juego: Hans estaba leyendo cuerpos humanos.

La fama de Hans no tardó en crecer. El psicólogo alemán Oskar Pfungst (1911) analizó esta situación como un caso de influencia. Desde la psicología moderna se llegó a la conclusión que este tipo de desvíos debían ser erradicados de sus investigaciones, dado que podían constituirse en una amenaza para el logro de los experimentos. Varios años después, el psicólogo alemán Robert Rosenthal (1966) decidió poner a prueba el episodio de Hans realizando un experimento con ratas. Si bien todas las ratas eran simples ratas albinas se les dijo a los alumnos, quienes llevaron a cabo el experimento, que habían sido observadas repetidas veces en sus recorridos por el laberinto y que, a partir de esas observaciones, se pudo deducir que algunas habían realizado este recorrido “mejor” que las ratas normales, mientras que otras lo habían realizado notoriamente “peor”. Así las ratas fueron etiquetadas aleatoriamente como como “brillantes”, inteligentes y otras como “tontas”, aburridas, haciéndole creer a los estudiantes que dichas categorías nacían de la experiencia. A partir de esta clasificación, a cada estudiante se le asignó un grupo de ratas para trabajar. Algunos trabajaron con las ratas “inteligentes” mientras que otros con las “tontas”. Rosenthal le dijo a los estudiantes que aquellos que trabajan con ratas inteligentes deberían esperar encontrar evidencia de buenos resultados, mientras que aquellos que trabajaban con ratas tontas debían esperar malos resultados. Luego de testear las ratas, los alumnos llegaron a los resultados esperados: las ratas etiquetadas como inteligentes demostraron buenos resultados y las tontas, malos. Con este experimento se pretendía evidenciar cómo influye la autoridad del profesor sobre los estudiantes a la hora de brindar las respuestas esperadas. El experimento pretendía demostrar cómo los experimentadores producen sesgo en las investigaciones para luego erradicarlo y neutralizar sus efectos.

Más allá de lo peculiar e interesante de las historias de Hans y las ratas de Rosenthal me interesa resaltar el análisis que Vinciane Despret realiza de ambas situaciones. Respecto de la investigación de las ratas, Despret menciona el hecho de que Rosenthal termina reproduciendo la caja negra que pretendía abrir al caja-negrizar juntos a las ratas, a los estudiantes y a sí mismo.

Si Rosenthal autoriza a sus estudiantes para que se conviertan en experimentadores competentes capaces de traer a la existencia a ratas inteligentes, entonces, ¿no deberíamos reconocer ese mismo papel en la rata? ¿Acaso esta no permite al estudiante convertirse en un experimentador competente mientras cumple sus expectativas? (Despret, 2004: 243; traducción propia)

De este modo Despret nos invita a pensar esta investigación desde otra óptica, reconsiderando el concepto de autoridad y el paralelismo que se establece entre las expectativas de Rosenthal y la de sus estudiantes. Si visualizamos la investigación de esta forma podríamos pensar en una redistribución de los saberes, de manera que toda la influencia y la afectación no recaiga únicamente en el rol del humano, del investigador, sino que se distribuya de una manera más equitativa.

Identidades distribuidas

De la misma forma se puede pensar en el caso de Hans, hasta ahora se había analizado desde una lógica meramente antropocéntrica, el rol del humano era el que afectaba al caballo de una forma u otra. Pensándolo de otra manera, se podrían otorgar nuevas identidades y responsabilidades, las que transforman las prácticas y los efectos, contruidos tanto por animales humanos como no humanos. Como analiza Despret, en el caso de Hans, los humanos le permiten al caballo una nueva identidad, la que se habilita al ser un caballo con humanos ('being a horse-with-human'), al mismo tiempo que Hans les brinda a los humanos la nueva identidad de ser con un caballo ('becoming with a horse') experimentando un cuerpo que el caballo puede leer y descubriendo, a la vez, nuevas sensibilidades (Despret, 2004a: 122). Estas ideas pueden acercarnos a la noción de composición de Spinoza (Deleuze, 2004, 2008). El filósofo definirá los cuerpos en términos de procesos; un cuerpo existe y persevera en la existencia en la medida en que lleva a cabo una serie de procesos dinámicos que son la expresión o actualización de su esencia misma (Bula, 2008: 206). La ética de la composición plantea la actividad de generar juegos de suma positiva entre individuos, sociedades y sistemas en general. Para Spinoza los cuerpos poseen *conatus*, es decir se esfuerzan por perseverar en su ser. Ningún cuerpo puede evitar afirmar su propia esencia. En sus propias palabras: "El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma" (Spinoza, 2009, p. 204). Para él, el ser

humano es un cuerpo compuesto, al igual que los demás cuerpos, que a su vez también compone y forma parte de otros cuerpos (aún más complejos). Este aspecto del pensamiento de Spinoza es solidario con la idea de que las sociedades, lejos de ser exclusividades humanas, son relaciones entre componentes distintos que escapan de las lógicas antropocéntricas de composición (Tarde, 2006). Esta forma de entendimiento hace visible nuestra inmersión, en tanto vivientes, en relaciones de interdependencia. No obstante, esto no supone que todo sea componible. Como afirma Deleuze, “[c]uando un cuerpo <<se encuentra con>> otro cuerpo distinto, (...) sucede o bien que las dos relaciones se componen formando un todo más poderoso, o bien que una de ellas descompone la otra y destruye la cohesión entre sus partes” (Deleuze, 2004: 29).

Las lógicas de composición no son unívocas, responden a relaciones de conveniencia. En la lectura que realiza Deleuze de la obra de Spinoza, se subraya es aspecto: “El objeto que conviene a mi naturaleza me determina a formar una totalidad superior que nos comprende, (...)” (Deleuze, 2004: 32). Siguiendo este sentido podemos pensar que una composición supone la transformación de lo compuesto, la afirmación de sí de cada uno de los componentes da cuenta de la relación de mutuo beneficio que se produce en el acto compositivo; en síntesis, se puede afirmar que la tendencia es la composición. En la *Ética* de Spinoza emerge una orientación política: formar relaciones que sean mutuamente benéficas, formar cuerpos compuestos que empoderen a sus partes, sin desconocer los procesos de descomposición tanto actuales como posibles. En el trabajo de Despret podemos encontrar una forma similar de entender la composición. Al pretender quitar al animal no humano de un rol pasivo, del lugar de observado y no participante —como vimos en el análisis que ella hace de Hans—, su búsqueda confluye en una forma de entender el encuentro multi-especie en un mundo concebido como una totalidad interdependiente que recuerda al modo en que Spinoza entiende el ser.

Estas ideas de “devenir con” y de colocar la acción en el conjunto se asemejan a la noción de agenciamiento de Deleuze y Guattari, planteada por primera vez en su libro *Kafka. Por una literatura menor*. (1975). El agenciamiento se define, en primera instancia, como un “conjunto de relaciones cofuncionales entre elementos heterogéneos” (Heredia, 2014: 94), de esta manera expresa conceptualmente una teoría de las relaciones y composiciones, así como también una ontología del devenir y el deseo. Su aspecto relacional “remite a un ensamblaje de elementos heterogéneos, a una red, a una multiplicidad rizomática en la cual la configuración de los elementos depende de los

regímenes de su co-funcionamiento” (Heredia, 2014: 94). Es un concepto que apela a la composición entre diferencias, que se encuentra abierto al devenir, a las distintas configuraciones posibles, a los cambios y creaciones, a lo innovador, a lo inestable. Contempla diferentes procesos de composición y descomposición, así como también invita a pensar en la realidad como un proceso de producción, de diferencias, de elementos compuestos. De manera similar, en el devenir con (*becoming with*) que nos propone Despret lo que se prioriza no son los individuos —de las especies que sean— tampoco las intenciones y las capacidades individuales, sino el encuentro entre esas vidas, las relaciones multi-especies que se configuran. *Devenir con* no sólo es el encuentro que produce mutuas afectaciones entre los encontrados, sino también el reconocimiento colectivo de las diferencias constituyentes, a la vez que el proceso de compañía que se instituye en ese mismo reconocimiento (Haraway, 2013). Así, su propuesta enfatiza la dimensión ética de ese encuentro reconociendo las singularidades y diferencias, apostando, en ese mismo acto, por la potenciación conjunta (y acompañada) de las capacidades de los individuos co-participantes. Para mostrar esto, me gustaría ejemplificarlo con un análisis que hace Despret acerca de la capacidad o incapacidad artística de los animales.

El encantamiento del conjunto

En el primer capítulo de su libro, *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* (2012) —llamado *A- para los Artistas*— trae el ejemplo de un grupo de elefantes en Tailandia que realizan pinturas en público utilizando su trompa para agarrar el pincel. La atención, precisión y exactitud con la que llevan a cabo sus obras se corresponden, a primera vista, con las características que se suelen atribuir a una “intencionalidad artística”. Pero, a su vez, si acompañamos el relato de Desmond Morris —“*El mono desnudo*” (1967), “*El arte de observar el conocimiento animal*” (1991), “*El contrato animal*” (1991), por mencionar algunas de sus obras—, un conocido zoólogo que Despret introduce en este capítulo, también se puede observar cómo este dispositivo de creación que involucra a los elefantes está ensamblado. En su descripción se muestra que aquel trabajo artístico es el resultado de años de aprendizaje en los que los elefantes desarrollaron capacidades para dibujar, mediante un proceso repetitivo que consistió en reproducir imágenes de elefantes hechas por humanos, siendo finalmente estos bocetos los que los animales reproducen como obras de arte (Fig. 2). Al presenciar uno de estos espectáculos Morris notó que la audiencia quedó estupefacta por estas performances, pero también notó que el propio público parecía pasar por alto las acciones que realizaban sobre el escenario los *mahouts*

—aquellas personas que manejan y conocen a los elefantes— mientras los animales mostraban a los incrédulos espectadores sus capacidades artísticas. En sus observaciones, Morris notó que con cada trazo que realiza el elefante, el mahout tira de la oreja del animal en una dirección determinada dependiendo de las líneas que se trazan en la obra. La constatación de esta práctica es lo que le permite a Morris concluir que el diseño realizado no es una creación propia del elefante, que por ende no existe tal invención ni creatividad de su parte, sino que es simplemente una copia esclavista.



Figura 2. Elefante y mahout dibujando. Extraído de <http://www.medioambiente.org/2013/10/elefantes-que-pintan-siempre-guiados.html>

El análisis de Despret de este episodio irá más allá de esa conclusión que coloca al animal en un lugar pasivo y subordinado respecto a la autoridad humana. Despret cree que, más allá de la facilidad con la que Morris logra desencantar todo esto, hay algo encantador que se le ofrece al público en estas performances. Esto que logra encantar se encontraría en lo que ella llama una *suerte de gracia*, una gracia que se puede ver cuando uno observa a estos elefantes realizando las obras. Este encantamiento emerge de la cuidadosa atención que demuestra el animal en el trazado de cada una de las líneas, de lo que se produce al verlo siendo completamente uno con su trabajo. Pero sobre todo, este encanto surge

de la gracia que se produce en la sintonía entre los seres vivos. En sus palabras: “Corresponde al logro de personas y animales trabajando juntas y siendo felices, incluso, diría, orgullosas de hacerlo, y esta es la gracia que el público reconoce y aplaude como encantadora” (Despret, 2012: 4; traducción propia).

Lejos de pensar en humanos y animales por separado, en si hay intención artística o no por parte de los elefantes, si éstos son esclavos o artistas, lo que nos propone Despret es fijar la vista en el conjunto y sus efectos y no sólo en las partes y sus causas. En el ejemplo que involucra elefantes, mohauts y espectadores se está lidiando con complicados agenciamientos: “en cualquier caso consiste de una composición que “hace” a un agenciamiento intencional, un agenciamiento inscripto en una red ecológica heterogénea, que combina diversos factores” (Despret, 2012: 5). De este modo, las capacidades artísticas, el efecto de encantamiento que se produce, no es más que el resultado del conjunto que se dispone en dichas relaciones. Esta mirada aporta un aspecto diferenciador: la posibilidad de pensar que animales y humanos están haciendo un trabajo juntos, que los cuerpos pueden afectarse y ser afectados mutuamente. El análisis de Despret restituye la acción en el encuentro, asumiendo que tanto animales humanos como no-humanos participan de ella. Este gesto metodológico nos enseña que si cambiamos el punto de vista podemos desplazar las clásicas preguntas, dando lugar a nuevas versiones que habiliten una infinidad de nuevas articulaciones y agenciamientos entre especies. En definitiva, devenir con es la forma que tiene Despret de decir que la vida sólo es posible en un agenciamiento multiespecie.

¿Cómo pensar esos agenciamientos multiespecies? Hacia una etología filosófica

Componer con el afuera

Concebir la vida humana coexistiendo con otras dentro de agenciamientos de naturaleza multi-especie supone recomponer las formas en que conocemos y explicamos nuestras experiencias como vivientes. En esta dirección, Despret nos propone una operación epistémica que no tiene otro fin más que pensar las formas de producción de vida al interior de estos agenciamientos. Este desplazamiento, que a

continuación explicaré, posee un correlato directo en su biografía y su trayectoria académica. Tras concluir sus estudios de filosofía en la Universidad de Liège, Despret se adentra en el mundo de la psicología, pero más específicamente en la psicología animal y en la etología. En una entrevista realizada por Brett Buchanan (2015), Vinciane Despret comenta que su acercamiento a la etología se debió a lo sorprendente que le resultaba, no sólo este campo de estudio, sino también el mundo animal en sí. Si bien no puede precisar en qué momento comenzó su interés por los animales, ella reconoce la presencia constante de estos en su pensamiento, al punto que le asigna un lugar especial a un grupo de camellos, que protagonizan la fábula “El doceavo camello”, en su aprendizaje de pensar junto *con* los animales de un modo distinto. He aquí la fábula y la lectura que realiza:

“Un anciano, sintiendo próximo su fin, llamó a sus tres hijos para repartir entre ellos los bienes que le quedaban. Les dijo: *hijos míos, tengo once camellos; le dejo la mitad al mayor, un cuarto al segundo y a ti, el último, te doy un sexto*. A la muerte del padre, los tres se encuentran perplejos: ¿cómo dividir? La guerra de la partición parecía inevitable. Sin solución, ellos se dirigieron al pueblo vecino, requiriendo los consejos de un viejo sabio. Este reflexionó, luego bajó la cabeza: *yo no puedo resolver este problema. Todo lo que puedo hacer por ustedes es darles mi viejo camello. Es viejo, flaco y tampoco muy valiente, pero les ayudará a repartir vuestra herencia*. Los hijos se llevaron el viejo camello y partieron: el primero recibió entonces seis camellos, el segundo tres y el último dos. Queda aún el viejo camello maltrecho que pudieron devolver a su propietario.”
(Despret, 2015b)

Si bien muchas lecturas pueden hacerse de esta historia, Despret se queda con la siguiente: “ir a buscar afuera, hacer el viaje, responde al problema y no lo resuelve. Es importante, (...) aprender a responder al problema sin exigir que esta respuesta resuelva el problema.” (2012) Para Despret esta fábula habilita también a pensar en cómo responder a problemas que vienen de herencias o legados. Si bien el doceavo camello no fue una solución en sí misma, pudo crear un medio creativo a través del cual se cambió el problema original construyendo uno nuevo. Lo que resalta la fábula es que la simple presencia del doceavo camello, su presencia física y viviente, es lo que les permite responder al mandato paterno, cuyo cumplimiento sobre la cifra 11 hubiese sido imposible. Es la presencia física de este camello lo que

permite elaborar una respuesta que, si bien no es la solución del problema tal como se plantea, aporta e introduce una manera diferente de entender aquella repartición.

Esta fábula le ayudó a Despret a pensar y evidenciar el rol que juega cada quien, sea animal humano o no-humano, en una situación problemática particular; en este sentido, cómo se contribuye a la “producción de existencia” (Buchanan, 2015: 20), incluyendo en este proceso, de un modo situado y relacional, la producción de conocimiento y de las cosas. Por otro lado, la fábula le enseña también cómo al cambiar las condiciones de un problema, la situación puede volverse mucho más interesante, propiciando la creación de puntos de vistas y versiones diferentes de las cosas.

Las herencias recibidas —en su caso, psicología, filosofía, etología— lejos de seguir un guión prescripto pueden resolverse de un modo ingenioso y original frente a un problema específico. Como ella misma dice, en su encrucijada personal, al contar con diversas formaciones o al cargar con diversos legados, hubo un momento en el que se encontró en un dilema tanto material como metodológico cuando tuvo que responderse desde dónde pensar y cómo estudiar los problemas a los que se enfrentaba. El resultado fue una articulación novedosa que hace de la filosofía, la psicología y la etología un conjunto indisoluble que no llega a ser la suma aislada de las tres disciplinas: lejos de eso, Despret logra des-disciplinarse poniendo los problemas delante de los legados. Al respecto, Buchanan se pregunta:

¿Piensa ella desde su tradición filosófica, una enraizada en las tradiciones eruditas de la lógica, las exégesis, y el análisis crítico, o piensa en nombre de los animales, desde una tradición enraizada en anécdotas, prejuicios subjetivos y una validez científica cuestionable? (Buchanan, 2015: 20, traducción propia)

El desplazamiento que realizó Despret fue precisamente escapar de la dicotomía y el orden disciplinar. Como ella sostiene, la fábula “(...) puso fin al compromiso que había hecho entre dos obligaciones contradictorias: la de pensar *desde* la filosofía, y la de pensar *desde* los animales” (Despret, 2015: 94; traducción propia). A través de esta fábula Despret evade el compromiso de tener que elegir entre un

punto de vista u otro, huyendo de la falsa necesidad de tener que pensar desde la “pura” etología o desde la “pura” filosofía, brindándose el lugar y la libertad de poder expresarse desde un posicionamiento novedoso, desde una suerte de etología filosófica o filosofía etológica que subvierte el orden antropocéntrico del pensamiento. Esta forma tan singular, que la caracteriza, de mirar situaciones particulares de maneras nuevas e inventivas, desde perspectivas múltiples, define el trabajo de Despret y la conduce hacia esa suerte de etología filosófica. Su esfuerzo apunta hacia la transformación y la metamorfosis: transformar y ser transformada, cambiar comportamientos, ideas, hábitos, tanto los propios como los ajenos; siguiendo estos caminos, este pensamiento nos invita a estar abiertos al mundo que nos rodea, a dejarnos transformar a través de los eventos que pueden parecer simples o sin importancia, así como buscar que los animales también se interesen, crear nuevos acercamientos, adquirir “nuevas formas de estar juntos” (Despret, 2002: 255). Desde su perspectiva, los animales no son textos esperando ser analizados ni tampoco objetos que puedan ser explicados desde sesudos estudios científicos. Al igual que los animales humanos, los no humanos son participantes activos en los procesos de aprendizaje y descubrimiento del mundo que nos rodea.

Articular puntos de vista y experiencias

Continuando esta idea de mundo que nos rodea quisiera presentar a Jakob von Uexküll, biólogo estonio-alemán de comienzos del siglo XX. Despret introduce a este autor en su libro “*Thinking like a rat*” (2015) al hablar de lo que les sucede a las ratas, en términos de significado, al encontrarse frente a un laberinto en una investigación de laboratorio. En este caso, la rata se encuentra en un experimento impuesto por un humano, en un contexto científico de investigación en el que no se está considerando en absoluto su “punto de vista”. Esa omisión responde a una lógica de distribución de experticia desigual concentrada en la acción humana. En el marco del experimento, en primera instancia, la pregunta de investigación será de quien investiga y no de la rata. El animal de ninguna forma responde la pregunta planteada por el investigador, por el contrario su respuesta nace de la propia experiencia como animal. Frente a esta brecha epistemológica, Despret se pregunta cómo la rata interpreta esta dimensión particular del experimento que se le impone desde el humano, cómo traduce lo que se espera de ella, a qué está respondiendo la rata, y, derivado de todo esto, cuál es su punto de vista. De cierta forma, lo que hacen los investigadores es negar la condición de sujeto de las ratas. Contrario a esto, Jakob von Uexküll presenta otro punto de vista:

En este sentido, investigadores americanos han intentado incansablemente, en miles de experimentos, comenzando con ratas blancas, el estudio de la mayoría de animales posibles en sus relaciones con un laberinto. Los resultados insatisfactorios de sus labores, que se llevaron a cabo con los métodos de medición más precisos y la mayor habilidad en el cálculo, pudieron haber sido predichos por cualquiera que hubiera llegado a la conclusión de que la suposición tácita de que un animal alguna vez podría entrar en relación con un objeto es falsa. (von Uexküll, 2010: 139; traducción propia)

Para Despret, las ratas no van a responder a la pregunta planteada por los humanos, en este caso: ¿cuál es la relación abstracta de un ser, cualquiera sea, aquel al que los conductistas llaman un organismo, hacia un objeto neutral? Las ratas responden a otra pregunta y el investigador no puede nunca ni sospechar esto, simplemente porque no tomó en consideración el punto de vista que las ratas pueden tener en la situación. Tras variadas observaciones se pudo dilucidar que las ratas siempre van tocando las paredes a medida que avanzan a lo largo de ellas. Los investigadores se preguntan sobre el porqué de esto, pero Despret (2015) nos traslada a pensar esto en términos de significado: ¿qué significa una pared —algo para correr a lo largo— para una rata? Esta interrogante nos conduce a otro plano: ¿qué sabemos del cuerpo de estos animales? ¿Qué puede el cuerpo de una rata? En su análisis, Despret no deja de reconocer las capacidades de estos animales. Las ratas cuentan con una memoria kinestésica particular, ya que deben resolver a diario situaciones de este estilo para poder, por ejemplo, saber cómo volver a sus nidos luego de buscar alimento. Como describe Despret (2015c: 127), han resuelto esto mapeando las rutas de una forma diferente a la que conocemos: se inscriben el curso de su ruta en sus cuerpos en forma de líneas, curvas, giros, incluso por las asperezas, texturas, sensaciones de frío o humedad. Las ratas dibujan, marcan, absorben, en sus músculos y en su piel, el mapa de un paisaje lateral. Es el acuerdo de este mapa con las sensaciones que le comprobará, en la ruta de retorno, que va por el camino correcto y que el nido estará allí, en el lugar preciso donde todas las sensaciones habrán terminado de desarrollarse. No es sólo una cuestión de “marcar” los lugares donde uno pasa, —cómo lo hacen varios animales— es también una cuestión de dejarse marcar por el espacio, organizado por la trayectoria e incorporando la organización. Nos dirá entonces Despret que la rata no responde a una

cuestión de aprendizaje, responde a la pregunta de una arquitectura que constituye el mundo para ella. Es completamente diferente.

La noción de mundo circundante [Umwelt] planteada por Jakob von Uexküll (2016) puede sernos de gran utilidad para comprender la acción de las ratas. Este mundo circundante se conforma por todo lo que un sujeto percibe, *mundo perceptual* y por todo su obrar, *mundo efectual*. “Mundo perceptual y mundo efectual —nos dirá von Uexküll— conforman juntos una unidad cerrada: el *mundo circundante*.” (von Uexküll, 2016: 35). Desde la perspectiva del autor, cada animal como parte de una especie posee su propio mundo circundante, lo que hace que animales de otras especies no puedan percibir los signos perceptuales y efectores que constituyen ese mundo singular. Siguiendo a Heredia: “[e]l concepto Umwelt busca captar la construcción subjetiva específica del animal, su mundo de ‘percepción’, su semiósfera propia” (Heredia, 2014: 22).

Para von Uexküll la percepción animal es un acto de creación en sí mismo. En este sentido, el animal no percibe pasivamente, sino que “(...) llena su entorno con objetos perceptuales” (Despret, 2009: 125), es decir, el animal es sujeto de la percepción y es mediante ésta que crea los objetos de su mundo. Sólo aquello que significa algo para el animal es percibido. Es a través de estos objetos significados que va construyendo su universo perceptivo y efectual. Los objetos no son a priori, los animales no pueden entrar en relación con un *objeto como tal* ya que las significaciones de los objetos son donadas, en tanto que sujeto, por cada animal. Sería absurdo, siguiendo esta lógica, pensar que estas significaciones van a ser las mismas independientemente de la especie, de la misma manera que obviar las singularidades y las circunstancias en las que se está vinculando el sujeto vivo con el objeto. Para von Uexküll sólo mediante la acción los sujetos adquieren significado. De esta forma, el objeto es constituido en la acción practicada. Consecuente con esto, ‘Umwelt’ vendría a ser un entorno de acciones, interacciones e intracciones, un medio de relaciones dinámicas, uno en el cual los seres significan de un modo singular, donde ningún animal puede ser neutral en el entorno del otro. Así: “Cada sujeto teje relaciones, como hilos de una araña, sobre determinadas propiedades de las cosas, entrelazándolas hasta configurar una sólida red que será portadora de su existencia” (von Uexküll, 2016: 52).

Desde la óptica de von Uexküll las ratas serían sujeto, pero un sujeto encerrado en la burbuja de su mundo circundante. Desde la perspectiva de los agenciamientos multi-especie este posicionamiento resulta problemático ya que la idea de mundo encarnado en su pensamiento, empobrece la potencia de la coexistencia y la convivencia de las especies. Pensar desde los agenciamientos multi-especie supone pensar en un mundo y no en una pluralidad de mundos no conectados entre sí y subordinados por la organización de un sujeto trascendental (sea éste humano o animal no-humano). El posicionamiento de von Uexküll queda claro en esta cita:

Nos dejamos llevar fácilmente por la ilusión de que las relaciones que mantiene el sujeto extraño a nosotros con sus objetos en su mundo circundante se juegan en el mismo espacio y en el mismo tiempo que las relaciones que nos unen a nosotros con las cosas de nuestro mundo humano. Esta ilusión es alimentada por la creencia en la existencia de un único mundo en el que todos los seres vivos estarían empaquetados. (von Uexküll, 2016: 52-53)

La propia Despret señala algunas de las limitaciones de este pensamiento al traer su pregunta, en este ejemplo, sobre el punto de vista de la rata: “¿Cómo interpreta, la rata, esta dimensión particular del experimento que la pone dentro de una pregunta planteada desde lo humano? ¿Cómo traduce lo que se espera de ella?” (Despret, 2015: 128; traducción propia). Despret menciona que frente a esta pregunta, quizás contemporánea, von Uexküll parece, al menos dentro del dominio de las ciencias, no tener respuestas. Si bien von Uexküll le atribuye una subjetividad al animal, y un mundo circundante [Umwelt] que es también uno social, pareciera que su interés está enfocado particularmente en el espacio físico y sus objetos. Este “mundo circundante” difícilmente pueda incluir al observador humano como un observador. Si bien quizás el “mundo circundante” de von Uexküll puede aspirar a “pensar como” otro animal y le otorga un lugar de sujeto activo, no pareciera prever un “pensamiento con” este otro animal, uno en el que se considere su punto de vista.

Si bien el pensamiento de von Uexküll contribuye al desplazamiento del antropocentrismo al atribuir a los animales no-humanos la capacidad de ser sujetos, su pensamiento queda anclado en el sujeto y, derivado de esto, en la creencia de una pluralidad de mundos subjetivista. Más allá de la distancias y los

matices, von Uexküll al igual que Despret realizó enormes esfuerzos para resituar el pensamiento más allá de la clausura disciplinar. En su caso llevando los planteos kantianos a la biología, abriendo paso a imaginar y hacer posible esta etología filosófica que, en la actualidad, se comienza a practicar con mayor ímpetu. Deleuze, en su libro “*En medio de Spinoza*” (2008) al preguntarse por el sentido más inmediato de la palabra ética, menciona que esta palabra hoy en día nos es más conocida bajo el nombre de <<etología>>: “¿De qué se trata cuando se habla de una etología a propósito de los animales o incluso a propósito del hombre? La etología, en el sentido más rudimentario, es una ciencia práctica de las maneras de ser” (p. 70). Y aclara: “Las personas, las cosas, los animales se distinguen por lo que pueden. Es decir que no todos pueden lo mismo.” (p.74)

Algunos gestos metodológicos de Despret

Todo lo anterior que hemos visto remite a un mismo problema que interesará todo el trabajo de Despret. Respecto al término interesar, Despret lo trae, lo piensa, desde Stengers y el estudio que ella realiza al respecto del término.

La palabra interés deriva de *inter-esse*: estar situado entre. Esto no sólo significa interponerse en el camino de [*faire écran*] sino, en primer lugar, establecer un vínculo entre [*faire lien*]. Aquellos que se dejan interesar (...) aceptan la hipótesis de un vínculo que los compromete, y este vínculo está definido por una declaración muy precisa, que prescribe un deber y confiere un derecho.

(Stengers, 2000: 94,5)

Despret lo resume de esta manera: “Estoy interesada en el problema: cómo identificar lo que sabemos, cómo expresar nuestras prácticas de una forma que las haga existir, que las haga cambiar, de una manera que ofrezcan la posibilidad de interesarnos” (Despret, 2004: 21).

De la lectura que realizo, y que he presentado hasta el momento, se pueden extraer tres gestos metodológicos que marcan las maneras en que Despret intenta responder aquellas preguntas: 1) el desplazamiento de la pregunta o hacer las preguntas correctas, 2) la habilitación de la multiplicidad de versiones, 3) la posibilidad y la intención de contar historias. A continuación desarrollaré cada uno de estos gestos que se ofrecen como herramientas ético-metodológicas para ampliar nuestras miradas, nuestras prácticas y para construir una perspectiva etológica-filosófica sobre el mundo.

Desplazar la pregunta o hacer las preguntas correctas

Pensar en aquellos conjuntos multiespecies supone trabajar de un modo ético las relaciones de composiciones. Para sostener su etología filosófica, Despret propone correrse de la lógica de la excepcionalidad humana y pensar cómo creamos y co-creamos nuestras vidas, identidades y cuerpos. En su libro *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* (2012) se ocupa de, en forma de abecedario, realizar preguntas muy particulares que habilitan a pensar e investigar a los animales desde una óptica diferente. Otorgándoles un lugar de igual participación a la hora del encuentro, de igualdad de influencia y potencia. Al realizar nuevas preguntas aparecen nuevos horizontes, quitando al animal no humano de su conocido rol pasivo podemos pensarnos también nosotros de otro modo, escapando de un lugar antropocéntrico de supremacía en tanto especie. Nadie es observado ni observador, todas las partes generan, afectan y pueden beneficiarse en el encuentro. Si se desplaza la pregunta hacia lo que también interesa a los animales, se está desplazando también la agencia. Acompañando este movimiento podríamos pensar que, de esta manera, se puede renovar y ampliar el rango de potenciales agencias con las que la naturaleza está dotada.

Bruno Latour (2012), en el prólogo del libro mencionado, plantea que las preguntas inteligentes revelan animales inteligentes que pueden, a través de la transcripción de sus hazañas, hacer que los lectores sean más inteligentes sobre el mundo. De esta forma el mundo cobra complejidad otorgando el beneficio de la duda y habilitando a los animales a mostrar aquello que les interesa y aquello de lo que son capaces. No sabemos lo que puede un animal, lo que puede un cuerpo, y menos aún cuando se limitan las posibilidades y se imponen estructuras con la supuesta idea de conocer. Despret, como los etólogos, espera a que los animales le muestren sus modos. Despret piensa con, desde y cómo ellos, los observa

y aprende de ellos al punto que logra transformarse con ellos. ¿Qué tienen para decir? ¿Cómo se comportan? ¿Qué preguntas hacen? A través de su trabajo ha dejado ver cuánto más inteligentes, sorprendentes e inventivos son los animales de lo que solemos pensar. Podría verse un ejemplo de esto a través de esta manera peculiar de formular preguntas hacia estos animales, de la manera que los hace visibles, a través de la forma de sus relatos. Cambiando el foco de las preguntas se deja ver que los animales pueden sorprendernos, pero, no son preguntas dirigidas únicamente hacia los animales no-humanos, sino que Despret hace que nos interpelemos los humanos como especie, en el vínculo y agencia con las demás especies. (Latour, 2012)

Buchanan (2015) comenta que las preguntas correctas son aquellas que conducen hacia más preguntas, que dejan abierta la posibilidad para los otros de responder en sus propios términos. Para poder abrir esta posibilidad y generar relaciones más recíprocas no podemos seguir pensando a los animales humanos desde la lógica de nuestra superioridad como especie. Es necesario, como afirma Despret (2004), acudir a una teoría de las afecciones, de cuerpos que afectan y son afectados, una teoría que nos prevenga de decidir rápidamente qué es la causa y qué es el efecto, que afecta y qué es afectado. Esto sería, una teoría de las emociones. Para desarrollar este aspecto Despret (2004) introduce al filósofo estadounidense, William James (1884), quien desarrolla una teoría de las emociones, comentando que esta nos proporciona buenos medios para construir este sitio indeterminado —donde no se puede distinguir la causa del efecto, lo que afecta y lo que es afectado—: las emociones se convierten, en su teoría, en una experiencia indeterminada que divide el mundo, las mentes y los cuerpos de una manera radicalmente diferente; una experiencia que *revela* perplejidad. Con respecto a este último punto, el reflejar perplejidad se refiere al modo en el que nos permite sobreponernos a la distribución entre causas y efectos, entre cuerpos y mentes, mundos y cuerpos, mundo y conciencia. Con respecto al cuerpo en sí mismo, James nos recuerda que su peculiaridad

(...) reside en una extraña esfera ambigua de ser; nuestro cuerpo pertenece a veces al mundo de los objetos, al mundo del afuera, pertenece a veces al mundo de los sujetos, al mundo del adentro. En algunos casos, el cuerpo es el objeto a conocer; en otros, es el sujeto conocedor; a veces vinculado a la mente y a los eventos subjetivos. (Despret, 2004: 125-126; traducción propia)

Desde la perspectiva de James, las emociones ocupan un lugar de ambigüedad. El interés de James “no era definir qué es lo que se siente sino lo que hace sentir, no era definir un sujeto pasivo siendo afectado, sino a un sujeto que produce emociones y que es producido por ellas. Una emoción no es lo que sentimos sino lo que nos hace sentir” (Despret, 2004: 126-127; traducción propia). Podríamos decir que nosotros producimos a las emociones, a la vez que las emociones nos producen a nosotros. El mundo nos dispone a sentir, a su vez que nuestro cuerpo hace al mundo posible. En definitiva, hacer las preguntas correctas es reconocer estas relaciones.

Habilitar múltiples versiones

“Siempre vivimos bajo el tipo de pensamiento obvio de que el mundo nos pertenece. Actuamos así, sentimos así, vivimos así, crecimos así.” (Despret, 2015: 177; traducción propia)

En la propuesta que nos hace Despret de realizar las preguntas correctas, a la hora de relacionarnos con los animales no humanos, podemos encontrar una forma de acercamiento que permite redefinir y redistribuir lo que afecta y lo que es afectado, la subjetividad y la objetividad, los signos que definen al sujeto y al objeto (Despret, 2004a). Hacer las “preguntas correctas” permite visibilizar otros modos de relacionarse y construir mundos, enriqueciéndolos y complejizándolos en el mismo acto. En cierta medida, las preguntas correctas abren la posibilidad de una fuga hacia lo múltiple, escapando de respuestas pre-hechas y acabadas y de afirmaciones binarias, dando lugar a la emergencia de una multiplicidad de versiones. En este sentido, otra de las críticas que Despret (2015) realiza a Uexküll aplica tras estas ideas: al quedarse tan metido en la existencia de múltiples mundos animales, mundos subjetivos en principio incomunicados entre sí, parece no preocuparse por las posibles conexiones y articulaciones entre estos mundos, siendo esta perspectiva una limitación a las múltiples versiones nacientes de esos encuentros. Para Despret las versiones, en contraposición a las visiones, son la forma de mantener abiertas diferentes narrativas que puedan ser capaces de construir nuestro entendimiento

sobre un evento particular. En una entrevista realizada por Buchanan (2015), Despret reafirma el aporte de James para pensar la noción de ‘versión’ y la de ‘indeterminación’. En su lectura, James nos invita a cultivar un sitio donde varias versiones puedan coexistir, en definitiva múltiples historias composibles entre sí.

Con las visiones se suele decir: “esa es tu visión del mundo”, significándola así como experiencia subjetiva que sólo puede coexistir junto a otras bajo la forma de opinión, siendo su veracidad objeto de prueba y constatación como si cada una de éstas pudiera corresponder o no a un único criterio de verdad. Pero para Despret la visión no implica esto solamente, sino que significa la exclusión de otras posibles historias, a diferencia de la ‘versión’ que es para ella la palabra que define la posibilidad de hipótesis múltiples que sí pueden coexistir.

Para explicar un poco más esta idea de ‘versión’ que nos ofrece Despret quisiera compartir un relato que se desarrolla en un santuario de rehabilitación para chimpancés en Camerún y que ella recoge en uno de sus libros (Despret, 2012). Tras una foto tomada en el sitio en noviembre de 2009, publicada en revista National Geographic (Fig. 3), se produjo un gran debate.



Figura 3. Fotografía de Monica Szczupider, National Geographic magazine.

En la imagen se pueden observar a los cuidadores del santuario exhibiendo el cuerpo muerto de una chimpancé al resto de los primates. Al morir, los cuidadores del santuario decidieron mostrar el cuerpo al resto para que “entendieran” lo que había sucedido ya que esta chimpancé hembra era muy querida y jugaba un rol muy importante en la comunidad. En el momento de la fotografía los chimpancés se mantuvieron largo tiempo inmóviles y en silencio, lo cual resulta extraño y sorprendente en estos seres tan ruidosos. El debate que se produjo giró en torno a esta supuesta reacción de duelo, el acto fue interpretado por la mayoría de los comentaristas como un comportamiento de tristeza frente a la muerte. Pero: ¿pueden los chimpancés experimentar el duelo? Las versiones y comentarios sobre esta historia fueron múltiples. Muchos hipotetizaron que, quizás, esta conducta interpretada como duelo no se habría dado de manera natural; de cierta forma, no podría considerarse como un duelo *real* sino más bien como una acción producto de la petición de los cuidadores del santuario. Para Despret la iniciativa de los humanos de mostrar el cuerpo pudo haber provocado el duelo, el dolor, pero no determinarlo. Quedarse en la pregunta de si la reacción de los chimpancés es un duelo *real* parece no tener mucha escapatoria ya que su formulación nos conduce a un sí o no como respuesta. Siguiendo las ideas y el pragmatismo de James en su teoría de las emociones, Despret plantea una pregunta mucho más interesante: ¿qué es exactamente lo que nos pide que consideremos? Como ella afirma, esta última pregunta se distancia de la anterior: “El contraste entre las dos preguntas— “¿es un duelo real?” y “¿qué nos pide este duelo que consideremos?”— Se ajusta a dos tipos de traducción: prosa y versión” (Despret, 2012:170; traducción propia).

Desde su perspectiva la versión se contrapone a la idea de prosa. Esta distinción será importante para comprender su propuesta de ofrecer e integrar múltiples versiones. En el caso de la prosa, su traducción adquiere su mayor valor por la precisión y la conformidad respecto al texto original, y este sería el caso de la pregunta: ¿es un duelo real? La traducción funciona como sinónimo. Sin embargo, la traducción que aplica a la pregunta “¿qué nos pide —este duelo— que consideremos?” está alineada con la otra parte de las traducciones, específicamente, la de las versiones. La versión asume, como cualquier traducción, opciones, elecciones. En contraste con la prosa, estas elecciones descansan en el principio de una multiplicidad de posibles significados, en el rango de los posibles “homónimos”: la misma palabra puede abrir un número diferente de significados y sentidos posibles. El antropólogo Eduardo Viveiros de

Castro (2004) menciona que traducir es suponer que siempre existe alguna equivocación; es comunicarse a través de las diferencias, diferencias del propio lenguaje, diferencias en el otro lenguaje, y diferencias en la propia operación de traducción. Pero las equivocaciones no son superponibles, y esto lo lleva a Viveiros de Castro a decir que la “comparación está al servicio de la traducción” (Despret, 2012: 171) y no al revés. Uno no traduce para comparar, sino que compara para obtener una traducción adecuada. Y uno compara diferencias, equivocaciones, homónimos. “La equivocación es el despliegue de las versiones” (Despret, 2012: 171) La prosa responde a un único significado que tiene el poder, por sí sólo, de imponerse. Del otro lado, la traducción en la versiones consiste en conectar relaciones entre diferencias, como dice Despret: “La prosa sigue una determinada línea, palabra por palabra; las versiones dibujan una red” (Despret, 2012: 172; traducción propia).

Regresando a las preguntas en torno a los chimpancés, intentando realizar una traducción de lo que sería *su duelo*, nos encontramos con algunas dificultades: ¿qué podemos hacer con las diferencias entre las experiencias de los chimpancés y aquellas que conocemos? ¿Qué trabajo de traducción estamos obligados a hacer para conectar con ellos? Para traducir *el duelo* de los chimpancés, lo que se encuentra disponible nos conduce a un problema. Despret nos va a decir que los chimpancés nos ponen a prueba en nuestro lenguaje, en nuestras esferas de experiencias, porque al parecer, todas las definiciones de duelo “con las que todos los humanos estamos de acuerdo” no nos permiten pasar desde nuestra esfera a la de ellos. No es el mismo duelo. Pero es en este momento que la pregunta debe ampliarse y no cerrarse: “No tiene el mismo significado que tiene para nosotros. No es un signo de pobreza de significado entre los chimpancés; indica nuestra propia pobreza” (Despret, 2012: 173; traducción propia). El duelo se ha convertido, en nuestra esfera cultural, en una prosa. Si queremos tomar seriamente la pregunta “¿qué nos pide —este duelo— que consideremos?” debemos no excluir a los chimpancés desde el comienzo, sino poner nuestros conocimientos a prueba, a prueba de las versiones.

Como menciona Despret, las teorías sobre duelo que existen, desde las diversas ciencias humanas, suelen ser prescriptivas y normativas. Se dice que el duelo es un “trabajo”, con el que hay que lidiar en varias etapas, en el que debemos aceptar que los muertos están efectivamente muertos, es aceptar su *nada* y reemplazarlos con otros objetos en los cuales invertir: “Es una conversión, no caben dudas, pero de un tipo sectario, una conversión que excluye cualquier otra versión. Una conversión prosaica (Despret, 2012: 173; traducción propia). Debemos admitir entonces que quizás el *duelo* como lo conocemos no sea aplicable a los chimpancés. Los chimpancés no tienen por qué adherirse a esta

hipótesis, no porque no puedan, sino porque no hay ninguna *razón histórica* que los haya llevado a pensar en ello. Como dice Despret:

Entonces, decir que los chimpancés no tienen conciencia de muerte puede pasar de prosa a versión, del fracaso de una traducción prosaica (lo que podemos decir de nosotros mismos no se puede decir de otros) a la experimentación con una versión (¿y si hablamos, de lo contrario, de nosotros?) (Despret, 2012: 174; traducción propia)

Con esta afirmación no se está diciendo que los chimpancés vayan a proponernos una nueva manera de *duelo*, pero quizás puedan ponernos a pensar en nuevas formas de pensar nuestras versiones sin vida. Nos obligan a repensar, ponen nuestras prosas y versiones a prueba de la traducción:

(...) le hemos dado al duelo un modo prosaico porque este modo es lo que permite que el dolor traduzca una ausencia, para nosotros sólo puede recibir diferentes traducciones de forma transgresora y subrepticia. Los chimpancés pueden transformar nuestras posibilidades de cambio (...). La traducción, de acuerdo con el modo de las versiones, nos conduce a una multiplicación de definiciones y de aquello que es posible, a hacer más experiencias visibles, a cultivar equívocos, en resumen, a proliferar narrativas que nos constituyen como seres sensibles, conectados con otros, y afectados. Traducir no es interpretar, es experimentar con las equivocaciones. (Despret, 2012: 175; traducción propia)

Lo que está haciendo Despret, a través del formato de su libro *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?*, es cultivar estas versiones y un mapa para experimentar con los equívocos. Tras esta inusual manera de presentar los textos, al parecer, completamente desconectados unos de otros —similar a la forma de un abecedario o un libro de poemas—, subyace una conexión que los articula, quizás no tan visible, que nos inspira hacia un nuevo modo de pensar y de pensarnos:

Estas conexiones entre versiones pueden clarificar otras formas de considerar estas historias de prácticas y animales, de evaluar su interés, su repetición, las contradicciones que plantean, y su creatividad— a veces, no tengo dudas, en contra de mis propias formas de comprenderlas. Pero

un logro en este tipo de dispositivo sería en realidad hacer las cosas menos simples, y tartamudear en la lectura, como a veces lo hago en la escritura, en la risa o en la irritación. En resumen, para cultivar (...) versiones contradictorias que son imposibles de armonizar (Despret, 2012: 176; traducción propia)

Habilitar múltiples versiones no es homogeneizar ni tampoco consensuar un forma de entender el mundo; por el contrario, supone reconocer la pluralidad y la diferencia coexistiendo, en ocasiones de forma contradictoria, sin que esto signifique la destrucción del otro.

Contar historias

La existencia y posibilidad de emergencia y, por ende, también de reconocimientos de múltiples versiones habilita la posibilidad de contar historias escapando de aquellas explicaciones que se presentan como dominantes, únicas, universales. Como afirma Bruno Latour las historias han sido menospreciadas:

Si los amateurs deben ser expulsados, afirman los científicos, es porque cuentan historias que nunca sabrás, al escucharlas, si hablan de sus emociones, actitudes y costumbres o las de los propios animales. Solo las condiciones estrictamente controladas del laboratorio protegerán la producción de conocimiento de la trampa del “antropomorfismo”. Semejante reacción produce una interesante paradoja: sólo al crear las condiciones altamente artificiales de la experimentación en el laboratorio se podrá detectar qué están realmente haciendo los animales cuando se les libera de cualquier imposición artificial de valores y creencias humanas sobre ellos. A partir de ese momento, solo un conjunto de relatos disciplinados de lo que hacen los animales en esos entornos contará como ciencia real. Todos los demás relatos serán calificados como “historias”, y los contadores de historias serán desmerecidos como meros amateurs. (Latour, 2012: 9; traducción propia)

Esta cita, extraída del prólogo que escribe Latour al libro de Despret, nos ilustra la desvalorización de las historias en el ámbito científico. Los resultados obtenidos científicamente suelen encontrarse muy lejos

de lo relativo a las historias, ya que se las asocia con aspectos informales y personales. En esta cita se vincula también a las historias con los meros amateurs, a quienes se nombra como contadores de historias en tanto no respetan ni se rigen bajo las condiciones formales de una investigación científica. Aquellas nos han contado sobre animales que sienten, que tienen intenciones, voluntades y deseos. Como dice Despret:

En el siglo veinte, estas historias se encuentran confinadas a los escritos y relatos de no-científicos: “amateurs,” naturalistas, cuidadores, entrenadores, criadores, cazadores. Entre los científicos, el discurso estará marcado principalmente por el rechazo de las anécdotas y la exclusión de cualquier forma de antropomorfismo. (Despret, 2012: 39; traducción propia)

La etiqueta que juzga aquellos relatos como antropomórficos se fundamenta en un prejuicio fuertemente anclado en un pensamiento antropocéntrico. Quizá el error de ese rechazo sea haber dejado a un lado los sentimientos animales como si estos fueran simples proyecciones de lo humano sobre sus pieles; tal vez los esfuerzos deban estar orientados a reconocer, en aquellas historias, las relaciones afectivas que se producen en los encuentros entre los animales humanos y no-humanos. De esta manera las historias adquieren la capacidad de traer a nuestras explicaciones aquellos sentimientos y afectos, dándoles un lugar en nuestras maneras y formas de hacer ciencia. No hay que obviar que las ciencias se han construido a base de historias. Los naturalistas del siglo XIX, destacando a Charles Darwin, fueron grandes contadores de historias, sus relatos están llenos de descripciones que articulan la observación meticulosa del cientista con aquellos cuerpos en sitio que vivencian aquellos mundos explorados.

Despret también elige contarnos historias, del mismo modo que aquellos etólogos que ella conoció y de los que aprendió a relacionarse de una forma diferente con los animales. En una entrevista, realizada por Buchanan, Chrulew y Bussolini (2015), comenta que la etología es una historia de historias, sencillamente,

(...) porque se trata de animales vivos, que tienen vidas, que hacen cosas. Que arriesgan sus existencias, que se reproducen y tienen bebés. Que cuidan a sus bebés. Que conocen a otros, que tienen amigos (...), que a veces disfrutan vivir... Y todas estas son historias —hermosas

historias. El mejor drama está escrito por animales, creo, y creo que fue una buena opción para la etología elegir historias, no solo por su uso pedagógico sino porque siempre nos obliga y requiere recordar que estamos lidiando con un ser vivo, un sujeto con su propia experiencia. (Despret, 2015: 166; traducción propia)

A Despret le han gustado siempre las historias, sobre todo por el hecho de que las mismas crean vínculos entre eventos que no están conectados normalmente. Como ella misma afirma: “(...) Uno siempre está tratando de reconectar todos los elementos del mundo porque están totalmente desconectados” (Despret, 2012: 169; traducción propia). De esta manera, nos invita a pensar en una lógica de desnaturalización de asociaciones, de articulaciones formales a priori, y así enfatizar que, a través de la creación de vínculos, estamos produciendo afectos, por ende mundos. Este énfasis nos enseña que podemos, no sólo elegir, sino también crear articulaciones. Contar historias es, en cierta medida, “(...) encontrar maneras de re-afectar un mundo objetivado” (Puig de la Bellacasa, 2010: 99; traducción propia).

Discusión

En *Las palabras y la cosas* Michel Foucault anuncia la muerte del hombre. El nacimiento de las ciencias humanas —tales como la economía política, la medicina y la lingüística— se constituyen cuando el hombre devino en aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber (Foucault, 1966: 358). Paradojalmente, en el mismo movimiento, se produce su quiebre y fisura, dando cuenta de su carácter contingente e histórico, provocando su desplazamiento del centro de la producción del mundo. Como dice Michel Foucault “ (...) puesto que el ser humano se ha convertido en histórico de un cabo a otro, ninguno de los contenidos analizados por la ciencias humanas puede permanecer estable en sí mismo ni escapar al movimiento de la Historia” (Foucault, 1966: 382)

Esta perspectiva conduce a Foucault a afirmar que el hombre es un desgarrón de la historia, sentenciando la muerte del sujeto. A finales del siglo XIX comienzan a aparecer producciones que dan cuenta de otras formas de pensar la ciencia más allá de lo humano. Ejemplos de ello son la obra de Gabriel Tarde (1843-1904), que amplía la noción de sociedad más allá de lo humano, o el trabajo de Jakob Von Uexküll (1864-1944), ya mencionado, que otorga estatuto de sujeto a lo viviente, descentrando esta cualidad hasta entonces de exclusividad humana. Este desplazamiento de lo humano será también parte de la producción filosófica del siglo XX como puede observarse en las producciones de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari, así como también a través de las lecturas más contemporáneas de Bruno Latour (“*Nunca fuimos modernos*” 1991), Donna Haraway (“*El manifiesto cyborg*” 1984) o Rosi Braidotti (“*The posthuman*” 2013). Es en este sentido que quisiera destacar la pertinencia de la obra de Vinciane Despret y su gran aporte a la tarea de descentralizar el pensamiento de la figura humana, contribuyendo a la crítica de su excepcionalismo, pieza clave del sostén antropocéntrico. Como vimos, la obra de Despret nos aporta un modo de pensar que incita a nuevas formas de composición del mundo que van más allá de lo humano. Si bien su trabajo se circunscribe al estudio *con* animales —mostrándonos cómo la agencia, la producción y la composición de mundo se dan *entre* especies—, podríamos también utilizar este modo para pensar en otros posibles agenciamientos, en otras formas posibles de hacer mundo que no tienen por qué ser únicamente multi-especies. A través de este desplazamiento de lo humano y de los gestos metodológicos que nos enseña Despret es posible abrir diálogos con otras formas que abrazan a entidades igualmente creadoras, aunque no sean

animales, que nos hagan pensar y reflexionar alterando nuestras clásicas concepciones de hacer ciencias ‘humanas’ y nuestros procedimientos y reglas para hacer mundos.

En su afán de repensar la ciencia, Vinciane Despret hace un movimiento que, lejos de desvalorizarla o destituirla, resitúa su papel introduciendo el componente estético y poético en su producción: investigado e investigador dejan de ser roles tan claros y definidos, adquiriendo mayor relevancia el encuentro, aquello que puede ser de interés para ambas partes. Si pensamos al animal no-humano como un ser pasivo que no aporta ni produce, considerándolo incluso estúpido —como en el caso de Hans—, es probable que los resultados que podamos obtener se correspondan a esa forma idiosincrática y estética de comprender la situación. En cambio si lo reconocemos como un actor con inteligencia e, igualmente participante y creador del encuentro, quizás podamos obtener resultados más <<inteligentes>>, es decir que interesen a ambas partes y que abran el repertorio de preguntas y versiones, ampliando así nuestra capacidad colectiva de imaginar otros mundos.

Como vimos, los gestos metodológicos que la lectura de Despret ofrece nos aportan herramientas para pensar las relaciones de composición, no desde sus términos previamente definidos —sujetos, humanos, animales— sino desde los encuentros que se generan. No importa tanto el estudio de los animales humanos o no humanos por separados, sino la agencia distribuida en su encuentros. Y cuando hablamos de agencia, no podemos dejar de visibilizar al afecto, a los cuerpos. No es sino a través del cuerpo que *el mundo nos toca* (Despret. V y Galetic. S, 2007). Despret nos presenta una nueva manera de ser afectados, de visibilizar al mundo, expandiendo de alguna manera nuestra disponibilidad de ‘hacernos afectar’ colocando al afecto en el centro haciendo hincapié en las articulaciones como aquellos modos de afectación: “Es del orden de *sentir* como del *actuar*, cada una de estas vías nos conducirían al mismo punto de convergencia: el mundo es una perspectiva del cuerpo” (Despret y Galetic, 2007: 56-57). ¿Es posible un pensamiento más que humano? La etología filosófica de Despret no nos ofrece respuestas a esta pregunta, sí pistas para descentrar nuestra atención de lo humano y provocar, de esa forma, explicaciones más ricas que den cuenta de lo complejo y problemático que es la composición del mundo.

Referencias bibliográficas

Braidotti, R. (2006). Posthuman, all too human: Towards a new process ontology. *Theory, culture & society*, 23(7-8), 197-208.

Bula, G. (2012). Spinoza: Empoderamiento y ética de la composición. *Universitas Philosophica* 58(29), 197-215.

Buchanan, B. (2015) The metamorphoses of Vinciane Despret. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 20:2, 17-32. doi: 10.1080/0969725X.2015.1039818.

Buchanan, B., Chrulew, M, y Bussolini, J. (2015) On asking the right questions. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 20:2, 165-178. doi: 10.1080/0969725X.2015.1039821.

Buchanan, B., Chrulew, M, y Bussolini, J. (2015) Vinciane Despret. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 20:2, 1-3. doi: 10.1080/0969725X.2015.1039819.

de la Bellacasa, M. P. (2011). Matters of care in technoscience: Assembling neglected things. *Social studies of science*, 41(1), 85-106.

Crutzen, P. J. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415(6867), 23.

Deleuze, G Guattari, F. (1978a). *Kafka, por una literatura menor*. México: Era.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1978b). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. (2004). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Buenos Aires: Fábula.

Deleuze, G. (2008) *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

Despret, V. (2004a). The body we care for: Figures of Anthro-po-zoo-genesis. *Body & Society*, 10(2-3), 111-134. doi: 10.1177/1357034X04042938.

Despret, V. (2004b). *Our emotional makeup: Ethnopsychology and selfhood*. New York: Other Press, LLC.

Despret, V. (2004c). *Hans: Le cheval qui savait compter*. Francia: Empêcheurs de penser rond.

Despret, V y Galetic, S. (2007). Faire de James un lecteur anachronique de von Uexküll: esquisse d'un perspectivisme radical. En: autores varios, *Vie et expérimentations. Peirce, James, Dewey*. París: Vrin 45-76.

Despret, V. (2012). *What would animals say if we asked the right questions?* Minneapolis: U. of Minnesota Press.

Despret, V. (2015a) Who made clever Hans stupid? *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 20:2, 77-85. doi: 10.1080/0969725X.2015.1039843.

Despret, V. (2015b). "Why 'I Had Not Read Derrida': Often Too Close, Always Too Far Away. En: L. Mackenzie y S. Posthumus, *French Thinking about Animals*, East Lansing, USA: Michigan State University Press, 91-104.

Despret, V. (2015c) Thinking like a rat. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 20:2, 121-134. doi: 10.1080/0969725X.2015.1039849.

Despret, V. (2015d) We are not stupid... animals neither. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 20:2, 153-161. doi: 10.1080/0969725X.2015.1039855.

Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Haraway, D. (1991). *Manifiesto cyborg. Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Haraway, D. J. (2013). *When species meet* (Vol. 3). U of Minnesota Press.

Haraway, D. (2015) A curious practice. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 20:2, 5-14. doi: 10.1080/0969725X.2015.1039817.

Heredia, J. M. (2014). Dispositivos y/o Agenciamientos. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 19(1), 83-101.

James, W. (1884). What is an emotion?. *Mind*, 9(34), 188-205.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Latour, B (2012). Prólogo. En: V. Despret, *What would animals say if we asked the right questions?* U of Minnesota Press.

Lestel, D., Brunois, F., & Gaunet, F. (2006). Etho-ethnology and ethno-ethnology. *Social science information*, 45(2), 155-177.

López, D., Sánchez-Criado, T. (2006). La recuperación de la figura de Gabriel Tarde: la «neomonadología» como fundación alternativa del pensamiento psicosocial. *Revista de Historia de la Psicología*, 27(2-3), 363-370.

Marchesini, R. (2017). *Over the Human: Post-humanism and the Concept of Animal Epiphany*. Springer.

Pfungst, O. (1966[1911]). *Clever Hans (the horse of Mr. Von Osten): a contribution to experimental animal and human psychology*. Holt, Rinehart and Winston.

Rosenthal, R. (1966) *Experimenter Effects in Behavioral Research*. New York: Appleton.

Print.

Spinoza, B. (2009) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.

Stengers, I. (2000). *The invention of modern science* (Vol. 19). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tarde, G. (2006). *Monadología y sociología*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 1.

Von Uexküll, J. (2010[1934]). *A foray into the worlds of animals and humans with A theory of meaning*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.

Von Uexküll, J. (2016[1934]). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.