

Lenguaje, cultura y devenir animal.

Una reflexión filosófica- literaria desde *Su nombre era muerte* de Rafael Bernal

Language, Culture,
and Becoming-animal.

A Philosophical-Literary Reflection of *Su
nombre era muerte* from Rafael Bernal

JOSÉ PABLO BENÍTEZ RUIZ

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA PUEBLA, MÉXICO

josepablo.benitez@iberopuebla.mx

OCID: 0009-0008-3641-9926



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rdf.v57i158.282

Revista de Filosofía · año 57 · núm. 158 · enero-junio 2025 · ISSN: 0185-3481 (impreso) 2954-4602 (en línea) · pp. 72-100

Resumen

El presente trabajo versa sobre las posibilidades de agencia animal (en términos de cultura, lenguaje, ética y política) en la novela *Su nombre era muerte* del escritor mexicano Rafael Bernal, a través del concepto de *devenir animal* de la filosofía contemporánea. Como punto de partida, se toma la apertura de mundo acontecida en esta novela —el aprendizaje del protagonista del lenguaje de los moscos anófeles de la Selva Lacandona—; después, se presenta un resumen de distintas posturas filosóficas sobre el lugar de los animales en la cultura: la modernidad cartesiana, el vitalismo de Nietzsche, la reconstrucción ontológica del posthumanismo y el *devenir animal* en Deleuze, Guattari y otros filósofos contemporáneos. El objetivo del texto es repensar las capacidades creadoras de la vida animal (así como sus límites y abusos) dentro de la construcción cultural de las sociedades contemporáneas.

PALABRAS CLAVE: Rafael Bernal, devenir animal, agencia animal, filosofía de la cultura, filosofía y literatura.

Abstract

The present paper covers the possibilities of animal agency (in terms of culture, language, ethics and politics) which exist in the novel *Su nombre era muerte* from the Mexican writer Rafael Bernal, with the help of the concept of “becoming-animal” from contemporary philosophy. Taking as starting point the opening of world which happens in Bernal’s novel —the protagonist’s discovery of the secret language of *Anopheles* mosquitoes from Lacandona Jungle— a sum of some of the existing philosophical perspectives about the place of animals inside culture is made. These are: the cartesian modernity; Nietzsche’s vitalism; posthumanism’s reconstruction of ontology; and the concept of “becoming-animal” in Deleuze, Guattari and other contemporary philosophers. Our aim is to rethink the creative capacities of animal life (as well as its limits and possible abuses) inside the cultural construction of contemporary societies.

KEYWORDS: Rafael Bernal, becoming-animal, animal agency, philosophy of culture, philosophy and literature.

Recepción 1-03-2024 / Aceptación 6-08-2024

doi: 10.48102/rd.f.v57i158.282

* Licenciatura en Literatura y Filosofía en la Universidad Iberoamericana Puebla. Ha colaborado en la Gaceta de Literatura de la IBERO Puebla y desde 2021 forma parte del Consejo Estudiantil de Literatura y Filosofía (CELYF) dentro de la misma institución. Fue ganador del concurso de microrrelato *Juntanzas creadoras de paz 2023*, de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali, Colombia. En el mismo año, formó parte del proyecto *Memoria Urbana* del Archivo General Municipal de Puebla. Sus líneas de investigación incluyen la Historia e Historiografía de la Ciencia, así como la Filosofía de la ciencia y su relación con la Literatura y la Poesía.

Porque si los hombres lograran pactar con los moscos, cosa que será fácil, se abrirá ante las nuevas generaciones todo un mundo nuevo de cooperación. Un mundo exento de gran cantidad de enfermedades y lleno de maravillas. Un mundo que yo conozco y que yo les doy.

RAFAEL BERNAL, *Su nombre era muerte*

Introducción

En 1947, el escritor mexicano Rafael Bernal y García publicó una novela acaso extraña, ciertamente disruptiva para su época: *Su nombre era muerte*. En este texto —una mezcla entre ciencia ficción y naturalismo social, por más antitética que parezca la dupla— el autor de *El complot mongol* relata la historia de un hombre quien, tras internarse en la Selva Lacandona para escapar de la civilización, logra descifrar y aprender el lenguaje oculto de los moscos anófeles. A partir de este hallazgo, el personaje conoce la estructura política y militar de estos insectos, accediendo así a un proyecto de civilización no-humano que excede los límites de su imaginación. Su mundo se ve trastocado para siempre: el diálogo con la realidad natural y lingüística de otra especie ocasiona que toda su noción de cosmos (su jerarquía y estructura, el lugar del hombre dentro de él) se derrumbe de manera irreparable. La ruptura del lenguaje acaece como apertura del horizonte: los mundos del mosco y del hombre se hermanan para convertirse en un solo acontecimiento vital.

Este entrecruce de realidades —de lo animal hacia lo humano y viceversa— es ciertamente un tópico problemático para la filosofía de la cultura contemporánea. Las distintas perspectivas brindadas por los pilares conceptuales del siglo xx fueron tajantes al momento de trazar una línea divisoria entre lo animal y lo humano en términos agencia y capacidad de creación. Ernst Cassirer apuntó que, aunque “muchas de las acciones

que se llevan a cabo en las sociedades animales no sólo igualan sino, en algunos aspectos, hasta son superiores a las obras del hombre”, en realidad dichas producciones y agencias no pueden no ser “producidas todas de la misma forma y a tenor de las mismas leyes invariables”.¹ Por su parte, Martin Heidegger, quien concebía al mundo como apertura de existencia y creación a partir del lenguaje (entendido como *casa del ser*),² creía que sólo a partir de la existencia del hombre como ser de lenguaje podía erigirse una historia y, por ende, un mundo. Asumía que “la piedra no tiene mundo, las plantas no tienen mundo y —la noción que nos interpela en el presente ensayo— los animales tampoco lo tienen”.³

Frente a estas perspectivas filosóficas, la literatura cobra relevancia como vía para pensar más allá de la separación cultural-ontológica del hombre y la naturaleza. La ficción literaria de Bernal en *Su nombre era muerte* funge como escenario para preguntarnos qué sucede cuando la agencia cultural (simbólica, política y ética) de otros seres vivos sucede como fenómeno del mundo; cuando la *zoé* invade la cultura, y los límites de lo humano son trastocados de manera definitiva. En este ejercicio de apertura donde los vivientes no humanos ocupan un papel activo en la vida de creación y significación cultural, una serie de interrogantes se vuelven importantes. ¿Qué implica construir eso que llamamos *cultura*? ¿Pueden otras especies volverse agentes culturales, capaces de erigirse y proyectarse como *mundo* en un sentido lingüístico, político y ético? ¿Es la cultura un monopolio de la racionalidad humana? ¿O es posible transitar hacia un *devenir animal* de la civilización?

¹ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 327.

² Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poesía*, trad. Samuel Ramos (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1973), 97.

³ Heidegger, “El origen de la obra de arte”, 66.

Esta posibilidad de reconfiguración es la que me dispongo a analizar en el presente texto. Para ello, utilizaré la novela de Bernal como eje para articular distintas perspectivas filosóficas sobre la agencia animal dentro de la cultura: primero, la de la modernidad cartesiana, escindida y mecanizada en su constitución; segundo, el vitalismo antimetafísico y abierto a la animalidad de Friedrich Nietzsche; tercero, la propuesta de reconstrucción del mundo en la noción de devenir animal del posthumanismo; por último, la reconfiguración crítica del devenir animal hecha por Deleuze, Guattari y otros filósofos contemporáneos. El objetivo es determinar los límites y las posibilidades de un devenir animal de la cultura dentro de un mundo escindido internamente por operaciones de lenguaje, para repensar las capacidades creadoras de la vida animal y su relación con el devenir cultural de la humanidad.

La noción del animal-autómata de la modernidad

Al arribar a la Selva Lacandona, el protagonista de *Su nombre era muerte* —de quien sabemos poco, más allá de que es un misántropo, alcohólico, despreciado por la sociedad y forzado al exilio— posee un marcado sentido de superioridad y desprecio respecto tanto de la naturaleza como de los pueblos originarios que habitan el territorio. No solamente se asume ajeno a la realidad de la selva, sino que en muchos sentidos se percibe por encima de lo que dentro de ella acontece. En su diario de notas proyecta este sentimiento de desestimación de la siguiente forma: “Me consideraba como un ser superior, enemigo, ofendido, lleno del deseo de venganza y con el poder bastante para realizarla”.⁴ Tampoco oculta su trato jerárquico hacia los lacandones, a quienes mira como personas infantiles e ingenuas,

⁴ Rafael Bernal, *Su nombre era muerte* (Ciudad de México: Jus, 2005), 13.

“indios olvidados en el centro de la selva, que no conocen de la civilización más que el aguardiente asesino”.⁵ El protagonista mira en la jungla una realidad de grado inferior: un lugar donde la existencia no es sino una prueba de voluntad y de inteligencia, en la cual hay que dominar a la naturaleza para sobrevivir. Tanto así que su principal pasatiempo consiste en matar moscos y recolectar sus cadáveres a modo de trofeo, “tomarlos con los dedos y ponerlos junto a otros muchos cadáveres en una cazuela, para regocijarse con el espectáculo a la mañana siguiente”.⁶ No un ejercicio de cuidado o protección, sino una forma de reafirmar su poder sobre aquella selva a la cual jamás deja de considerar monstruosa y deleznable: “Es tan sólo un pasatiempo inocente, nacido del odio implacable que despierta en el alma su zumbido absurdo”.⁷

La episteme del protagonista resulta entonces paralela a aquella de la racionalidad moderna, que concibe al hombre como un animal racional (capaz de lenguaje, praxis política-ética y, en general, de creación cultural) y, por lo tanto, separado de la naturaleza por una barrera ontológica infranqueable. Esta perspectiva es propia de la filosofía cartesiana, la cual prefigura un mundo dividido en sustancia mental (*cogito*, racionalidad) y sustancia extensa (materia, extensión), donde la vida y la naturaleza se entienden como elementos contingentes, pertenecientes a la extensión, subordinados a la universalidad de la razón. Los animales son, en esta lectura, máquinas o autómatas, “relojes compuestos simplemente de ruedecillas y muelles, que pueden contar las horas y medir el tiempo”.⁸ Esta perspectiva moderna sobre los animales fue sintetizada por Malebranche del siguiente modo: “They eat without pleasure, cry without pain, grow

⁵ Bernal, *Su nombre era muerte*, 19.

⁶ Bernal, *Su nombre era muerte*, 21.

⁷ Bernal, *Su nombre era muerte*, 22.

⁸ René Descartes, citado en Dario Antiseri y Giovanni Reale, *Historia del pensamiento filosófico y científico* (Barcelona: Herder, 1995), 329.

without knowing it; they desire nothing, fear nothing, know nothing.”⁹ La idea de cultura derivada de esta cosmovisión es la de un producto de orden positivo de la racionalidad frente a lo animal, un *triunfo* del cultivo de lo humano que protege contra la bestialidad, la irracionalidad y la barbarie.¹⁰

Con esto, la racionalidad moderna termina por vislumbrar a la animalidad como una entidad extraña e inferior en tanto irracional: el animal (y todo lo que se hermana a él a través de la no-razón) se vuelve sinónimo de *barbarie* o *monstruo*, una desviación del orden que es, ante todo, carente de capacidad de agencia. Sobre una base de esencialismos, el proyecto de la modernidad hace estática la existencia de los animales, concluye que los seres que componen al mundo se encuentran separados ontológicamente entre sí, subordinados a una jerarquía creada con base en el modelo de la razón.¹¹ La agencia de cada ser vivo está limitada a su posición dentro de una *gran cadena del ser*,¹² una serie de yuxtaposiciones en donde cada ser viviente ocupa un nicho fijo, acabado e inamovible. Sin capacidad de cogitación, el animal se subordina al mundo humano y, por lo tanto, es sometido a su dominio. Pertenece al orden de lo mecánico, ya que puede ser descrito por la racionalidad y, a través del conocimiento predictivo, subsumido y controlado. Así afirmaba Francis Bacon: “Nuestro objeto [...] es ver si podemos dar al poderío y a la grandeza del hombre fundamentos más sólidos, a la que extender su dominio”.¹³

⁹ Citado en Peter Harrison, “Descartes on Animals”, *The Philosophical Quarterly* 42, núm. 167 (1992): 212.

¹⁰ Cfr. Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano* (Madrid: Siruela, 2006).

¹¹ Cfr. Paula Findlen, *Possessing Nature. Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy* (Berkeley: University of California Press, 1994), 1-11.

¹² Cfr. Arthur O. Lovejoy, *La gran cadena del ser*, trad. Antonio Desmonts (Barcelona: Icaria, 1983).

¹³ Francis Bacon, *Novum organum*, trad. Cristóbal Litrán (Madrid: Sarpe, 1984), aforismo 116.

Conocer el comportamiento del animal (invariable, esquemático, automático) para dominarlo: es la tesis fundacional de la etología moderna, opuesta a toda posibilidad de creación ética, estética, política y cultural en el mundo zoológico. Lo expresa el personaje de Bernal: “El mundo está en mis manos [...]. Yo soy el dueño de todo lo que tiene el hombre sobre la faz de la Tierra”.¹⁴ La animalidad es despreciada y limitada a la agencia que la razón humana pretenda otorgarle.

Ante esta desvalorización del mundo fuera de los límites de la razón, surge una posibilidad para repensar el lugar tanto del hombre en la animalidad como de la animalidad en la construcción de sentido y acción en el mundo. Las voces de lo liminal entran al juego y exigen una puesta en duda de las jerarquías del universo: los moscos elevan su voz y se presentan ante el protagonista como sujetos capaces de devenir cultural y de agencia política. El hombre responde: “[Porque] mi odio, que ahora comprendo era insensato, y mi ambición de poder, me llevaron por otros caminos”.¹⁵ En la posibilidad de replantear la estructura de la naturaleza, la filosofía emprende un intento por nadar a contracorriente; para responder a la modernidad, la filosofía plantea la posibilidad de un devenir animal de la cultura.

Apertura de vida, apertura de cosmos

En su *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ludwig Wittgenstein escribió el siguiente aforismo: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”.¹⁶ La sentencia es de vital importancia para el tema de la

¹⁴ Bernal, *Su nombre era muerte*, 123.

¹⁵ Bernal, *Su nombre era muerte*, 14.

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trads. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera trads. (Ciudad de México: Alianza, 1999), 5.6.

cultura humana: lo que separa al hombre del mundo de los animales, del mundo de la *zoé*, es el lenguaje con el cual éste ha construido y habitado la realidad donde se encuentra circunscrita su cultura. Ésta es la primera barrera que Bernal se propone romper en su ficción filosófica; acaso no preguntar si es posible que un lenguaje no humano allane la cultura, sino responder *qué hacer* cuando esto sucede.

En un vórtice de alcohol y confusión, nuestro protagonista se enfrenta a un reto científico al estilo baconiano: se propone descifrar el sistema comunicativo de los moscos anófeles, con la intención de enaltecer su intelecto y obtener un lugar privilegiado en la historia humana: “escribo porque quiero ser conocido, no ser olvidado nunca; escribo para que mi nombre, el que he puesto en la primera página de este libro, viva mientras haya mundo”.¹⁷ Mas abrir el lenguaje es abrir el mundo; y cuando el hombre decide transitar hacia el reconocimiento de la comunicación mosquito (la cual opera en clave musical, lo que permite el entendimiento bidireccional humano-mosco), se ve invadido por un horizonte de sentido que hasta entonces pensaba imposible: un fragmento de *zoé* con una dimensión política, estética y ética propia. Esto resulta un acontecimiento insospechado, incluso para el primer mosquito con quien logra entablar una conversación: “Perdona mi duda, pero no creo ser yo quien deba hablar contigo [...]. Me da miedo hacerlo, ya que nunca se había oído decir que otro ser de la creación hablara y temo que todo esto sea tan sólo un sueño mío”.¹⁸

Se trata de un fragmento de tierra (en términos heideggerianos) que de manera súbita (y a través del lenguaje) deviene como desocultación de mundo y de sentido; desocultación que, una vez atendida, es imposible desescuchar. Apertura en principio obtusa, acaso inaccesible, pero a

¹⁷ Bernal, *Su nombre era muerte*, 14-15.

¹⁸ Bernal, *Su nombre era muerte*, 44-45.

fin de cuentas inminente: “Al principio me fue difícil el percibirlos, pero poco a poco fui acostumbrando a mi oído a ellos”.¹⁹ ¿Qué tipo de filosofía puede anticipar esta apertura radical, la revaloración de lo vivo en su estrechez íntima con el mundo humano? Pienso que una perspectiva particular transgrede la división entre lo natural y lo cultural desde la racionalidad, permitiendo que el eco de la animalidad comience a sonar dentro de la cultura: el vitalismo antimetafísico de Friedrich Nietzsche.

Para Nietzsche, el eje central del pensamiento y la cultura no es la racionalidad sino la vida misma: el instinto animal encarnado en el mundo, el cual debe imponerse frente al *cogito* metafísico que somete al hombre. La tan célebre muerte de Dios²⁰ no es sino la renuncia al mundo suprasensible y metafísico (racional) como origen de los valores de la cultura.²¹ Tras este movimiento de inversión solamente queda voltear al mundo sensible (el de la vida y de la animalidad) para encontrar un referente axiológico nuevo. Ésta es la primera gran ruptura de Nietzsche: si los valores fundantes de la cultura no se encuentran en una metafísica del *cogito*, entonces la agencia humana no puede sino articularse a través de su sentido vital.

Vida y cultura aparecen entonces como *casi* sinónimos. Al respecto, Thomas Mann dice: “[Para Nietzsche] la cultura es la aristocracia de la vida, y con la cultura están ligados el arte y el instinto, como fuentes y condiciones de ella”.²² Nietzsche aboga por una revaloración del instinto, asumido antes como origen de la barbarie, en tanto parte constitutiva del animal entendido como *monstruo* de la irracionalidad; con ello, la animalidad encuentra su camino de regreso al ejercicio de creación y agencia cultural. En efecto, en *Así hablaba Zaratustra* encontramos un

¹⁹ Bernal, *Su nombre era muerte*, 31.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia* trad. José Jara (Caracas: Monte Ávila Editores, 1990), 115.

²¹ Cfr. José Pablo Feinmann, *La filosofía y el barro de la historia* (Buenos Aires: Planeta, 2008).

²² Cfr. Thomas Mann, “La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia”, en *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* (Madrid: Alianza, 2000), 103.

claro desprecio hacia la cultura humanista clásica, que se aparta de su animalidad sensible, de su instinto, de su *ser animal*: “Existe algo de lo que [los hombres] se sienten orgullosos. ¿Qué nombre le dan a ello que los llena de orgullo? Lo llaman *cultura*, y es lo que los distingue de los cabreros. Por eso no les gusta escuchar la palabra desprecio aplicado a ellos. Hablaré, pues, a su orgullo. Y para ello voy a hablarles *de lo más despreciable*”.²³

“Lo más despreciable”: la irrupción de las fuerzas animales en la sociedad humana. El mosco que comienza a habitar el mundo de la cultura: la musicalidad creadora común al mundo de los hombres y los moscos. Con este movimiento la animalidad del hombre —y la animalidad en general— termina por ser revalorizada: “En verdad, ¿estoy vivo todavía? He hallado más peligro entre los hombres que entre los animales, pues los caminos que recorre Zaratustra están llenos de peligros. *¡Que sean mis animales los que me guíen!*”.²⁴ La cultura es vital en Nietzsche, y la escisión entre hombre y animal, en términos de potencialidad creadora y de fundación del mundo, comienza a borrarse. Los animales y otros seres vivos se ven introducidos de súbito dentro del juego de la cultura porque éste, finalmente, no es otra cosa que el juego de la vida. Con esto en mente, una cosa se hace clara: el mundo de los moscos y el de los hombres, supuestamente separados al inicio de *Su nombre era muerte*, no son sino un mismo devenir bajo la apariencia de dos atributos de lenguaje distintos. La selva los acoge a ambos y, a partir de ahora, no podrán jamás vivir separados.

²³ Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, trad. M. Lombardo (Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 2019), 19.

²⁴ Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, 25.

Devenir animal en la filosofía contemporánea

Así, cuando el hombre descubre el mundo de agencia de los moscos (su política, su cultura, su ética, etcétera) su noción de cosmos se derrumba. Para empezar, se da cuenta que su ilusión de dominio es una mentira de la razón: los moscos, a quien el protagonista había asumido siempre como seres inferiores, le revelan que ellos también se pensaban como la cúspide de la existencia: el centro inamovible de su propio universo. Para los moscos, los hombres no representan sino una especie más, acaso particularmente interesante, pero en sentido alguno especial, mucho menos capaces de una proyección política y cultural al nivel de la sociedad mosquito. “Hombre que has aprendido nuestro idioma —le dice el Gran Consejo de moscos al protagonista— vamos a hablar contigo; *nosotros somos los que pensamos*, y ya lo hemos pensado todo en el mundo”.²⁵ La entrada del hombre a la *zoé* de los moscos acontece con una caída: la del antropocentrismo, junto con la infranqueable barrera del lenguaje y la racionalidad que separaba al hombre del resto del cosmos viviente.

Bernal genera con este movimiento una especie de *anagnórisis* cósmica de la especie. Otra realidad viviente impone su propia *cadena del ser*, en ella el hombre pertenece al orden de la etología: lo estático, lo inmóvil y lo no agente. Lo *monstruoso*. De este modo, cuando el protagonista de *Su nombre era muerte* se enfrenta al reconocimiento de un orden del mundo no escrito bajo su lenguaje y no estructurado bajo su racionalidad; cuando el mundo le presenta una jerarquía que no es la que él ha asignado; cuando la *zoé* se impone como un fundamento axiológico mayor a su *cogito*, entonces, parece ser, le queda una sola alternativa: devenir animal para encontrar un nuevo lugar de agencia. ¿Qué puede significar, pues, devenir animal? Apertura de horizontes y ampliación del mundo

²⁵ Bernal, *Su nombre era muerte*, 87.

en tanto enunciación de sentido (ahora, *sentidos*, más allá del monopolio lingüístico de lo humano). Para Peter Sloterdijk, por ejemplo, implica el súbito reconocimiento de que “la humanidad [ya] no consiste sólo en la amistad del hombre con el hombre”.²⁶ Esto, por un lado, da entrada a los animales al orden de la cultura y, por el otro, permite a lo humano comenzar a habitar, sin culpas, el mundo de la animalidad.

Esta perspectiva es recuperada por el posthumanismo de Rosi Braidotti, el cual contiene dos tesis fundamentales para la configuración de una cultura incluyente para y con las realidades animales: el planteamiento de un *continuum* entre naturaleza y cultura; y la construcción de una condición posthumana (postantropocéntrica) a través del triple movimiento de *devenir animal*, *devenir tierra* y *devenir máquina*. El primer aspecto (el *continuum* naturaleza-cultura) refiere a que el mundo cultural del hombre —la realidad erigida sobre sus símbolos y significados sociales, éticos, estéticos y políticos— no se encuentra fuera del mundo natural, pues nada lo separa ontológicamente de él. La cultura se asume naturaleza y, de manera recíproca, la naturaleza deviene en sí misma cultura (con capacidad de agencia y no solamente de inercia), dejando atrás la absurda separación entre el dato animal (lo natural) y lo que se puede crear a partir de él con la razón (la cultura). Braidotti explica así:

La dimensión posthumana del postantropocentrismo puede ser leída [...] como un movimiento destructivo. La que es deconstruida es la supremacía de la especie, pero la que sufre un duro golpe es cualquier noción persistente de naturaleza humana, del *anthropos* y del *bios* como categóricamente distintos de la vida de los animales y no-humanos, o sea, de *zoé*. Lo que queda en primer plano, en cambio, es el *continuum* naturaleza-cultura en la estructura encarnada por la subjetividad extendida.²⁷

²⁶ Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, 71.

²⁷ Rosi Braidotti, *Lo posthumano* (Barcelona: Gedisa, 2015), 82.

Superada la diferencia ontológica, la subjetividad cultural se transforma y sufre dos procesos principales: deviene animal y, posteriormente, deviene tierra. Lo primero —el devenir animal— se refiere al “reconocimiento de la solidaridad transespecie sobre la estela de nuestro estar arraigados al medio ambiente, es decir, encarnados, integrados, en simbiosis con otras especies”.²⁸ Por otro lado, el devenir tierra se trata de la toma de consciencia de “las problemáticas del medio ambiente y la sostenibilidad social”,²⁹ saberse parte de un todo geológico-ecológico cuyas crisis son, de manera irremediable, también las propias.

Ahora bien, para Braidotti, *anthropos*, *zoé* y *bios* son parte de un mismo despliegue continuo de realidad. Por tanto, debe quedar claro que el devenir animal y el devenir tierra son, en esencia, el mismo movimiento; luego, paradójicamente el devenir animal no termina con el reconocimiento de lo animal en la cultura. El devenir animal entendido como devenir tierra asume implícitamente una serie de movimientos que son quizá más radicales, pero igualmente necesarios para la nueva cultura postantropocéntrica. Para el protagonista de *Su nombre era muerte* significa que *devenir anófeles* implica, obligatoriamente, *devenir selva*, *devenir venado*, *devenir río* e, incluso, *devenir parásito* y *devenir música*. Esto conlleva reconocer la capacidad creadora de cultura oculta en todas las realidades no humanas; renunciar al monopolio del arte, la ciencia, el lenguaje y la política, aun si su coyuntura simbólica termina por no significar nada en términos antropocentristas. En palabras de Braidotti: “La crisis del *anthropos* allana el camino a la irrupción de las fuerzas *demoniacas* de *los otros naturalizados*. Animales, insectos, plantas y medio ambiente, incluso planeta y cosmos en su conjunto, son ahora llamados a juego”.³⁰

²⁸ Braidotti, *Lo posthumano*, 90.

²⁹ Braidotti, *Lo posthumano*, 90.

³⁰ Braidotti, *Lo posthumano*, 83.

Dicho esto, se mantiene un cabo suelto. ¿Qué hacemos con la conceptualización cartesiana de que lo orgánico (los animales, la naturaleza, etcétera) representa una realidad mecanizada? Resulta que, liberada de la racionalidad cosificadora, también la máquina y su constitución ontológica pueden reivindicarse. Así sucede a través del tercer y último proceso de la condición posthumana, el *devenir máquina*: la dilución de la barrera entre lo orgánico y lo mecánico, que da lugar a lo que Donna Haraway conoce como la condición del *cyborg*. En este orden de cosas, Haraway explica: “A finales del siglo xx [...] todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo; en unas palabras, somos cíborgs”.³¹ Este “todos” incluye, por fuerza del *continuum*, a los animales y demás seres vivos que cruzan la frontera de lo posthumano e invaden la cultura. El hombre que deviene mosco y el mosco que abre su horizonte para allanar el mundo del *anthropos* son, en un sentido radical, *cyborgs*: quimeras culturales, acaso monstruosas, creadas como tecnología mas no en el sentido del automatismo cartesiano, sino como ejes entre natura y cultura, con potencia de *crear* y *ser creados* desde horizontes más allá de los prescritos por la racionalidad.

Dicho esto, vale la pena anotar que existe otra connotación del devenir animal: aquella planteada por Gilles Deleuze y Félix Guattari. Para estos pensadores, el devenir animal es un encuentro con la dimensión intuitiva, genética y “primigenia” de la vida, con la materia instintiva pura o el *huevo* que es génesis de agencia en todo proceso de creación auténtico.³² En otras palabras, se trata de una forma de conocer, un “momento de la mutua penetración y de la reversibilidad entre consciencia e inconsciente,

³¹ Donna Haraway, *Manifiesto Ciborg: El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado* (1984), disponible en <http://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/handle/123456789/81>.

³² Véase: José Agustín Ezcurdia Corona, “Devenir animal y crítica a la modernidad en el pensamiento de Deleuze”, en coords., Leticia Flores y Jorge Linares, *Los filósofos ante los animales. Una historia filosófica sobre los animales* (Ciudad de México: UNAM/Almadía, 2021).

entre la consciencia y la vida que aparece como plano de inmanencia capaz de dar lugar a un canto, un ritmo, un territorio, una morada”.³³ Es, pues, una expansión de la ontología materialista y una crítica de la modernidad racionalista-esencialista, irremediabilmente totalitaria: una *línea de fuga* o de resistencia frente al proyecto absoluto de la razón ordenadora moderna. Una forma de precipitar la subjetividad en su quehacer cultural hacia su principio genético: la vida o materia viva como causa inmanente.

En Deleuze y Guattari el devenir animal no es un proceso conceptual, como acaso podría asumirse en los ejercicios de Braidotti y Haraway; es, por el contrario, una intuición tan profunda y palpable como la propia corporalidad: “Devenir no se produce en la imaginación, incluso cuando ésta alcanza el nivel cósmico o dinámico. Los devenires animales no son sueños ni fantasmas. Son perfectamente reales”.³⁴ Se trata de un esfuerzo íntimo de ser más de lo que se es, sin dejar por ello de ser quien se es: “El devenir no produce otra cosa que sí mismo. Es una falsa alternativa la que nos hace decir: o bien se imita, o bien se es. Lo que es real es el propio devenir”.³⁵ Un encuentro con la diferencia (mientras aparece como ajena y extraña, aunque no lo sea realmente) para generar una simbiosis y una metamorfosis conjunta: “El devenir siempre es de otro orden que el de la filiación. El devenir es del orden de la alianza [...]. Hay un bloque de devenir que atrapa a la avispa y la orquídea, pero del que ninguna avispa-orquídea puede descender [...]. El devenir es involutivo, la involución es creadora. Regresar es ir hacia menos diferenciado”.³⁶

En este orden de cosas, devenir es una interpelación intuitiva en su sentido de creación: se trata de un momento en el cual la cultura se pro-

³³ Ezcúrdia, “Devenir animal y crítica a la modernidad”, 61.

³⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez (Madrid: Pre-Textos, 1988), 244.

³⁵ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 244.

³⁶ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 245.

yecta como diáspora hacia una multiplicidad de direcciones, tan vasta como la cantidad de devenires que los seres pueden experimentar en su existencia. Es un reconocimiento de “la verdadera Naturaleza que atraviesa los reinos”,³⁷ esto es, “una especie de chapoteo cósmico en el que lo inaudible se hace oír, lo imperceptible aparece como tal: ya no el pájaro cantor, sino la molécula sonora”.³⁸

Devenir animal es abrirse a la otredad para comenzar a habitar el mundo de una manera enriquecida por distintos horizontes de realidad. No necesita ser un tránsito material o tecnológico al modo del *cyborg*: lo que cambia con el devenir no es el sujeto que deviene, ni mucho menos el animal devenido, sino el mundo alrededor de ambos. Por esta razón, pensadores como Eduardo Viveiros de Castro conciben al devenir animal de Deleuze y Guattari como intercambiabilidad de perspectivas (*exchangeability of perspectives*), esto es, un tipo de “metamorfosis”.³⁹ Viveiros lo detalla de este modo: “Transformation or *becoming* is a *quality*, not a process. It is an instantaneous shift of perspectives, or rather the entangled nondecidable coexistence of two perspectives”.⁴⁰ Dos formas de enunciar el mundo se entrecruzan y de ello surge un mundo totalmente nuevo; la fundación y cohabitación de ese mundo es exactamente el devenir, sin que el sujeto devenido haya emprendido un tránsito material para producir el cambio: “Nothing *happened*, but everything has changed. No motion, no *process*, no *production*; just position and condition, that is, relation”.⁴¹

³⁷ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 248.

³⁸ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 254.

³⁹ Viveiros de Castro recupera este concepto de la cosmovisión de los pueblos nativos americanos, en específico de la cultura kwakiutl. Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds* (Chicago: Hau Books, 2016), 287.

⁴⁰ Viveiros de Castro, *The Relative Native*, 288.

⁴¹ Viveiros de Castro, *The Relative Native*, 288.

Acaso es lo que en la filosofía de Vinciane Despret figura como una *poética de la atención*: devenir es también aprender a dar cuenta de las voces que habitan con nosotros el mundo. Dicho de otro modo, “learning *how to pay attention* [...], becoming aware of multiplying *modes of existence*, in other words, *ways of experiencing, of feeling, of making sense, and of granting importance to things*”.⁴² Pienso que lo acontecido por el personaje de Bernal al descubrir el lenguaje musical de los moscos no es distinto a la experiencia que esta filósofa experimenta al contemplar, una mañana cualquiera, a un mirlo cantor en el marco de su ventana: “The bird sang. But never before had song seemed so close to speech. These were phrases. Recognizable as such [...]. Something mattered to him, and at that moment nothing else existed except the overriding obligation to allow something to be heard”.⁴³ Acaso devenir animal en la cultura no es otra cosa que dejar que el otro-animal enuncie sus propias inquietudes, para finalmente construir un mundo a partir de ellas: “[Renvoier] la question à l’animal et pour les animaux qui sont invités à y répondre”.⁴⁴

Así pues, devenir animal es el acto de atención en el que se funda un nuevo mundo, en el cual otros lenguajes —otras voces— configuran una parte esencial de la realidad expandida. Como bien lo identificó Bernal, devenir es un acontecimiento musical más que un proceso técnico o práctico: “there are living spaces which become songs or songs which create space [...]. There are undoubtedly many other ways of being [...] all of which may give rise to many different *worlds*”.⁴⁵ Devenir es una apertura diaspórica en el sentido de Deleuze y Guattari; por lo tanto, como bien añaden Viveiros y Despret, es una apertura absoluta e instantánea hacia

⁴² Vinciane Despret, *Living as a Bird*, trad. Helen Morrison (Padstow: Polity Press, 2022), 5.

⁴³ Despret, *Living as a Bird*, 4-6.

⁴⁴ Vinciane Despret, *Penser comme un rat* (Versalles: Quae, 2009), 7.

⁴⁵ Despret, *Living as a Bird*, 28.

una infinidad de perspectivas y de voces (y de agencias) al momento de fundar el mundo. No es otra cosa que el instante en que la dupla hombre-mosco se borra en la musicalidad del lenguaje que ahora ambos comparten, en el acontecer de un nuevo mundo que alberga a ambos, la selva: “[Velar] la noche sin estrellas/ echado junto al río/ bajo el toldo sonoro de los moscos”.⁴⁶

Nuevo devenir, nueva racionalidad: los límites y abusos del devenir animal

Es menester hacer una anotación: no es acaso el devenir animal del hombre en *Su nombre era muerte* un proceso puramente intuitivo, como el referido por Guattari, Deleuze, Viveiros y Despret. De hecho, llama la atención que el protagonista dé un salto desde un lenguaje racional y mecanizado (el humano) hacia otro de la misma naturaleza, con una perspectiva igualmente de dominio y de desprecio respecto a los otros vivientes. El devenir animal, todavía, está cooptado por una lógica de control: por la racionalidad escindida y divisoria de la clase militar y gobernante de los moscos: “Nosotros los moscos somos los dueños absolutos del Universo y toda criatura en él debe pagarnos tributo de sangre que nos es necesaria para vivir [...]. Todos los animales, más o menos, se han sometido a nosotros y los aprovechamos cuando queremos”.⁴⁷ Sea o no esto una elección voluntaria de Bernal, no deja de ser una anotación brillante: el devenir animal en la cultura posee límites claros y puede ser, sin duda, cosificado a través de una razón totalitaria.

⁴⁶ Bernal, *Su nombre era muerte*, 17.

⁴⁷ Bernal, *Su nombre era muerte*, 88.

¿Qué sucede cuando el devenir animal no es inocente, sino violento y dominante? ¿Se trata de un verdadero devenir *zoé*? ¿O es acaso otro movimiento menos auténtico de agencia animal? Parece ser que la propia naturaleza del *continuum* puede jugar en sintonía con ciertos proyectos de dominio y reificación de la vida. Ejemplo de ello es la proyección militar anotada por Bernal en la sociedad mosquil; otra —apuntada por Deleuze y Guattari— es la alianza entre *continuum* y capitalismo. Podría decirse incluso que lo sucedido en la sociedad de los insectos (la ruptura de barreras emprendida por los moscos, con la intención de fundar un proyecto globalizado de dominio de la naturaleza y de su agencia, cultura y potencia) es un fenómeno paralelo del ocurrido en las sociedades capitalistas postindustriales, en donde el mercado se beneficia de la idea de igualdad ontológica dentro de un universo continuo. En otras palabras, “la economía política del capitalismo biogenético transforma la vida/*zoé* —es decir, la materia inteligente humana y no humana— en un bien de consumo para el comercio y el beneficio”.⁴⁸

Así, el capitalismo postindustrial, como cualquier otro proyecto de racionalidad absoluta, acepta de buen modo la dilución conceptual de las barreras entre el mundo natural y el mundo humano, porque le permite expandir su horizonte de acumulación de riqueza y de totalización de la cultura. La utiliza para crear un modelo de mercado y de civilización en el cual es posible instrumentalizar, mercantilizar y consumir a toda entidad que habite la Tierra, “la economía global es postantropocéntrica puesto que, por último, reagrupa a todas las especies bajo el imperativo de mercado”.⁴⁹ Bacterias, ratones, seres humanos, ecosistemas, moscos... todos aparecen frente al capitalismo como productos sin distinción, porque a través de la horizontalidad puede consumirlos y agotarlos por igual. Toda la vida termina por quedar cosificada. El plan de los moscos

⁴⁸ Braidotti, *Lo posthumano*, 78.

⁴⁹ Braidotti, *Lo posthumano*, 80.

en *Su nombre era muerte* es de tal naturaleza: “Los hombres comprenderán que nos deben un tributo de sangre y lo pagarán [...]. Pondrán a un número determinado de los de su especie en los lugares que se les señalaran, durante un tiempo definido [...] los cuales estarán desnudos y se dejarán succionar toda la sangre que creamos necesaria”.⁵⁰ La gran diferencia respecto al devenir animal de Deleuze y Guattari es que este tipo de aproximaciones a la otredad no suceden mediadas por la solidaridad transespecie, sino sólo por una intención de encuentro unidireccional y fundamentalmente violento. Un devenir animal que no es apertura de perspectivas —de *voces*— sino silenciamiento radical en la existencia: “La selva estaba muda; no gritaban ya las aves en busca de sus nidos, ni se oía el susurro de los animales que se arrastran, ni siquiera el temblor de una hoja, ni el chillido de algún mono. Todo era silencio sofocante”.⁵¹

El plan de los moscos de usar a los humanos como fábricas vivas no se aleja mucho, por ejemplo, del caso del oncorratón en Canadá: un ser diseñado genéticamente para desarrollar cáncer pocas semanas después de su nacimiento, lo cual le permite *ser utilizado* por el hombre para llevar a cabo investigaciones sobre el carcinoma.⁵² Acaso el abuso es evidente en el ideal civilizatorio de los moscos en *Su nombre era muerte*. ¿No es igual de violento el despliegue posthumano y la crueldad cosificadora del capitalismo tardío en el ejercicio de fabricación del oncorratón? Estos desencuentros nos obligan a poner en duda la validez del devenir animal en la cultura, nos llevan a preguntar si, quizá, hubiese sido mejor no haber borrado las barreras entre el cosmos natural y el mundo cultural, pues fue su unión lo que, en primer lugar, permitió la explotación de la

⁵⁰ Bernal, *Su nombre era muerte*, 89.

⁵¹ Bernal, *Su nombre era muerte*, 86.

⁵² Véase: Carmen Velayos Castelo, “Patentar la vida animal: el caso del oncorratón en Canadá”, *Revista Brasileira de Direito Animal* 5, núm. 6 (enero-junio de 2010): 11-31. <https://periodicos.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/11069/7984>

vida en un grado jamás imaginado en la historia de la humanidad.

La disyuntiva es compleja; empero, es más bien aparente. El auténtico devenir animal asume un compromiso de reestructura política y ética que comienza con la escucha de la otredad liminal, y funciona como *línea de fuga* contra los proyectos de reificación de la vida. El devenir animal es, en este menester, más que un movimiento puramente conceptual-cultural: un despliegue ético-político que busca reconstruir el mundo de la racionalidad totalizante. Se trata, ante todo, de la ganancia de una “autonomía ética y política que dota de contenido a la producción de lo menor o minoritario”.⁵³ Bien refieren Deleuze y Guattari:

Hay toda una política de los devenires-animales, como también hay una política de la brujería: esta política se elabora en agenciamiento que no son ni los de la familia, ni los de la religión, ni los del Estado. Más bien expresarían grupos minoritarios, u oprimidos, o prohibidos, o rebeldes, o que siempre están en el borde de las instituciones reconocidas, tanto más secretos cuanto que son extrínsecos, en resumen, anómicos.⁵⁴

Lo ha señalado también Despret al referirse al proyecto político de construir un mundo cohabitado con la otredad animal: “[The] multiplication of worlds can make our own world a better place to live in. Creating such worlds means learning how to respect different ways of inhabiting [...]. Our task should be to multiply worlds rather than to reduce them to our own”.⁵⁵ Esta idea de cuidado de lo marginal genera una necesidad de que todo devenir animal se convierta, también, en un ejercicio de zoopolítica y zooética: la construcción de comunidades que incluyan a vivientes no humanos, respetando sus intereses y fines particulares en

⁵³ Ezcurdia, “Devenir animal y crítica a la modernidad”, 79.

⁵⁴ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 252.

⁵⁵ Despret, *Living as a Bird*, 28-29.

el mundo, en coexistencia con ellos dentro de la sociedad. Se trata del no-aislamiento del hombre del resto de los seres vivos, no sólo a un nivel cultural, tampoco sólo en un sentido metafísico: ha de ser así también de manera material dentro de la vida política contemporánea.

La alianza hombre-mosco en *Su nombre era muerte* puede ser totalizante, acaso violenta. Así lo notamos en el proyecto de dominación que los moscos pretenden llevar a cabo de la mano del protagonista; antes, encontramos un movimiento realmente puro, de naturaleza más primigenia al modo del devenir instantáneo referido por Guattari y Deleuze: la movilización emprendida por las proveedoras y guerreras (equivalentes de la clase obrera en la sociedad mosquil), quienes ven en la llegada del hombre a su mundo una oportunidad de agencia hacia la libertad, una línea de fuga contra su sociedad de control. A escondidas, ellas le dicen al hombre: “¿Tú crees, como le dijiste al Consejo, que hay esperanza para nosotras, que podemos *llegar a ser más?*”.⁵⁶ El movimiento resultante es doble: también el hombre vislumbra en ellas una línea de fuga contra su episteme moderna, contra la cárcel de la razón humana. Moscos y hombre se intentan liberar juntos, se encaminan hacia una nueva política, hacia un proyecto de mundo nuevo para ambos.

Este tipo de devenir obliga a repensar la agencia no sólo en un plano cultural, como ya fue referido. Una ética y una política de la *zoé* se vuelven imperativas. No es casual que el siguiente acto del hombre vulnerable y los moscos marginados, al intercambiar mundos de agencia, sea emprender un intento de reestructuración política: una revolución contra el Estado totalitario de los moscos, así como contra la sociedad dividida y violenta de los hombres. Aunque el proyecto fracasa —es literalmente aplastado por la racionalidad en dos frentes: el de la fuerza militar de los moscos, por un lado; y el del desprecio científico humano, por el otro—,

⁵⁶ Bernal, *Su nombre era muerte*, 93.

se proyecta hacia el futuro como potencia: el lenguaje de los moscos, con sus claves y nociones de mundo, es plasmado por el protagonista en un diario de notas y una guía de interpretación. Para que el mundo, tras el proyecto interespecífico iniciado por ambos, pueda eventualmente y en su totalidad, devenir animal.

Conclusiones: nueva agencia, nueva cultura

Tú quieres saber por qué yo ya no mato moscos en las noches, como lo hacía antes. Te lo voy a decir. Los moscos ya no son mis enemigos, ahora son mis amigos y quiero que sean los amigos de ustedes, como lo son míos.
(VI)

Devenir animal es dejarse interpelar por mundos desconocidos de agencia cultural, ética y política. Es escapar del estatismo de un lugar falsamente asignado dentro de una cadena del ser construida desde el lenguaje jerarquizado y ordenador de la racionalidad. Esto queda evidenciado con la lectura de *Su nombre era muerte* de Rafel Bernal, un ejercicio literario-filosófico en el cual los límites de una episteme humana, que concibe al hombre separado del resto de los seres vivos, son puestos a prueba. Las conclusiones derivadas de este hermanamiento literario-filosófico de horizontes son: (1) Que la episteme moderna-cartesiana asume la vida y la naturaleza como entidades separadas del cosmos humano y de su capacidad de creación cultural, y esta construcción conceptual de la realidad justifica un cierto dominio sobre aquello considerado inferior y monstruoso: lo animal. (2) Que esta mirada del mundo, a la luz del vitalismo de Nietzsche, resulta insuficiente al momento de hacer una descripción completa de la cultura y del lugar no-estático de las realidades humanas y no-humanas dentro de ella. (3) Que es posible romper la dicotomía que

separa a la cultura de la naturaleza, a través del concepto de devenir animal, ya sea en su sentido conceptual-posthumano, como en el caso de la filosofía de Rosi Braidotti; o en su sentido intuitivo-experiencial, como lo es en Deleuze y Guattari. (4) Que el devenir animal puede ser cooptado por lógicas totalizantes y reificantes cuando se concibe solamente como reconstrucción conceptual de la cultura, esto ha sucedido en el capitalismo tardío, en sus intentos de cosificar, mercantilizar y consumir a toda la vida por igual. (5) Que para evitar estos despliegues violentos hacia la animalidad, el devenir debe considerar tanto una dimensión cultural (simbólica, creadora de mundo) como una responsabilidad política y una propuesta ética: la construcción de un mundo realmente habitable para la totalidad de la *zoé*.

El sueño de un mundo tal, en efecto, lo encontramos en el personaje de Bernal: “Yo he aprendido el idioma de los moscos. No me interrumpen, por favor. Sí, he aprendido el idioma de los moscos, el idioma que hablan todos los moscos del mundo, y por medio de ese idioma, me he comunicado con ellos, hasta *llegar a conocer completamente su vida*”.⁵⁷ Bien pues, tras el allanamiento de la *zoé* en la cultura, el mundo humano ha sido trastocado para siempre. Ante la toma de conciencia de que compartimos un mismo devenir cultural y natural en el planeta, y al reconocer la capacidad de acción y agencia cultural, política y ética de la vida más allá de lo humano, solamente queda el reconocimiento de que *nada vivo puede ya sernos ajeno*. Saber que, una vez superada la barrera del lenguaje, la apertura del mundo es un tránsito sin marcha atrás. Se trata, en fin, de dejarse ser el animal (y dejar a los animales ser el hombre). Ser el mosco, ser la selva, ser el río. Ser, sin dejar de ser lo que se es, para ser también lo que es la otredad.

⁵⁷ Bernal, *Su nombre era muerte*, 136.

Epílogo

Bernal, con todo, deja al lector con una ficción incompleta. *Su nombre era muerte* incluye tan sólo uno de los dos volúmenes supuestamente escritos por su protagonista; tras la muerte del personaje, aquel volumen que contiene las claves de la interpretación del lenguaje de los insectos se pierde en la selva para siempre. Se extravía junto con el nombre del protagonista, plasmado en su interior. El mundo de los moscos —la posibilidad de un entrecruce con sus horizontes lingüísticos y culturales— queda al final velado para los hombres. ¿Es acaso Bernal un pesimista de este encuentro? ¿Asume al ser humano todavía demasiado ligado a la racionalidad moderna como para efectuar este salto a la otredad? Me atrevo a afirmar, no obstante, que la intención de Bernal es otra: concibe al lector como un punto de quiebre para la posibilidad. Le encomienda la tarea de repensarse a sí mismo en la situación de la selva, de notar en su propia subjetividad si acaso está lista para emprender un auténtico *devenir mosco*: un reencuentro entre la agencia oculta en la vida y el lenguaje de las realidades hasta ahora subordinadas a lo humano. Queda en el lector saber si está dispuesto o no a llevar a cabo este movimiento: si está preparado o no para enfrentarse a la apertura radical del hombre hacia la totalidad inmensa del cosmos viviente.

Referencias

- Antiseri, Dario, y Giovanni Reale. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Segunda edición. Barcelona: Herder, 1995.
- Bacon, Francis. *Novum organum*. Traducido por Cristóbal Litrán. Madrid: Sarpe, 1984.
- Bernal, Rafael. *Su nombre era muerte*. Cuarta edición. Ciudad de México: Jus, 2005.
- Braidotti, Rosi. *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vázquez. Madrid: Pre-Textos, 1988.
- Despret, Vinciane. *Penser comme un rat*. Versailles: Quae, 2009.
- . *Living as a Bird*. Traducido por Helen Morrison. Padstow: Polity Press, 2022.
- Ezcurdia, José Agustín. “Devenir animal y crítica a la modernidad en el pensamiento de Deleuze.” En *Los filósofos y los animales. Una historia filosófica sobre los animales*, coordinado por Leticia Flores y Jorge Linares, coordinadores. Ciudad de México: UNAM/Almadía, 2021.
- Feinmann, José Pablo. *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires: Planeta, 2008.
- Findlen, Paula. *Possessing Nature. Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Haraway, Donna. *Manifiesto Ciborg: El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. 1984. <http://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/handle/123456789/81>. Fecha de consulta: 29 de febrero de 2024.

- Harrison, Peter. "Descartes on Animals". *The Philosophical Quarterly*, 42, núm. 167 (1992): 219-227. En <https://doi.org/10.2307/2220217>. Fecha de consulta: 28 de febrero de 2024.
- Heidegger, Martin. *Arte y poesía*, segunda edición. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Lovejoy, Arthur O. *La gran cadena del ser*. Traducción de Antonio Desmonts. Barcelona: Icaria, 1983.
- Mann, Thomas. "La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia". En: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza Editorial, 2000. 89-135.
- Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Traducción de M. Lombardo. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 2019.
- _____. *La gaya ciencia*. Traducción de José Jara. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990.
- Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano*, cuarta edición. Madrid: Siruela, 2006.
- Velayos Castelo, Carmen. "Patentar la vida animal: el caso del oncorra-tón en Canadá". *Revista Brasileira de Direito Animal*, 5, núm. 6 (2010): 11-31. En: <https://periodicos.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/11069/7984>. Fecha de consulta: 29 de febrero de 2024.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: Hau Books, 2015.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Ciudad de México: Alianza, 1999.

