APUNTES PARA UN POST-ESPECISMO: MÁS ALLÁ (YA NO) HAY MONSTRUOS

HÉCTOR RICARDO FERRARI
MICAELA ANZOÁTEGUI

ABSTRACT. NOTES FOR A POST-SPECIESISM:
BEYOND (NO LONGER) THERE ARE MONSTERS
In this article we will review the discussion concerning the limits between nature and culture according to the notion of speciesism and anthropocentric speciesism. As a new element, we propose that the idea of "post-speciesism" is useful from an ethological perspective. On the one hand, we look into the framework in which the critique of the instrumental relationship with the non-human world arises: the global impact of anthropocentrism in the biosphere (Anthropocene) that leads to an overdetermination of culture over non-human culture. This suggests a question: Is it possible to think, for certain biological structures, that there is no longer a world outside the cultural instrumentation to refer / incorporate them? On the other hand, we will consider the classical objection that this instrumentalization may have an evolutionary biological basis, following the idea of autopoiesis. From this standpoint we will argue that our culture has elaborated symbolic-cultural regulations against instrumentalization once reached its last totalizing stage over all living beings. Finally, we will realize that this new notion of post-speciesism makes possible to understand that the network of human / non-human relationships is much more complex and involves factors not always considered in the traditional philosophical and ethological theories.

KEY WORDS. Ethology, speciesism, autopoiesis, nature, culture, human/non-human, anthropocentrism.

Tyger Tyger, burning bright,
In the forests of the night;
What immortal hand or eye,
Could frame thy fearful symmetry?

In what distant deeps or skies,
Burnt the fire of thine eyes?
On what wings dare he aspire?
What the hand, dare seize the fire?

Cátedra Etología, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata / Cátedra Bienestar Animal, Facultad de Ciencias Veterinarias, Universidad de Buenos Aires, Argentina. / hector_ricardo_ferrari@yahoo.com.ar
Centro de Investigaciones en Filosofía, Becaria Doctoral de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. / micaeanz@gmail.com

(…)
When the stars threw down their spears
And water'd heaven with their tears:
Did he smile his work to see?
Did he who made the Lamb make thee?[1]

MÁS ALLÁ, TODAVÍA, ¿HAY MONSTRUOS?

Eso decían los viejos mapas: más allá, hay monstruos. Eso puede (podía: pese a sus permanentes intentos por regresar, el Medioevo ya no es) significar dos cosas. No vayan más allá, o lo que hay más allá no es abordable/entendible por mi pensamiento; porque eso es, al fin de cuentas, un monstruo. Se parece a la categoría loco: cosa que no puedo entender. No que no son entendibles: soy yo (nosotros) quien(es) no entiende(n) [2].

Andando el tiempo, cuando del piélago de argumentos/pensamientos comenzamos a distinguir las olas llamadas teorías, pudimos desterrar al monstruo/loco como lo que no puede ser entendido, para pasarlo a la categoría de lo que *aún* no puede ser entendido. La creencia en una ciencia hegemónica que, antes o después, se volverá omnipotente.

Entonces, lo que había más allá en los mapas, era naturaleza.

¿Cuáles eran nuestras representaciones de la noche, los animales silvestres, el bosque, la oscuridad, las estrellas, incluso humanos de otras tierras [3], en fin, de los mundos fuera de nuestros mundos? La naturaleza podía ser interpretada como una entidad extraña y terrible, es decir, con una lógica-otra, en un desarrollo eterno y cíclico. En este esquema, las sociedades humanas, limitadas en poder y en número, podían desaparecer o podían inventar (conocimiento, técnica, dioses) para permanecer en equilibrio inestable frente al devenir de lo natural. De hecho, la primera manera de comprensión y control sobre la naturaleza tiene una forma de antropocentrismo, es decir, el modelo de comprensión es el orden de lo humano (Hernando, 2012). La emergencia de la nada y la amenaza de la desarticulación del orden humano aparentemente precario parecen ser la base de diversos mitos y cosmogonías.

Es en este sentido que el filósofo pragmatista John Dewey (1998) afirma que el ser humano realiza una constante búsqueda de certeza mediante la evasión del peligro, que representa en este "afuera" que es la naturaleza. Sostiene que esta búsqueda implica, básicamente, que vive en un mundo de azar en constante movimiento y mutación, y se ve obligado a buscar la seguridad. Esto se realiza de dos modos; en una primera instancia, mediante los mitos y la religión, desde una impronta metafísica, que da una inteligibilidad primera, ordenando al mundo bajo una comprensión cuasi-antropomorfa, una primera aproximación a la comprensión de la naturaleza (donde ella es, y actúa, como nosotros).

El segundo modo, el arte, la *tekné*, la manipulación de la naturaleza, implica cambiar el mundo por la acción. La búsqueda de certeza y de seguridad de manera más directa y eficiente, mediante el control. Según Dewey, los hombres primitivos tenían la imaginación ocupada con lo incierto, donde la naturaleza era una fuente constante de incertidumbre. Incluso la filosofía misma, su emergencia como distanciamiento del *logos* frente al *mithos*, es para este pensador una re-traducción racional de la huida del peligro sirviéndose de patrones que no necesitan de un enfrentamiento activo a las condiciones del medio. Es decir, justamente implica una liberación mediante la razón, porque se usan patrones que no necesitan de enfrentamiento activo con los objetos (Dewey, 1998: 3 y ss.).

Estos mapas que fuimos generando dan cuenta de un territorio que está más allá de la comprensión inmediata y son útiles en términos de modelización del mundo. Es decir, se trataría de un borde percibido como tal y del que hay que precaverse. Señalemos que cuando comenzó una sistematización cada vez más aguda del conocimiento, se operó un cambio profundo en nuestra comprensión de éste.

Entonces metáforas como la siguiente emergieron: "la naturaleza es un libro abierto escrito en el lenguaje de las matemáticas [4]" (Galilei, 1981: 63) donde resaltan diversos elementos. Por un lado, la metáfora confunde el mapa con el territorio: no necesitamos libros sobre la naturaleza porque la naturaleza misma es un libro. Por otro, abre una inesperada expectativa: si los libros pueden entenderse, y la naturaleza es un libro, puede entonces entenderse, es inteligible su orden en términos humanos. Además, tiene un autor que posibilita esta correlación entre el modo de ser del mundo y los modelos (teorías, etc.) que empleamos para comprenderlo y manipularlo.

Es decir, se trata de ideas propias de la Modernidad, que condensaron un punto seguro para abordar la naturaleza, otorgándole inteligibilidad, todo lo (casi) inasible queda fuera de las frágiles demarcaciones antrópicas.

Lo que está de base, la condición de posibilidad, especialmente en la Modernidad, es que en la naturaleza hay regularidades, que crea la idea de que es posible un isomorfismo estructural entre la realidad y las representaciones de la mente humana, posibilitando abstraer las estructuras y reorganizarlas en términos humanos (Rorty, 2010). Es una forma más sofisticada de la representación ordenadora teológica anterior, que, no obstante, guarda una cierta antropomorfización del mundo, matizada y con mayor grado de abstracción. Fundamentalmente, la imagen que queremos destacar es que el conocimiento debe ser comprendido como acción transformadora (Dewey, 1998).

Siempre se han tensionado los límites de uno y otro, el mundo de la imaginería antrópica y el mundo de la naturaleza, de la *phisis*, empujando la posibilidad de los mapas, o confundiéndolos, con el objetivo de que sea

más comprensible el lugar y posibilidades de lo humano. Un claro ejemplo de eso es las visiones del universo o de nuestro mundo en un esquema claramente comprensible:

> El hombre creía al principio, en la época inicial de su investigación, que la Tierra, su sede, se encontraba en reposo en el centro del Universo tanto que el Sol, la Luna y los planetas giraban circularmente en derredor de ella. Seguía así ingenuamente la impresión de sus percepciones sensoriales, pues no advertía ni advierte movimiento alguno de la Tierra, y dondequiera que su vista puede extenderse libremente, se encuentra siempre en el centro de un círculo, que encierra el mundo exterior. La situación central de la Tierra le era garantía de su función predominante en el Universo, y le parecía muy de acuerdo con su tendencia a sentirse dueño y señor del Mundo (Freud, 1975: 127).

En todo caso, se trata de lograr delimitar un dominio donde las líneas causales fueran comprensibles, pero no incluían al ser y quehacer humano. Tanto es así, que el científico (el que en el entramado de causas elegía un hilo y lo seguía) se concebía a sí mismo como una paradójica presencia ausente: un fantasma (Lahitte, 1994). Francis Bacon advierte en este sentido: "El hombre, servidor e intérprete de la naturaleza, ni obra ni comprende más que en proporción de sus descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de esta naturaleza; fuera de ahí, nada sabe ni nada puede" (Bacon, *Novum Organum*, L.I.1).

Más tarde, y particularmente entre fines del siglo XIX y el XX, empezó a ocurrir que ese *outdoor*, ese afuera que contraponíamos a un adentro en la dicotomía naturaleza/cultura, empezó a mostrar bien nuestro dominio o bien nuestra influencia. Es decir, empezamos a encontrar que no importa a qué objeto (pretendidamente) no cultural dirigíamos la atención, le encontrábamos mediaciones, o directamente causaciones, culturales. Esto es un problema: no sólo la pérdida del referente frente al cual las sociedades, o al menos la sociedad occidental, ha construido su identidad, sino la puerta a un caleidoscopio de problemas epistemológicos, metafísicos, éticos, antropológicos y políticos cada vez más profundos y que no parece que puedan resolverse fácilmente. En este sentido, nos encontramos ante un fuerte cambio de paradigma basado en los impactos globales del antropocentrismo sobre la biósfera, tema que detallaremos en breve.

La lucha por retornar a lo natural, a la naturaleza, entonces tropieza con un inesperado obstáculo; tal vez, según como los definamos, ni lo natural ni la naturaleza existan ya. Algunos ecologistas y filósofos señalan que los occidentales hemos sido los responsables, los culpables, de llevar al límite hasta hacer desaparecer la distinción natura-nurtura. La técnica, la ciencia, la búsqueda de un manejo, de un control y una comprensión, cada vez más íntima del mundo, esa búsqueda de los modernos por "descifrar el

libro de la naturaleza" por "arrancar sus secretos" ha llevado a la situación actual (Merchant, 1980).

Por otra parte, otros pensadores dicen que nunca ha existido algo natural, o bien todo es natural, lo que parece llegar al mismo punto: la distinción naturaleza vs. cultura, muy útil para determinados marcos pragmático-conceptuales entre el siglo XVII y el XX ahora es obsoleta. El expansionismo europeo, además, retomando claramente una tradición previa, suponía la distinción categorial, una fuerte dicotomía con una delimitación clara (Latour, 2012).

¿POST-ESPECISMO?

Estas líneas tienen por objetivo, justamente, proponer y propiciar el advenimiento de un tipo de pensamiento, que bien podría denominarse como post-especista. El post-especismo, sostenemos, es una nueva manera de pensar a los animales, al ser humano y la sociedad, que retoma la clásica idea sintetizada por Ryder (1979) y Peter Singer (1975) y su crucial impacto a fines del siglo XX. Inicialmente, con post-especismo queremos indicar que todo está imbricado en lo antrópico, de forma directa o indirecta, y que actualmente ya no hay una "ajenidad" que explique más y mejor esa pertenencia, como pudo ocurrir en otros momentos de la historia humana.

El especismo es comprendido de manera general como la preferencia o discriminación que tiene por base la diferencia de especie animal. Particularmente, el especismo refiere a la jerarquización antropocéntrica éticamente injustificada de los intereses de los seres sintientes y cierta complejidad estructural. Al discriminar estos intereses con base en el juicio antropocéntrico, se llega a una serie de problemas teóricos, paradojas y aporías, a las que la postura antropocéntrica no suele responder exitosamente (Horta, 2010). Es decir, el posicionamiento teórico-pragmático donde sólo la pertenencia a una determinada especie animal (la humana) establece los juicios de valor y guía el accionar se vio severamente cuestionada en las últimas décadas del siglo XX por parte del movimiento ecologista y animalista, lo cual a su vez fue reforzado por algunas corrientes filosóficas y científicas, hasta instalarse completamente con plena vigencia incluso en la agenda pública.

La Real Academia Española, incorporó el neologismo con dos acepciones en el año 2017:

> 1-m. Discriminación de los animales por considerarlos especies inferiores. //2-m. Creencia según la cual el ser humano es superior al resto de los animales, y por ello puede utilizarlos en beneficio propio.

Aunque la crítica al antropocentrismo ya está presente en pensadores previos, el mismo Freud señala acerca del narcicismo antropocéntrico:

> En el curso de su evolución cultural, el hombre se consideró como soberano de todos los seres que poblaban la Tierra. Y no contento con tal soberanía, comenzó a abrir un abismo entre él y ellos. Les negó la razón, y se atribuyó un alma inmortal y un origen divino, que le permitió romper todo lazo de comunidad con el mundo animal. Es singular que esta exaltación permanezca aún ajena al niño pequeño, como al primitivo y al hombre primordial. Es el resultado de una presuntuosa evolución posterior (Freud, 1975: 129).

Ahora bien, al aceptarse al menos parcialmente el post-especismo, significaría un nuevo periodo donde se comienza a instalar paulatinamente una nueva forma de pensamiento y una serie de dispositivos legales, políticos y culturales tendentes a controlar y disminuir la incidencia de ciertas prácticas consideradas especistas y antropocéntricas.

A su vez, la manera de conceptualizar a los animales y al mismo ser humano cambia. Los animales comienzan a verse como "sujetos" con cualidades que, anteriormente, sólo eran pensadas para el caso de los humanos. Tópicos como la capacidad de agencia (Di Paolo, 2005), personalidad (Stamps y Groothuis,2010) sintiencia/emociones (Mendl, et.al., 2010) se vuelven temas centrales de la etología, dejando obsoleta la metáfora del animal-máquina y abriendo un campo de posibilidades de intervención a disciplinas como el bienestar animal, la ética animal y otras. Mientras que los seres humanos comienzan a verse de manera más holista, integrando aspectos primatológicos, etológicos y biológicos impensables desde la tradicional concepción gnoseocéntrica del ser humano de raíz moderna (Schaeffer, 2009). Puede comprenderse también como parte del avance de la naturalización del mundo y, por lo tanto, la naturalización de la epistemología a partir del avance del darwinismo en el modo de comprender al fenómeno humano (Diéguez Lucena, 2012) como parte de un conjunto mayor y sujeto a dinámicas biológicas y ecológicas, frente al modo clásico de concebirlo bajo la tesis de la excepcionalidad humana (Schaeffer, 2009).

Además, un componente del post-especismo es que esta nueva manera de aproximarse al conjunto de lo viviente está atravesada por las profundas consecuencias del antropocentrismo sobre la biósfera y la comprensión de los límites que impone, incluyendo a la propia supervivencia del ser humano y su calidad de vida. Las interacciones entre las poblaciones humanas y otras poblaciones de animales se han vuelto eje de los debates del presente siglo como en ningún otro momento de la historia. Esto es evidente si consideramos una serie de neologismos que emergen a partir de la década de los años setenta, y se relacionan a "especismo": "Antropoceno" (Stoermer, 1970; Crutzen y Stoermer 2000), "ecocidio" (Broswimmer, 2007; Higgins, 2010) y "geocidio" (Cherson, 2008).

A pesar de estas aclaraciones, hay otra manera de pensar la cuestión. El mismo Peter Singer ha revisado la crítica de que el especismo, comprendido en términos generales como la preferencia por una especie, puede

tener una explicación biológico-evolutiva y, por lo tanto, la actitud de preferencia antropocéntrica no sería más que el reflejo cultural de una base biológica. De hecho en *The Expanding Circle: Ethics, Evolution and Moral Progress* (2011) señala que una vez que el grupo humano satisface sus necesidades, puede expandir los límites de su círculo de compasión o consideración moral hacia otros grupos (humanos y no humanos) [5]. De esta manera, en cierta forma, el especismo antropocéntrico reflejaría en su base una tendencia a la preservación de los intereses del propio grupo en un contexto de supervivencia, lo cual haría posible instrumentalizar (volver recurso) a otros seres presentes en el mismo medio.

Partiremos de la idea de que los cuerpos, tomados de manera compartimentada, no existen. De que lo (relevante en lo) que nos define es el comportamiento, es decir, los cambios de postura y posición de las partes del cuerpo. Es el cambio, no la estructura, lo importante. De manera que podríamos decir que, incluso, distintas estructuras con los mismos cambios serían las mismas cosas.

Si seguimos la teoría de sistemas, todo ser vivo puede ser definido como un sistema autopoyético (Maturana y Varela, 1973) con capacidad de agencia, donde sus sistemas de adaptatividad (Di Paolo, 2005) se componen de conductas innatas, cuya realización conduce a estados afectivos (una combinación de los modelos de Tinbergen, Lorenz y Mendl). Se trata de regulaciones inscritas en la estructura del sistema por la dinámica evolutiva; en términos funcionales son oportunistas. Es decir, la función es fijada por el ambiente. Las conductas tienen por función realizarse [6]. A esto agregamos otros dos subsistemas, para hacer que el oportunismo no sea probabilístico: aprendizaje y cognición. Ambos guían al sistema para ponerlo en situación de realizar conducta de manera que sus consecuencias sean funciones, es decir, autopoyéticas.

Todas estas regulaciones son a nivel sub-organísmico. El organismo las percibe como pulsiones, o intensiones, y no ocurren en su nivel de organización. También hay regulaciones a nivel organísmico. Las interacciones son las que producen la regulación en este nivel: otros organismos, al interactuar, regulan. Básicamente, encontramos la dinámica comunicación-agonismo; tienden a ordenar las relaciones con lo intra y lo extra-específico, lo que aquí implica sistemas del mismo y de diferente tipo.

Es aquí donde encontramos la base fáctica de lo que luego será pensado como especismo. Para un sistema autopoyético, todo lo ajeno a su clausura operacional será tratado como recurso o como obstáculo. El recurso será utilizado para su autopoyesis (es decir, instrumentado) y el obstáculo, antes o después, transformado en recurso.

Lo que ahora llamamos "pensamientos especistas", que discriminan moralmente a los seres según su especie, podrían interpretarse como el reflejo en nuestra cultura, de nuestra estructura no cultural: todas las es-

pecies podrían ser consideradas especistas, si necesariamente deben tratar a los seres de otro tipo de manera diferente a como tratan a los de su tipo: ese ha sido (¿es?) el motor de la evolución, y la estructura de los ecosistemas. La diferencia producida por los comportamientos, como reflejo de la que suponemos producida por los procesos históricos, casi esencialistas [7].

Esto tiene una doble consecuencia, en dos escalas temporales. A escala evolutiva, cada tipo de sistema cambia para instrumentar a otros y no ser a su vez instrumentados por otros; lo llamamos co-evolución. A escala ontogenética, cada sistema aprende a instrumentar a otros y a no ser instrumentado por otros, sean del tipo que sean [8].

En el devenir histórico, podemos dar cuenta de que la antropización constante del mundo lleva a una sobredeterminación de la cultura sobre la no-cultura, hasta el extremo, proponemos aquí, que ya no quedan (o en breve, no quedarán) espacios sin antropización directa o indirecta. Esto representa una serie de problemas ecológicos y políticos urgentes e insoslayables.

Esta idea, sintetizada en la sentencia de que estamos viviendo en el Antropoceno nos sugiere un interrogante: ¿Es posible pensar, para ciertas estructuras biológicas, que ya no hay un mundo por fuera de la instrumentación cultural al cual remitirlas/referirlas/incorporarlas?

El especismo en humanos, bajo esta lógica, podría comprenderse entonces como la simple continuación de esas dos dinámicas claramente preculturales: su tipo de sistema se ha estructurado para instrumentar y no ser instrumentado, y los individuos aprenden en el grano fino a realizar esas tareas. La normatividad moral, junto con las teorías éticas se limita a sancionar eso.

Esto fue ya señalado por Schopenhauer:

> El más capital y profundo de los resortes o motivos, tanto en el hombre como en los animales, es el egoísmo, esto es, el impulso a la existencia y el bienestar. [En ambos] este egoísmo está ligado del modo más preciso al núcleo íntimo de su ser. Por esto, ordinariamente, todas las acciones proceden del egoísmo…[9] (Schopenhauer en Waismann, 1968: 102).

¿Cómo entendemos aquí cultura? ¿Cómo entra la cultura en este esquema claramente biologicista y biologizante?

La cultura actúa como un agente organizador en el tiempo y el espacio de la materia y la energía de los ecosistemas, instrumentándola para la autopoyesis de los humanos-en-cultura y, según esta idea, de todos los seres-en-cultura.

Los sistemas del mismo tipo generan comunicación, y en esa comunicación, a su vez, regulaciones: reglas y normas, que Geertz nombra *cultura* [10].

Esta cultura son normas/reglas que orientan la conducta (que siguen siendo la misma, ciega a la relación efecto-función, inscrita en la estructura

del sistema y regulada por estructuras de ese mismo sistema) de manera tal que potencia su capacidad de hacer de los efectos funciones.

El resultado es que cada vez más el obstáculo se convierte en recurso, y se expande la zona del no sistema que le es funcional. En cierta manera, la clausura operacional pasa a tener un área intermedia de influencia [11]: un entorno antropizado.

Pero este entorno ingresa en los sistemas autopoyéticos no humanos a través de sus esquemas de aprendizaje y cognición, para permitirles que su subsistema innato-sentiente haga de sus efectos funciones.

Las conductas así organizadas producen estructuras: ya sean espaciales (modificaciones estables del ambiente) o temporales (modificaciones estables de las secuencias) que, a su vez, actúan como mediaciones para otros seres.

Esto significa que la traducción

símbolo → comportamiento H,

termina siendo

símbolo → comportamiento H → estructura,

y la estructura generada es el ambiente de otros seres, y lo que nos queda es

símbolo → comportamiento H → estructura → comportamiento no H [12]

por lo que resulta

símbolo → (comportamiento H → estructura →) comportamiento no H

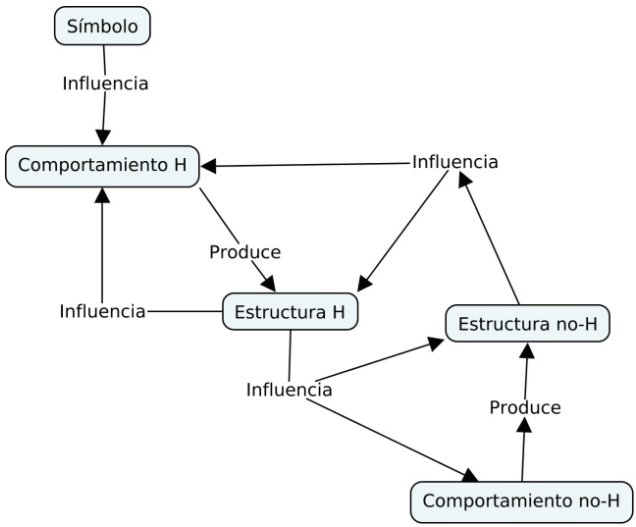
y entonces

símbolo → comportamiento no H [13]

Desde este punto de vista, ya no habría naturaleza como ajena a la cultura.

Es decir, ya no habría sistemas autopoyéticos, de cualquier tipo, en cuya dinámica organizacional no haya mediaciones antrópicas (culturales) en algún grado o escala.

El sistema de inecuaciones planteado más arriba posee una posible escritura no lineal:



Los comportamientos producen estructuras, y las estructuras, influencian los comportamientos y las estructuras, es decir, actúan a manera de ambiente para los comportamientos.

En ese sentido, el nodo pendiente *símbolo*, al influenciar (inicialmente) el comportamiento humano, es un ambiente para ese comportamiento y, transitivamente, para todos los otros.

Esta es la idea/propuesta de post-especismo: desde el punto de vista cultural, la concesión/reconocimiento/creación de derechos, o cambio de definición de los seres vivos, es el cambio en el mundo simbólico que ocurre cuando ya no hay naturaleza, es decir, cuando ya no hay ajenidad a la que referir estos otros que, al quedar regulados por nuestra cultura (por la antropización directa o indirecta) son un nosotros cultural (¡una persona!) que requieren regulaciones/reglas específicas que reconozcan su nueva situación de no-afuera [14]. O bien, que proyecten las regulaciones necesarias para el nosotros que impidan una asimilación al punto de no retorno, como sería el caso de una simplificación excesiva de los ecosistemas terrestres, o una reducción drástica de la biodiversidad.

EL CONCEPTO DE ESPECIE TRANSMUTADO

El concepto de especie, y por lo tanto el especismo, debe sufrir una mutación. Justamente, al estar todos los entes biológicos (en mayor o menor medida) imbricados en la red cultural, la distinción entre especies ya no

es ni la única posible ni la más deseable. Tal vez permita pensar más, y de manera diferente, un esquema que distinga no por esencias (especies) sino por posiciones en un campo donde distinguimos tipos de comportamientos, estructuras, e influencias, todos en una mediación simbólica producida por (al menos) una de las entidades antes entendidas por especie.

La creación de derechos para los animales y el medio ambiente significaría, entonces, el avance final de la cultura, que al antropizarlo todo, a todo lo regula simbólicamente, y no sólo desde la dinámica evolutiva. Se trata de la cultura en expansión, desbocada, que se limita a sí misma con regulaciones parciales fundadas en consideraciones que pertenecen/se desprenden de sus propios marcos de producción de conocimiento (ciencia, filosofía, etc.) y de una cierta moral emergente parcialmente anti-antropocéntrica y que actualmente marca nuevas tendencias políticas. El conocimiento, justamente, es acción.

Conceder, reconocer o comprender que de nuevos objetos (en algunas teorías, ahora sujetos) se desprenden inherentemente derechos es colocarlos dentro del entramado simbólico, no como una mera descripción ("más allá hay monstruos") que sirve de advertencia respecto de la presencia de un límite, sino como manera de regular sus conductas al interior de esos límites. Porque ya no hay bordes claros. No hay lugar en la Tierra, virtualmente, no pisado por el hombre. No hay un recorte de naturaleza, quizás, no impactado culturalmente de alguna manera. Las sociedades humanas han empujado los límites de los mapas disponible en cada época. Un ejemplo preciso es la basura espacial y las estaciones, satélites o sondas orbitando en los extremos del sistema solar.

De lo natural sólo quedarían las estructuras sistémicas remanentes que evolucionaron fuera de influencia antrópica; y queda aquí la propuesta de que ya no habrá, nunca más, ese tipo de evolución: la cultura, como categoría, regula, ya, toda existencia en este planeta.

CONCLUSIONES

En este trabajo propusimos el término "post-especismo" para dar cuenta de un fenómeno actual de las sociedades contemporáneas occidentales. Desde el punto de vista cultural, el cambio en la representación simbólico-cultural de los animales no humanos (vehiculizada en la creación de derechos, o la aceptación de que son sujetos) es el cambio en el mundo simbólico que ocurre cuando ya no hay naturaleza, es decir, cuando ya no hay ajenidad a la que referir estos "otros". Es así como quedan regulados por nuestra cultura, es decir, por la antropización directa o indirecta, y se vuelven inevitablemente "un nosotros cultural", de manera que requieren regulaciones/reglas específicas que reconozcan su nueva situación de no-afuera. También es posible que proyecten las regulaciones necesarias para

el nosotros que impidan una asimilación al punto de no retorno, como la simplificación excesiva de los ecosistemas terrestres, reducción drástica de la biodiversidad, entre otras.

Justamente, al estar todos los entes biológicos (en mayor o menor medida) imbricados en la red cultural, la distinción entre especies ya no es ni la única posible, ni la más deseable. Tal vez permita pensar más, y distinto, un esquema que distinga no por esencias (especies) sino por posiciones en un campo donde distinguimos tipos de comportamientos, estructuras, e influencias, todos en una mediación simbólica producida por (al menos) una de las entidades antes entendidas por especie.

De manera que este nuevo momento post-especista, con el reconocimiento de nuevas otredades y una reducción de las visiones antropocéntricas duras, serían el avance final de la cultura, que al antropizarlo todo, a todo lo regula simbólicamente. La cultura en expansión, desbocada, o sin regulaciones parciales fundadas en consideraciones que pertenecen/se desprenden a los propios marcos de producción de conocimiento (ciencia, filosofía, etc.) marca nuevas tendencias políticas.

NOTAS

1 Blake, William, "The Tyger", *Songs of Experience* (1794).
2 Proponemos que donde más claramente se explica esto es en "La habitación N 10", cuento de Pablo Feinmann, que aparece en *Bongo.*
3 Otras sociedades eran animalizadas, presentadas como salvajes o parte de la naturaleza, fuera del nosotros
4 La cita completa es "La filosofía está escrita en ese grandísimo libro, me refiero al Universo, que tenemos abierto ante los ojos, pero no se puede comprender si antes no se aprende el idioma y a interpretar los caracteres en que está escrito. Está escrito en el lenguaje de las matemáticas y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender una sola palabra. Sin ese lenguaje, navegamos en un oscuro laberinto".
5 El argumento central de Singer es que el altruismo apareció en la historia evolutiva como un impulso de base genética, para proteger a los familiares y miembros de la comunidad; pero en un momento posterior se ha convertido en una ética que puede ser elegida conscientemente. De ahí que sea posible la expansión de la preocupación moral. Para este pensador, la ética humana no puede explicarse sólo por la biología y la capacidad de razonamiento hace posible el progreso moral.
6 Ver, por ejemplo, Raad Bussab, V. S., 1988 "Uma abordagem psicoetológica do comportamento materno". En *O comportamento materno em mamíferos. Bases teóricas e aplicacoes aos ruminantes domésticos*. Compilador Mateus Paranhos. UNESP/Sociedade Brasileira de Etologia, 1998.
7 Hay aquí la posibilidad de una interesante inversión de términos. ¿Y si la teoría de la evolución, que arranca en aquel "origen de las especies" fuera sólo, o principalmente, un constructo especista que busca validarse y tornarse hegemónico? Es decir, ¿y si la propia noción de especie fuera especismo?¿Si toda la biología evolutiva tal como la conocemos fuera una manera de normativizar lo existente en términos de especies, y no la consecuencia de distinguir especies en la existencia? El hecho de que ciertas categorías de especies (los predadores) desorganicen / instrumenten a otras categorías (las presas) haciéndolas funcionales a su autopoyesis, y que uno pueda predecir características sistémicas específicas para uno y otro grupo, sostiene la idea de que las especies son distinciones válidas, y no meramente normativizaciones. Lo mismo vale, dentro de cada especie, para la existencia de categorías sociales (dominante/ submisivo, por ejemplo).
8 Es interesante destacar en este punto que el problema del antropocentrismo aquí se expresa como una forma de excepcionalidad humana (Schaeffer, 2009): nuestra especie sería la instrumentadora que no puede ser instrumentada.
9 Schopenhauer, A. *El fundamento de la moral,* en Waismann, A. (ed.) *Schopenhauer*, Buenos Aires, CEAL, 1968, p. 102; también Puleo, A. *Cómo leer a Schopenhauer*, Madrid, Júcar, 1991, p. 71s.
10 Geertz, Cliford. 1997, "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre" , en *La interpretación de las culturas*, Gedisa editorial, 8a impresión. Fundamentalmente: La cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta —costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos— sino como una serie de mecanismos de control, planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones, que gobiernan la conducta. La segunda idea es la de que el hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel; de esos programas culturales para ordenar su conducta. Si no estuviera dirigida por

estructuras culturales —por sistemas organizados de símbolos significativos, (en su mayor parte palabras, pero también gestos, ademanes, dibujos, sonidos musicales, artificios mecánicos, como relojes u objetos naturales como joyas, cualquier cosa, en verdad, que esté desembarazada de su mera actualidad y sea usada para imponer significación a la experiencia)— la conducta del hombre sería virtualmente ingobernable; sería un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones, de suerte que su experiencia sería virtualmente amorfa. La cultura, la totalidad acumulada de esos esquemas o estructuras, no es sólo un ornamento de la existencia humana, sino que es una condición esencial de ella.

11 Egbert-Di Paolo, 2009. "Integrating autopoyesis and behavior: an exploration in computational chemo-ethology". *Adaptive Behavior,* 17, p. 387.

12 Permítasenos una digresión. En las madrigueras de las maras en el zoo de Buenos Aires, hoy Ecoparque, habitaban otros seres. Por ejemplo, patos. Entonces tenemos (comportamiento Mara→estructura→comportamiento Pato). Es decir, las maras ordenan la conducta de los patos a través de sus madrigueras. Ahora bien, en este esquema, resulta que las madrigueras, al estar en el Zoológico, quedan en esta estructura: símbolo→comportamiento H→(comportamiento Mara→estructura→comportamiento Pato), con lo que símbolo→comportamiento Pato, porque símbolo→comportamiento Mara, y comportamiento Mara→estructura→comportamiento Pato.

13 Recordemos que en todo caso, la cultura funciona también en ese esquema: símbolo→comportamiento H→estructura→comportamiento H→ símbolo. Aquí decimos que este traslado tiene linealidad, no que es lineal: el símbolo que emerge de la estructura (el ordenamiento simbólico) no es necesariamente igual al que la produjo. Pero conserva su dinámica.

14 Como una digresión (que consideramos) pertinente, notemos aquí que el propio sistema dicotómico silvestre / doméstico empieza a mostrar tensiones a su interior, que se evidencian en una serie de matices que, probablemente, acaben por transformarlo o, directamente, destruirlo. Usando sus categorías, y agregando la noción de control (conductas humanos que producen la autopoyésis de los seres no humanos) encontramos que es posible distinguir (al menos): Domésticos controlados en ambiente antropizado (ratas de bioterio, animales de compañía, de producción, de trabajo); Domésticos no controlados en ambiente antropizado (esos mismos bichos, pero escapados: perros callejeros, por ejemplo); Domésticos en ambiente con influencia antrópica (esos mismos seres, en lo que llamamos naturaleza, que, en mayor o menor grado, está influenciada antrópicamente; los asilvestrados); Silvestres en ambientes con influencia antrópica (lo que antes eran los silvestres en la naturaleza). Silvestres no controlados en ambiente antropizado (los que se meten en nuestros sembrados, nuestras ciudades, y viven fuera de nuestro controlen el ambiente que creamos); Silvestres controlados en ambientes antropizados (los que viven en esos ambientes bajo nuestro control, mascotas no tradicionales, halcones para control aviar urbano... y zoológicos).

BIBLIOGRAFÍA

Bacon, Francis (1620), *Novum Organum*, eds. varias.
Blake, William (1794), "The Tyger", *Songs of Experience*, edic. varias.
Broswimmer, Franz (2007), *Ecocidio: breve historia de la extinción en masa de las especies*, Navarra: Laetoli.
Cherson (2007), *Ecocide: Humanity's Environmental Demons*, NY: Greencore.
Crutzen, P. J. y Stoermer, E. F. (2007), "The 'Anthropocene'," *Global Change Newsletter* 41: 17-18.
Diéguez Lucena, A. (2007), *La evolución del conocimiento. De la mente animal a la mente humana.* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
Egbert-Di Paolo (2007), "Integrating autopoyesis and Behavior: An Exploration in Computational Chemo-ethology". Adaptive Behavior 17: 387.
Feinmann, Pablo (2007), "La habitación N 10", en *Bongo*, Bs As: Planeta.
Galileo Galilei (2007), *El ensayador*, BsAs: Aguilar.
Di Paolo, Ezequiel (2005), "Autopoyesis, adaptivity, teleology, agency", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 4: 429-452.
Horta, Oscar (2010), "El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Parte 1: la relevancia moral de los contraejemplos a las defensas del antropocentrismo", *Astrolabio, Revista internacional de filosofía* 10: 55-84.
— (2010), "El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Parte 2: consideración honoraria y evaluación general del argumento", *Astrolabio*, *Revista Internacional de Filosofía* 10: 85-104.
Freud, S. (1975), "Una dificultad del psicoanálisis", *Obras Completas XVII*, Buenos Aires: Amorrortu.
Geertz, Cliford (2007), "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre", en *La interpretación de las culturas*, Madrid: Gedisa.
Hernando, Almudena (2012), *La fantasía de la individualidad*, Buenos Aires: Katz.
Lahitte, H. B. y Hurrel, J. A. (1994), *La ciencia del sujeto, estrategias para una epistemología del observador*, Salamanca: Univ. de Salamanca, Ed. Depto. de Teoría de la Historia de la Educación.
Latour, Bruno (2007), *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, BsAs: Siglo XXI Editores.
Maturana y Varela (1973), *De máquinas y seres vivos. autopoyesis, la organización de lo viv*o, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
Merchant, C. (1980), *The Death of Nature, Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York: Harper Collins.
Mendl, Michael, et. al. (2010), "An integrative and functional framework for the study of animal emotion and mood", *Proc. R. Soc. B. 277:* 2895–2904.
Singer, Peter (2007), *Animal Liberation*, *a New Ethics for our Treatment of Animals*, NY: Harper Collins.
— (2004), *Liberación Animal*, edición actualizada, Madrid: Trotta.
— (1998), *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
— (2002), *Ética practica*, Barcelona: Ariel.
— (1987), *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona: Paidós.
— (2007), *The Expanding Circle: Ethics, Evolution and Moral Progress*, Farras, Straus & Giroux. [1981], Princeton University Press.
— (2003), *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*, Madrid: Cátedra.
Raad Bussab, V. S. (1998), *Uma abordagem psicoetológica do comportamento materno. En O comportamento materno em mamíferos. Bases teóricas e aplicacoes aos rumi-*

nantes domésticos. Compilador Mateus Paranhos. UNESP/Sociedade Brasileira de Etologia.

Schaeffer, Jean Marie (2007), *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires: FCE, 2009.

Schopenhauer, A. (2007), "El fundamento de la moral", en Waismann, A. (ed.) *Schopenhauer*, Buenos Aires: CEAL, 1968, p. 102; Puleo, A. *Cómo leer a Schopenhauer*, Madrid: Júcar.

Stamps, J. A., & Groothuis, T. G. G. (2004), "Developmental perspectives on personality: implications for ecological and evolutionary studies of individual differences", *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences,* 365(1560), 4029–4041, 2010, http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2992751/

Ryder, R. (1971), *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans* NY: Taplinger.

Rorty, R. (2010), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.