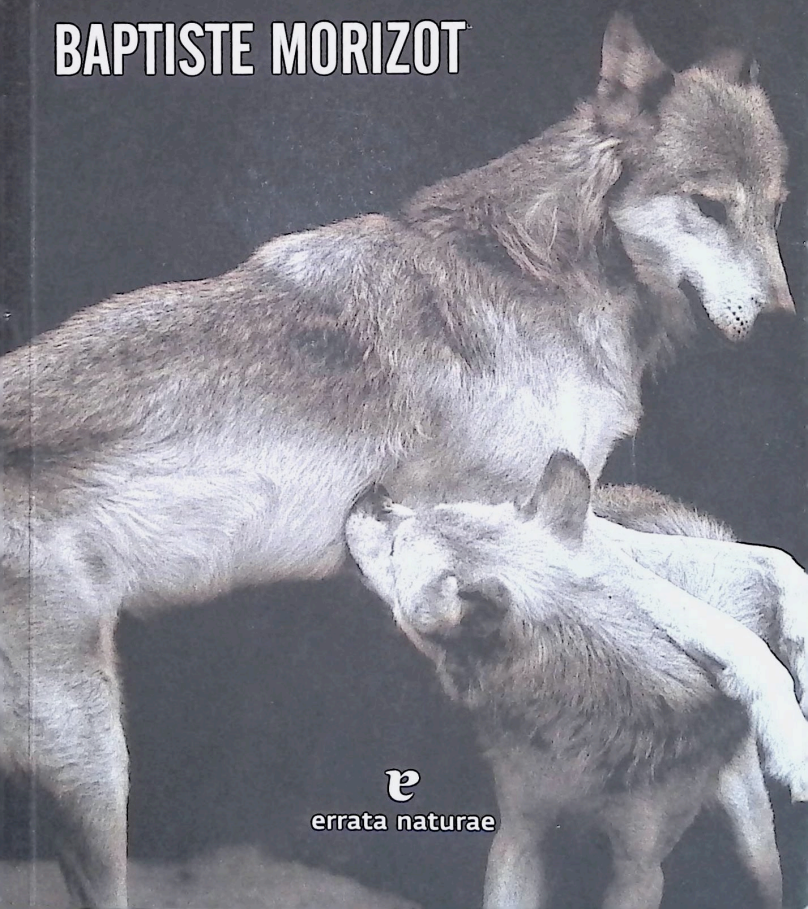


MANERAS DE ESTAR VIVO

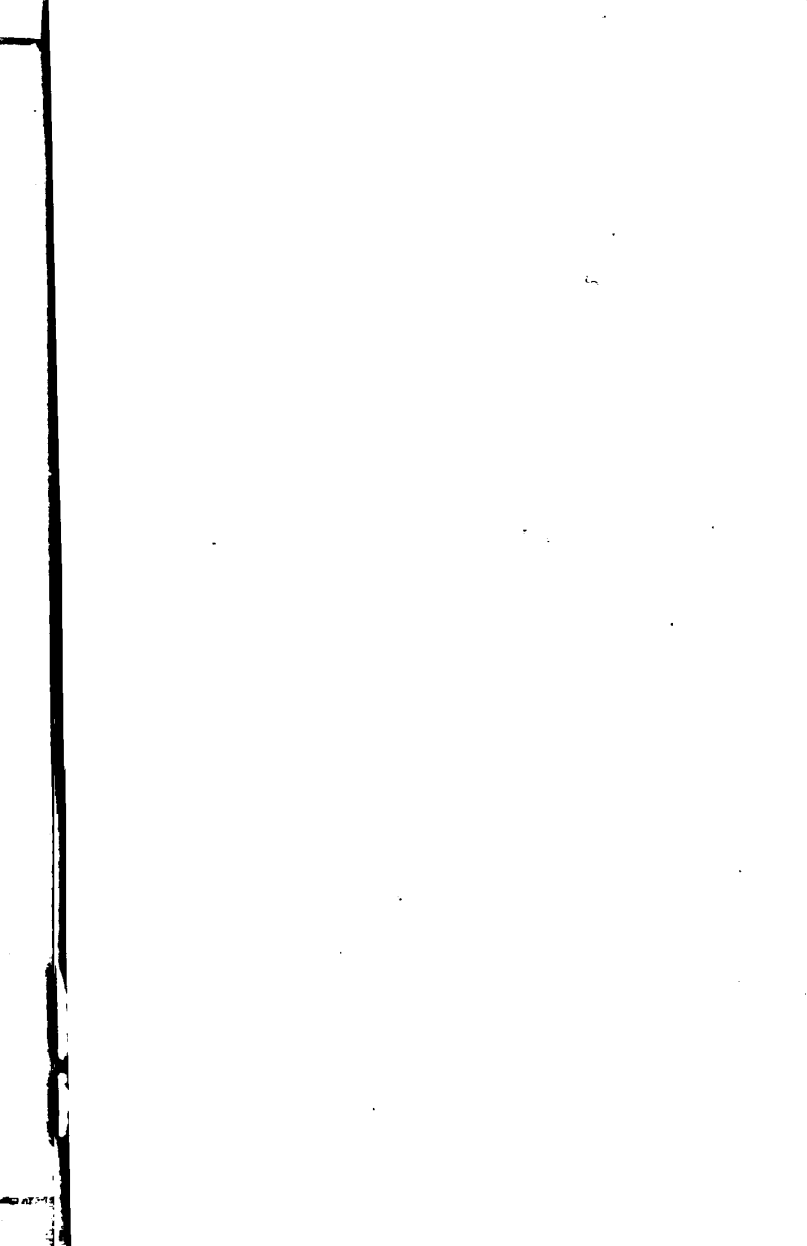
LA CRISIS ECOLÓGICA GLOBAL Y LAS POLÍTICAS DE LO SALVAJE

BAPTISTE MORIZOT



e

errata naturae







100% SOSTENIBLE
100% RESPONSABLES
100% COMPROMETIDOS

ASÍ HEMOS HECHO ESTE LIBRO



Salvo casos excepcionales, trabajamos con una empresa papelera que funciona con biocombustibles locales y se abastece de los bosques cercanos, que gestiona de forma estrictamente sostenible. Ha implantado voluntariamente el Reglamento de la Unión Europea de Ecogestión y Ecoauditoría, y WWF la considera una de las fábricas más sostenibles del mundo.



Allí fabrican el papel interior y exterior con el que se ha hecho este libro, con unas emisiones certificadas de 365 kg de CO₂: un 50 % menos que la media europea y un 75 % menos que la media española. En otras palabras: uno de los papeles más sostenibles del mercado (además de tener las certificaciones FSC, PEFC, ISO9001, ISO14001 y EU Ecolabel).



Uno de los mayores problemas ecológicos a la hora de fabricar papel (y de hacer libros) es el consumo de agua: la media europea está entre 10 y 15 litros por kilo según la European Environmental Agency. La fabricación del papel interior y exterior de este libro ha consumido sólo entre 3 y 4 litros.



Queremos eliminar todos los materiales de origen fósil de nuestros libros y de nuestro trabajo. Por eso este libro no está plastificado (si lo estuviera, su tirada habría consumido más de 500 m² de plástico).



El transporte del papel desde la empresa papelera hasta la imprenta se hace, en buena medida, en trenes de larga distancia, e imprimimos a menos de 300 km de nuestra oficina, todo lo cual nos permite reducir notablemente las emisiones contaminantes.



Una vez fabricados los libros, los envíos que dependen de nosotros se realizan mediante una mensajería con una de las flotas eléctricas más importantes de España (no es perfecto, lo sabemos, pero supone un primer ahorro de emisiones). Además, el 100 % del personal es contratado y cobra un sueldo fijo, no por entregas (algo fundamental para garantizar formas de conducción más seguras para los trabajadores y más sostenibles para el planeta).



Toda la energía utilizada para editar este libro es 100 % energía verde renovable y certificada. Además proviene de una cooperativa de la que nuestra editorial es miembro, de modo que consumimos la energía que previamente producimos en instalaciones solares, eólicas o de biomasa.



Todos los recursos económicos utilizados para editar este libro estaban depositados en la banca ética, y allí llegarán también los beneficios (¡esperemos que los haya!). De este modo garantizamos que este dinero sólo revertirá sobre proyectos sostenibles, con un interés social, cultural y medioambiental, sin inversiones en la economía de las energías fósiles.

Si quieres más información sobre estas cuestiones puedes leer el apartado «Compromisos» de nuestra página web o escribirnos a info@erratanaturae.com.

MANERAS DE ESTAR VIVO

**LA CRISIS ECOLÓGICA GLOBAL
Y LAS POLÍTICAS DE LO SALVAJE**

BAPTISTE MORIZOT

TRADUCCIÓN DE SILVIA MORENO PARRADO

e

errata naturae

PRIMERA EDICIÓN: septiembre de 2021
TÍTULO ORIGINAL: *Manières d'être vivant*

© Actes Sud, 2020
© de la traducción, Silvia Moreno Parrado, 2021
© Errata naturae editores, 2021
c/ Sebastián Elcano 32, oficina 25
28012 Madrid
info@erratanaturae.com
www.erratanaturae.com

ISBN: 978-84-17800-88-8
DEPÓSITO LEGAL: M-20214-2021
CÓDIGO IBIC: DN
MAQUETACIÓN: A. S.
IMAGEN DE CUBIERTA: Daniel Hernanz Ramos
IMPRESIÓN: Kadmos
IMPRESO EN ESPAÑA – PRINTED IN SPAIN

Los editores autorizan la reproducción de este libro, de manera total o parcial,
siempre y cuando se destine a un uso personal y no comercial.

ÍNDICE

AVISO A LOS LECTORES	9
INTRODUCCIÓN. LA CRISIS ECOLÓGICA COMO CRISIS DE LA SENSIBILIDAD	13
UNA TEMPORADA ENTRE LOS SERES VIVOS	45
EPISODIO 1 EN LA NEBLINA DEL ENCUENTRO	47
EPISODIO 2 EL BÁRBARO DE UNA FIERA	57
EPISODIO 3 MILLONES DE AÑOS ENCERRADOS EN UN CANTO	63
EPISODIO 4 TODO EL LENGUAJE INSEPARADO	77
EPISODIO 5 SEGUIR EL RASTRO DE LOS AULLIDOS	85
EPISODIO 6 SER UN GRUPO Y QUE LA ESPECIE IMPORTE	99
EPISODIO 7 EL ARTE DE LAS VARIANTES VIVAS	105
EPISODIO 8 TRADUCIRLOS EN PRIMAVERA	117

EPISODIO 9	
FORMARSE UN CUERPO	129
EPISODIO 10	
UNA TEMPORADA ENTRE LOS SOBRERROSTROS	139
EPISODIO 11	
MUCHAS MANERAS DE ESTAR VIVO	155
EPÍLOGO	
LA ALEACIÓN INCANDESCENTE	165
 LAS PROMESAS DE UNA ESPONJA	 179
COHABITAR CON LAS FIERAS PROPIAS: LA ÉTICA DIPLOMÁTICA DE SPINOZA	 213
PASAR AL OTRO LADO DE LA NOCHE. HACIA UNA POLÍTICA DE LAS INTERDEPENDENCIAS	 257
UN VOLVERSE-DIPLOMÁTICO	265
FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA NOCHE	297
EPÍLOGO	
LAS CONSIDERACIONES AJUSTADAS	355
 <i>Posfacio de Alain Damasio</i>	 371

AVISO A LOS LECTORES

Este libro es una recopilación de seis ensayos de distinta naturaleza, de los que en algunos casos cabría sospechar que ya se han publicado tal cual en otros lugares, como revistas o periódicos. La realidad es más compleja.

El escritor Jean-Christophe Bailly me dijo un día, mientras conversábamos sobre los misterios de la escritura, que tenía un cierto margen de maniobra cuando escribía prosa, pero que, cuando componía poesía, el texto se le imponía de tal modo que se veía sin derecho a expresarse, como si escribiera al dictado. Sus palabras exactas, que se me quedaron grabadas, fueron: «Cuando escribo poesía, hay alguien al otro lado de la línea». Yo escribo a menudo en una situación similar: con la extraña sensación de que determinadas ideas me eligen y requieren de mí que les haga justicia; están al otro lado de la línea. En mi caso, la voz habla en una lengua extranjera, que creo que no conozco, y exige de un modo imperioso, como

si la vida dependiera de ello, que traduzca su jerigonza con la mayor fidelidad posible. Me siento obligado a retocar, retomar, reescribir sin cesar, hasta que veo que estoy haciendo honor a la idea, a la visión, al desarrollo, incluso aunque siempre sea dolorosamente imperfecto (desde su punto de vista, en cualquier caso). Y a esas ideas, por desgracia, les importan un bledo los formatos oficiales. Lo que ellas piden termina constituyendo un texto que siempre es demasiado largo para un artículo y demasiado corto para un libro. Tiranizado por el «otro lado de la línea», nunca consigo estar a la altura del formato esperado (se trata de un problema bastante común entre escritores e investigadores). Así pues, escribo una versión completa, acabada, que es, en mi opinión, la única «cierta», la única que de verdad hace justicia a la idea, y luego tengo que cortarla con el hacha, reducirla quizá a una tercera o cuarta parte (se le quiebra a uno el alma), para que se ajuste a los formatos editoriales (y no se trata de una crítica: su tamaño está ligado a unas exigencias comprensibles).

Aquí están esos ensayos completos, acabados, plenamente desarrollados. Es un poco como el *director's cut* en el cine. El novelista Jim Harrison se dio cuenta un día de que sus historias eran demasiado largas para ser cuentos y demasiado cortas para ser novelas: descubrió que entre ambas había un género literario extraño, un híbrido, llamado *nouvelle* (o novela corta). Leyéndolo, encontré un término para el tipo de textos que vas a leer aquí: se trata de *nouvelles filosóficas*.

Las he elegido y ordenado de forma que contribuyan, juntas, a crear un efecto más amplio sobre aquel que las atraviesa: preparar los encuentros con lo vivo, trabajando en otro estilo de atención (algo así como una disponibilidad a las maneras de estar vivo). Y hasta aquí puedo contar.

INTRODUCCIÓN
LA CRISIS ECOLÓGICA
COMO CRISIS DE LA SENSIBILIDAD

«El mundo depende de muchas especies distintas,
y cada una es un experimento demencial»¹.

RICHARD POWERS

Estamos en el collado de la Bataille, a finales de verano, hace frío, los fuertes vientos del norte vienen a estrellarse contra los del sur. Es un puerto desolado, anclado en el Paleolítico, por el que atraviesa una carreterita asfaltada que suele estar cerrada. Pero no es un desierto: es un epicentro de la vida aérea. En efecto, muchas aves, de un sinfín de especies, pasan por aquí en su viaje migratorio hacia África. Es una puerta mítica para desviarse hacia el otro lado del mundo. Nosotros estamos aquí para contarlas. Provistos de un contador manual de personas, de los que se usan en discotecas y salas de teatro, vamos haciendo clic frenéticamente, en una especie de éxtasis gozoso,

¹ Richard Powers, *The Overstory*, Nueva York, Norton, 2018, p. 315. Trad. cast. de Teresa Lanero: *El clamor de los bosques*, Madrid, Alianza de Novelas, 2019, p. 383.

por cada golondrina que pasa: y pasan por miles y por decenas de miles. Mi compañera cuenta 3.547 en tres horas: golondrinas comunes, de ventana, de roca. Llegan por el norte, en grupos, en enjambres, y se agazapan en el hayedo bajo el collado, a la espera de señales que para nosotros son un misterio. Evalúan el viento, las condiciones atmosféricas, su número, qué sé yo, recuperan sus minúsculas reservas de grasa durante el alto y, en un momento concreto, por motivos que se nos escapan, una bandada entera de golondrinas se abalanza hacia una brecha del tiempo para cruzar el collado en el momento preciso, justo en el momento preciso. El cielo se cubre de aves. Una vez han cruzado el muro de viento que las tiene atrapadas por el sur, se sitúan en el otro lado, ya está, han cruzado una puerta, y habrá más. Más abajo, pegada al suelo, tiene lugar la migración rastrera de los gorriones: revolotean de árbol en árbol, de forma imperceptible, como si estuvieran dando un paseo, pero de árbol en árbol llegan hasta el fin del mundo. Para pasar bajo la ola de viento, unos cuantos herrerillos comunes cruzan a pie la carretera del collado; necesitan un testarudo minuto para recorrer el asfalto, sin vacilaciones pero también sin prisas, en un viaje que llegará hasta el norte de África. ¿Cómo dar cabida a un continente de coraje en once gramos de vida? También están aquí las rapaces, el águila pescadora, reina secreta de los ríos, que con sus garras ha inventado unas poderosas zarpas de oso pescador, transformada en encarnación pura de la acción: un par de alas que se diluye en el cielo, con la raíz en un par de manos inagotables. Los

cernícalos vulgares y los alcotanes pasan a montones, depredadores en compañía de las presas, igual que los leones viajan con las gacelas. Es solo un umbral en el largo cortejo de una punta a otra del globo terráqueo: la migración de lo único que nos queda de los dinosaurios, muy vigorosos todavía aunque algunos ingenuos los crean extintos (sencillamente, se han transformado en pardales). En el cortejo van bisbitas, lavanderas, acentores comunes, gigantescos quebrantahuesos y microscópicos canarios, reyezuelos, serines, treparriscos y milanos reales, como tribus galas pavoneándose de sus colores, cada uno con sus costumbres, su lenguaje, su orgullo sin ego, sin espejo; cada uno, con sus exigencias. Y cada una de estas formas de vida tiene su perspectiva única sobre este mundo compartido, domina el arte de leer unos signos que todos los demás ignoran.

Las golondrinas, por ejemplo, deben alimentarse durante todo el tiempo que dure el vuelo; son expertas en interpretar los climas, los momentos del día en los que los enjambres de insectos estarán por donde pasen, para alimentarse mientras vuelan, sin cambiar de rumbo, sin detenerse, sin aminorar la marcha.

De repente, un ruido de motor nos hace desviar la atención. Más abajo, en la carretera, una fila india de coches antiguos va ascendiendo por el collado. Es uno de esos encuentros de coleccionistas, que salen los dominicos para hacer rutilar sus emperifollados cacharros por las carreteras de montaña. Se detienen en el puerto. Salen uno o dos minutos, para hacerse unos cuantos *selfies*

acrobáticos, intentando que en la pantalla entren capó, sonrisa y paisaje. Son entrañables y están encantados de estar ahí. Y luego se marchan. A mi compañera, que está junto a mí, se le viene una imagen que nos paraliza en medio del viento brutal: «No se han dado cuenta —dice—.

No se han dado cuenta de que estaban en mitad de algo que es como el puerto más vivo, más cosmopolita, más abigarrado del Mediterráneo, donde un sinfín de pueblos parte con rumbo a África»². Pueblos que luchan contra los elementos, entramándose en los flujos de energía, disfrutando del sol, deslizándose con la fuerza del viento.

Y, en efecto, como buenos primates sociales a los que tan bien se les da vivir obnubilados por sus congéneres, no han visto más que un puerto desolado, un decorado vacío, un paisaje mudo, un fondo de pantalla de ordenador. Pero en esta constatación no hay reproche alguno hacia esas personas. No son ni más ni menos que nosotros mismos. ¿Cuántas veces no hemos visto nada de todo lo vivo que se urdía en un lugar? Probablemente, cada día. Es nuestra herencia cultural, nuestra socialización, lo que nos ha hecho así; y esta realidad tiene razones y causas. Aunque no es motivo para no rebelarse. No hay recriminaciones, pero sí una cierta tristeza ante esa ceguera, su alcance y su violencia inocente. Reaprender, como sociedad, a ver que el mundo está habitado por entidades que son prodigiosas *de otra manera*, distintas de las colecciones

² Quiero darle las gracias a Estelle Zhong Mengual por esta idea y por la riqueza de nuestras discusiones y sus relecturas, que han servido para mejorar este libro, igual que todo aquello que tiene cerca.

de coches y las galerías de los museos, supone un reto de gran envergadura. Igual que reconocer que exigen una transformación de nuestras maneras de vivir y habitar en común.

Una crisis de la sensibilidad

De esta experiencia se puede extraer una idea. Nuestra crisis ecológica es, sin lugar a dudas, una crisis de las sociedades humanas: pone en peligro la suerte de las generaciones futuras, las bases mismas de nuestra subsistencia y la calidad de nuestras vidas en entornos contaminados. También es una crisis de los seres vivos: en forma de sexta extinción de las especies, de defaunación, así como de fragilización de las dinámicas ecológicas y los potenciales de evolución de la biosfera debido al cambio climático. Pero también es una crisis de otra cosa, de algo más sutil y, quizá, más fundamental. Ese punto ciego, me planteo como hipótesis, consiste en que la crisis ecológica actual, más que una crisis de las sociedades humanas por un lado, o de los seres vivos por otro, es una crisis de nuestras relaciones con los seres vivos.

Para empezar, es, de forma espectacular, una crisis de nuestras relaciones productivas con los entornos vivos, visible en el frenesí extractivista y financierizado de la economía política dominante. Pero también es una crisis de nuestras relaciones colectivas y existenciales, de nuestras conexiones y vínculos con los seres vivos, que determinan

la cuestión de su *importancia*, por medio de las cuales estos están dentro de nuestro mundo o *fuera* de nuestro mundo perceptivo, afectivo y político.

Esta crisis es difícil de nombrar y comprender. No obstante, todos notamos con claridad aquello a lo que nos conmina: tenemos que entablar otras relaciones con los seres vivos.

El entusiasmo actual que traen los experimentos políticos sobre nuevas formas de habitar y de establecer relación con los seres vivos, el auge de las formas alternativas de vida colectiva, la querencia por la agricultura ecológica y las ciencias subversivas que redescubren de otro modo la naturaleza viva, rica en comunicaciones y significaciones, son señales frágiles, pero potentes, de ese pivote en nuestra coyuntura.

Hay un aspecto de esta crisis que pasa, sin embargo, más desapercibido, por el carácter sutil y apenas susurrante de su dimensión política; es decir, de sus posibilidades de politización. Este aspecto consiste en considerarla una crisis de la sensibilidad.

La crisis de nuestras relaciones con los seres vivos es una crisis de la sensibilidad porque las relaciones que nos hemos acostumbrado a mantener con los seres vivos son relaciones con la «naturaleza». Como explica el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, como herederos de la modernidad occidental pensamos que mantenemos relaciones de carácter «natural» con todo el ámbito de los seres vivos no humanos, pues cualquier otra relación con ellos es imposible. Las relaciones posibles en

el cosmos de los modernos son de dos órdenes: o bien naturales o bien sociopolíticas, y las relaciones sociopolíticas están reservadas exclusivamente a los humanos. Por consiguiente, consideramos a los seres vivos, en esencia, como un decorado, como una reserva de recursos disponible para la producción, como un lugar de vuelta a los orígenes o como un soporte para la proyección emocional y simbólica. Ser un decorado y un soporte para la proyección supone haber perdido la consistencia ontológica propia. Algo pierde su consistencia ontológica cuando se pierde la facultad de prestarle atención como un ser de pleno derecho, que cuenta en la vida colectiva. La caída del mundo vivo fuera del ámbito de la atención colectiva y política, fuera del ámbito de lo importante, es el acto inaugural de la crisis de la sensibilidad.

Por «crisis de la sensibilidad» entiendo un empobrecimiento de las relaciones que podemos sentir, percibir, comprender y tejer con los seres vivos. Una reducción de la gama de afectos, de objetos, de conceptos y de prácticas que nos vinculan a ellos. Tenemos multitud de palabras, tipos de relaciones, tipos de afectos para calificar las relaciones entre humanos, entre colectivos, entre instituciones, con los objetos técnicos o con las obras de arte, pero muchas menos para nuestras relaciones con los seres vivos. Este empobrecimiento del alcance de la sensibilidad hacia los seres vivos, es decir, de las formas de atención y de las cualidades de la disponibilidad hacia ellos, es, a la vez, efecto y parte de las causas de nuestra crisis ecológica.

Un primer síntoma de esta crisis de la sensibilidad, quizá el más espectacular, se expresa en el concepto de «extinción de la experiencia de la naturaleza»³, propuesto por el escritor y lepidopterista Robert Pyle: la desaparición de las relaciones cotidianas y reales con los seres vivos. Un estudio reciente demuestra, así, que un niño norteamericano de entre cuatro y diez años es capaz de reconocer y distinguir, en un abrir y cerrar de ojos expertos, más de mil logotipos de marcas, pero no está en condiciones de identificar las hojas de diez plantas de su región⁴. La capacidad de discriminación de las formas y los estilos de existencia de los otros seres vivos se redirige, en grandísima medida, hacia los productos manufacturados, a lo que se suma una sensibilidad muy pobre con respecto a los seres que habitan la Tierra con nosotros. Reaccionar a la extinción de la experiencia, a la crisis de la sensibilidad, es enriquecer la gama de las relaciones que podemos sentir, comprender y tejer con la multiplicidad de los seres vivos.

Existe un vínculo sutil pero profundo entre la actual desaparición masiva de aves de los campos, documentada por estudios científicos, y la capacidad de un canto de ave urbana para resultarle significativo al oído humano. Cuando un amerindio koyukón oye el chillido de una corneja en Alaska, el sonido se introduce en él y, por concatenación de recuerdos, le restituye simultáneamente la identidad del ave, los mitos que narran sus costumbres, sus conexiones

³ Robert Pyle, *The Thunder Tree*, Portland, Oregon State University, 2011.

⁴ Estudio llevado a cabo en 2014 por Discover the Forest, US Forest Service y Ad Council.

comunes y sus alianzas inmemoriales en el tiempo del mito⁵. Nuestras ciudades están llenas de cornejas, sus cantos nos llegan hasta el oído a diario pero no oímos nada porque en nuestros imaginarios las hemos transformado en bestias: en «naturaleza». Hay algo triste en el hecho de que los diez cantos de aves distintos que de media oímos todos los días solo lleguen a nuestro cerebro en forma de *ruido blanco*, o, en el mejor de los casos, evoquen un nombre de ave vacío de sentido: son como lenguas antiguas que ya nadie habla y cuyos tesoros resultan invisibles.

La violencia de nuestra creencia en la «Naturaleza» se manifiesta en el hecho de que los cantos de las aves, de los grillos, de las chicharras, en los que nos sumergimos en verano cuando nos alejamos del centro de la ciudad, se viven en la mitología actual como un silencio apacible. Y, sin embargo, constituyen, para quien quiera intentar traducirlos y sacarlos de la condición de ruido blanco, infinidad de mensajes geopolíticos, de negociaciones territoriales, de serenatas, de intimidaciones, de juegos, de placeres colectivos, de desafíos lanzados, de conversaciones sin palabras. La pradera florida más pequeña es un caravasar cosmopolita, multilingüe, multiespecie y bullente de actividad. Una nave espacial en los confines del universo, donde cientos de formas de vida distintas se encuentran y establecen *modus vivendi*, comunicándose mediante el sonido. En las noches de primavera se oye resonar en esta

⁵ Richard K. Nelson, *Make Prayers to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

nave el canto-láser del ruiseñor, que lucha sin violencia, con grandes golpes de belleza, para atraer a las compañeras que llegan tras ellos en su migración y recorren por la noche los bosques en busca de su macho; se oyen también, con desconcierto, los ladridos de los corzos, borborismos guturales de fieras intergalácticas que aúllan la desesperación del deseo.

Lo que llamamos «campo» una noche de verano es el zoco interespecies más variopinto y ruidoso, que bulle con una energía industriosa, un Times Square no humano un lunes por la mañana (y qué locos los modernos, qué autorrealizadora su metafísica, para ver ahí un silencio que revitaliza, una soledad cósmica, un espacio en calma. Un lugar vacío de presencias reales y mudo).

Salir de la ciudad, pues, no es alejarse bucólicamente de los ruidos y las molestias, no es irse a vivir al campo, es irse a vivir *en minoría*. En cuanto la naturaleza se desnaturaliza (deja de ser un fondo liso continuo, un decorado de una sola estancia, un fondo contra el que se representan las tribulaciones humanas), en cuanto los seres vivos se reducen en seres y no en objetos, el cosmopolitismo multiespecie se vuelve desbordante, casi irrespirable, abrumador para la mente: hemos pasado a estar en minoría. Una buena terapia para los modernos, que han adquirido la mala costumbre de transformar a todos sus «otros» en minorías.

Desde un punto de vista, es verdad que hemos *perdido* una cierta sensibilidad: la urbanización masiva y el hecho de no vivir día a día en contacto con formas de vida múltiples nos han despojado de las capacidades para el rastreo,

y entiendo el rastreo en un sentido filosóficamente enriquecido, como la sensibilidad y la disponibilidad ante los signos de las otras formas de vida. Este arte de leer se ha perdido: «no vemos nada ahí» y resulta todo un desafío reconstruir vías de sensibilidad; para empezar, reaprender a ver. Si no vemos nada en la «naturaleza», no es solo por ignorancia de los saberes ecológicos, etológicos y evolutivos, sino porque vivimos en una cosmología según la cual supuestamente allí no hay nada que ver; es decir, nada que *traducir*: no hay ningún sentido que interpretar⁶. Entonces el reto filosófico consiste en hacer sensible y evidente que sí que hay algo que ver y unos significados ricos que traducir en los entornos vivos que nos rodean. Basta, sin embargo, con dar ese paso y todo el paisaje se reconstruye. Y ese es el objeto del primer ensayo de este libro, que lleva al lector en una expedición de rastreo de una manada de lobos en las nieves del Vercors, entre *thriller* etológico y relato de un primer contacto con formas de vida *ajenas*.

La idea de «pérdida» de sensibilidad es, no obstante, ambigua en su formulación misma. El malentendido de esta idea estriba, en efecto, en que parece esconder algo así como un primitivismo nostálgico, que no es pertinente en este asunto. No era «mejor antes», por fuerza, y no se trata de volver a una vida de corretear desnudos por los bosques. El desafío estriba, precisamente, en que se trata de inventar esas otras vidas.

⁶ Véase Baptiste Morizot y Estelle Zhong Mengual, «L'illisibilité du paysage. La crise écologique comme crise de la sensibilité», *Nouvelle Revue d'esthétique*, 2018-2, n.º 22.

Los animales intercesores

Otro síntoma de la crisis de la sensibilidad, tan naturalizado que es ya casi invisible, se manifiesta mediante el registro en el que encerramos a los animales. Con independencia de la cuestión del tratamiento del ganado (que no es la totalidad del reino animal, ni siquiera su modelo), la gran violencia invisible de nuestra civilización hacia los animales es haberlos convertido en personajes para los niños: interesarse en ellos no es serio, denota sensiblería. Es para los «amigos de las bestias». Es regresivo. Nuestras relaciones con el reino animal y con los animales quedan infantilizadas, primitivizadas. Es insultante para los animales y es insultante para los niños.

Nuestro abanico de sensibilidad hacia los animales se ha reducido de manera alarmante: o belleza abstracta y vaga, o figura infantil, u objeto de compasión moral. La etnografía de las relaciones entre seres humanos y seres vivos en los tuvanos del Gran Norte, según Charles Stépanoff, o en los runas de la Amazonía, según Eduardo Kohn, muestra una multiplicidad infinitamente más rica, plural, matizada, intensa: los animales pueblan sus sueños, sus imaginarios, sus prácticas, sus sistemas filosóficos autóctonos⁷.

⁷ Charles Stépanoff, «Human-Animal "Joint Commitment" in a Reindeer Herding System», *Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, n.º 2, Chicago, Hau, 2012, pp. 287-312; Eduardo Kohn, *How Forests Think: Toward An Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, 2013.

[Nuestro imaginario de las formas de vida se ha reducido.] Nuestros sueños son pobres en seres vivos; no los pueblan lobos guía ni osos mentores, no hay bosques nutritivos, ni insectos, ni siquiera nuestros ancestros prehumanos, a los que tanto les costó traernos hasta aquí. Abrir una brecha para construirles nuevos espacios en nuestros imaginarios, por ejemplo, en forma de rituales sin misticismo, es justo el objeto del segundo ensayo de este libro.

Los animales no solo merecen más que una atención infantil o moral: son los cohabitantes de la Tierra, con quienes compartimos una ascendencia, el enigma de estar vivo y la responsabilidad de coexistir de manera adecuada. El misterio de ser un cuerpo, un cuerpo que interpreta y vive su vida, es algo que comparten todos los seres vivos: es la condición vital universal y la que merece apelar al sentimiento de pertenencia más poderoso. El animal es, de este modo, un intercesor privilegiado ante el enigma original, el de nuestra manera de estar vivo: manifiesta una alteridad irreductible y, al mismo tiempo, está lo bastante cerca de nosotros para que mil formas paralelas y convergentes resulten palpables, con los mamíferos, las aves, los pulpos y hasta los insectos. Ellos son los que permiten reconstruir los caminos de sensibilidad con los seres vivos en general, precisamente por su posición liminar, por su alteridad íntima con respecto a nosotros. Nos permiten sentir, por gradación, nuestra filiación con los vegetales, con las bacterias, que están más lejos en nuestra genealogía común: unos parientes tan ajenos que resulta menos evidente sentirse seres vivos igual que

ellos. Para eso, se necesitan pasadores: los animales son intercesores dotados de ese poder.

No obstante, somos herederos de una concepción del mundo que ha degradado al animal y está muy presente en la lengua, donde se cristalizan los reflejos de nuestro pensamiento. Todas esas expresiones («valer poco más que un animal», «no ser más que un animal»), todo ese desprecio ascendente, toda esa metafórica vertical de la superación de una animalidad inferior en nosotros están presentes hasta en los recovecos más cotidianos de nuestra ética, de nuestra representación de nosotros mismos. Es increíble. Y, sin embargo, se basan en un malentendido metafísico. Precisamente ese es el objeto del tercer ensayo de este libro, donde se rastrean nuestras animalidades interiores en la historia de la moral occidental, que nos exige reprimir nuestras pulsiones animales.

Estas complicadas relaciones con la animalidad encuentran, en efecto, parte de su origen en el monopolio de la antropología filosófica dualista, que va desde el judeocristianismo hasta el freudismo. Esta concepción occidental considera la animalidad como una bestialidad interior que el ser humano debe superar para «civilizarse» o, en el otro extremo, como un estado primario más puro al que regresar y mediante el cual recuperar un salvajismo más auténtico, liberado de las normas sociales. Estos dos imaginarios parecen opuestos, pero nada más lejos de la realidad: el segundo no es sino el anverso del otro, construido por reacción y oposición simétrica. Ahora bien, se sabe que las creaciones por reacción no hacen más que

perennizar la visión del mundo del enemigo que nos hace reaccionar: he aquí el dualismo jerárquico que opone a humanos y animales.

Los dualismos pretenden, siempre, cartografiar la totalidad de los posibles, cuando no son nunca más que el anverso y el reverso de una *misma* moneda, cuyo exterior queda oculto, rechazado, proscrito del pensamiento mismo.

Lo que esto exige de nosotros es bastante vertiginoso. El exterior de cada término de una relación dualista no es nunca su término opuesto, sino la exterioridad del propio dualismo. Salir de lo Civilizado no es arrojar a lo Salvaje, como tampoco salir del Progreso implica ceder al Colapso: es salir de la oposición *entre* los dos. Abrir una grieta en el mundo concebido como su reino binario y sin compartir. Entrar en un mundo que no está organizado, estructurado, vuelto completamente inteligible, a partir de estas categorías. El reto está en fulgurar como una hoja de sable entre los dos bloques de los dualismos, para desembocar *en el otro lado* del mundo que pretenden cercar, y ver qué hay allí detrás. Es un arte de lo esquivo; hay que volar como una mariposa para evitar ser presa de los dos monolitos gemelos de la Naturaleza y la Cultura, renegar de ese Caribdis que es el Ser Humano con mayúscula y mutar en la Escila que es el Animal homogeneizado, pasar del culto a la naturaleza salvaje a la conciencia de la necesaria mejora de una naturaleza que desfallece. Bailar en las cuerdas para esquivar el dualismo de la animalidad como bestialidad inferior y como pureza superior, para

abrir un espacio aún sin explorar: el de los mundos por inventar una vez que se ha pasado al otro lado. Entreverlos, darlos a conocer, inspirar con fuerza.

A mi juicio, pues, estas dos formulaciones del problema de las relaciones entre lo humano y lo animal son falsas y tóxicas: los animales no son más bestias que nosotros, como tampoco son más libres. No encarnan un salvajismo desenfrenado y feroz (eso es un mito del domesticador), como tampoco una inocencia más pura (eso es su opuesto, por reacción). No son superiores al humano en autenticidad ni inferiores en elevación: encarnan, ante todo, *otras maneras de estar vivo*.

Lo que resulta esencial es el «otro». Del otro emana toda una lógica tranquila de la diferencia contra un fondo de ascendencia común. Se trata de una revolución gramatical sutil, que hace florecer una palabrita en todas estas expresiones cotidianas: «el ser humano y los animales», «la diferencia con el animal», «lo que un animal no tiene»...

Esa palabrita es «otro».

«Las diferencias entre el ser humano y los *otros* animales», «lo que ese *otro* animal no tiene», «lo que el ser humano tiene en común con los *otros* animales».

Imaginemos todas las expresiones posibles y añadámosles «otro». Un adjetivo minúsculo, elegantísimo en su labor de reconfiguración cartográfica del mundo: él solo consigue redibujar a la vez *una lógica de la diferencia* y *una pertenencia común*. Vuelve a trazar puentes y fronteras abiertas entre los seres que se conocen en la experiencia. Nadie habrá perdido nada. No nos permite, cierto es,

avanzar en profundidad sobre las similitudes y las diferencias. Únicamente permite naturalizar una lógica justa, descartar una burda falta de taxonomía biológica, incorporar como civilización un mapa mental de repercusiones políticas remotas e interiorizar como individuos una verdad más, pequeña y tranquila (que se sumará a las de la redondez de la Tierra, el heliocentrismo, el evolucionismo, la violencia del neoliberalismo y la democracia como peor modelo político con la excepción de todos los demás).

Si se extiende el razonamiento, creo que se puede defender que existe, pues, un efecto político en la transformación de nuestras relaciones con la animalidad de lo humano. Nuestras relaciones con la animalidad van correlacionadas con nuestras relaciones con los seres vivos que hay fuera de nosotros. Cambiar unos cambia los otros. Tal vez, esta incapacidad de sentirse ser vivo, de amarse como ser vivo, sea una clave psicosocial de la modernidad occidental. Aceptar nuestra identidad de seres vivos, volver a conectar con nuestra animalidad, entendida no como un estado primario que superar ni como un salvajismo más puro, sino como una rica herencia que recoger y modular, es aceptar nuestro destino común con el resto de seres vivos. Aceptar que lo humano no encuentra su vector en la dominación espiritual de su animalidad, sino en el buen juicio de buscar mediante las fuerzas del ser vivo que hay en nosotros, es cambiar de relación fundamental con las fuerzas de los seres vivos que hay fuera de nosotros. Esto llevaría, por ejemplo, a dejar de postular

la deficiencia de la «Naturaleza», que exigiría que la mejoráramos mediante la organización racional, y, en cambio, a encontrar una *confianza en las dinámicas de los seres vivos*. Una confianza en esas dinámicas ecológicas y evolutivas con las cuales nos toca negociar *modus vivendi*, en las que debemos influir parcialmente y a las que a veces tenemos que modular para nuestras necesidades, pero en el horizonte de una convivencia atenta a las consideraciones ajustadas, aún por inventar, hacia las otras formas de vida que pueblan con nosotros la Tierra.

Se trata de hacer de las mil formas de la animalidad y de las mil relaciones con ellas, en el nivel cultural y político, un tema para adultos. La animalidad es una cuestión importante: el enigma de ser un humano es más claro, más habitable y más vivo bajo la luz de las mil formas de vida animales que constituyen enigmas ante nuestros ojos. Y el enigma político por excelencia de vivir en común en un mundo de alteridades encuentra aquí otras implicaciones y otros recursos.

La crisis ecológica como crisis de la atención política

Pero cabe constatar que la disponibilidad y la sensibilidad ante los seres vivos, esas artes de la atención en toda regla, suelen estar relegadas a problemáticas burguesas, estéticas o conservadoras, por quienes militan en favor de otros mundos posibles. Son, sin embargo, poderosamente políticas.

Y estas artes de la atención son políticas porque la esencia sutil y preinstitucional de lo político se desarrolla en el desplazamiento de los umbrales que determinan aquello que merece atención. La cuestión del feminismo ha manifestado estos desplazamientos en las últimas décadas, y la cuestión de las diferencias de tratamiento entre los géneros se ha convertido, de pronto, en un astro político que atrae mucha atención. La cuestión del trabajo alienado, o de la condición de todos aquellos que no poseen los medios de producción pero venden su fuerza de trabajo, naturalizada en el primer capitalismo, se convirtió con Marx, y a partir de él, en objeto de las atenciones colectivas más enérgicas. Los movimientos tectónicos en el arte de la atención propio de un colectivo humano se manifiestan a través de un síntoma elocuente: la distinción entre lo tolerable y lo intolerable.

Hoy, los reyes por derecho divino ya no son tolerables: el mecanismo inconsciente de lo tolerable y lo intolerable es una máquina delicada que todos llevamos incorporada y se alimenta de flujos sociales y culturales. El reto es que nuestras relaciones actuales con los seres vivos se vuelvan intolerables. Que la idea de la desaparición de las aves en los campos, de los insectos europeos y, más en general, de las formas de vida que nos rodean, causada por la inacción, la ecofragmentación y el extractivismo (esa fase obsesiva de la industria extractiva, que todo lo ve como recursos) se vuelva tan intolerable para nosotros como la monarquía por derecho divino. Y para ello se deben preparar unos encuentros que introduzcan a los seres

vivos en el espacio político de lo que merece atención: es decir, lo que nos llama a ser y estar atentos. Las filiaciones permiten acceder a una forma ampliada de uno mismo: recuerdo a un pasajero del tren que miraba con angustia un cielo lluvioso de primavera por la ventanilla. Cuando confesó el motivo de su preocupación, me quedé sin palabras, pues no era que el mal tiempo fuera a estropearle las vacaciones. Como si se tratara de alguien cercano, me dijo: «No me gustan las primaveras lluviosas, son malas para los murciélagos. Hay muchos menos insectos. Las madres no pueden alimentar a las crías». Ese yo ampliado en el que se instalan los otros seres vivos trae, desde luego, unas cuantas preocupaciones más, pero también resulta extrañamente emancipador. Solo así se transforma el sistema de los valores de base, y no porque se haya culpabilizado y aterrorizado a todo el mundo anunciando apocalipsis que afectan a seres que, en su cosmos, no existen en calidad de *seres*.

Las artes de la atención política habrán cambiado cuando vivamos la esquilma de la vida oceánica o la crisis de los polinizadores como algo igual de intolerable que la monarquía por derecho divino; o el menosprecio que lleva a cabo una parte de la agricultura industrial de insumos hacia la fauna de los suelos como algo igual de intolerable que la prohibición del aborto.

También podría defenderse que, en cierta medida, en sociedades democráticas atravesadas por grandes flujos de información, la política viene después de la cultura: en el sentido de las representaciones de la vida deseable,

de los umbrales de lo tolerable y lo intolerable. En consecuencia, para cambiar la política, se trata asimismo (además de militar, luchar, organizarse de otro modo, dar la voz de alerta, hacer palanca lo más cerca posible del poder, inventar otras formas de habitar) de transformar el ámbito de atención hacia aquello que importa. Ese es el objeto del cuarto ensayo de este libro, una investigación al aire abierto en contacto con lobos, ovejas, cielos nocturnos y praderas, que trata de esbozar los contornos de una política de las interdependencias. Es un trabajo interminable pero que merece la pena hacer, porque aún nos quedan unos cuantos milenios que vivir juntos en este planeta con tanta variedad de vida.

¿En qué dirección abrir ese ámbito de nuestra atención política colectiva? El problema de nuestra crisis ecológica sistémica, si hay que entenderlo en su dimensión más estructural, es un problema de hábitat. Lo que está en crisis es nuestra manera de habitar. Y, sobre todo, por su ceguera constitutiva ante el hecho de que habitar es siempre cohabitar, entre otras formas de vida, puesto que el hábitat de un ser vivo no es sino el vínculo con los demás seres vivos. Lo cierto es que una de las principales causas de la extinción actual de la biodiversidad es la ecofragmentación; a saber, la fragmentación invisible de los hábitats de los otros seres vivos, que los destruye sin que nos demos cuenta, porque hemos dispuesto nuestras carreteras, nuestras ciudades y nuestras industrias en los caminos sutiles y familiares que garantizan su existencia, su prosperidad duradera como poblaciones.

La importancia de la ecofragmentación en el contexto general de la extinción tiene unas implicaciones filosóficas en las que se repara muy poco: dicha fragmentación no halla su origen directo en la rapacidad productivista y extractivista (por mucho que ese sea el rostro contemporáneo y multiplicado de la destrucción de los hábitats, que nos llama a emprender contra él nuestras luchas más encarnizadas). Surge, para empezar, de nuestra ceguera ante el hecho de que los otros seres vivos *habitan*: la crisis de nuestra forma de habitar deriva de negarles a los demás la condición de habitantes. El reto, pues, consiste en *repoblar*, en el sentido filosófico de hacer visible que el sinfín de formas de vida que conforman nuestros entornos son también, y desde siempre, no un decorado para nuestras tribulaciones humanas, sino habitantes de pleno derecho del mundo. Porque son ellos quienes lo *crean* mediante su presencia. La microfauna de los suelos genera literalmente los bosques y los campos. Los bosques y la vida vegetal de los océanos fabrican la atmósfera respirable que nos cobija. Los polinizadores crean literalmente lo que denominamos, ingenuos de nosotros, la «primavera», como si fuera un regalo del universo o del sol: no, es *su* acción bulliciosa, invisible y planetaria lo que todos los años invoca en el mundo, al salir del invierno, las flores, los frutos, los dones de la tierra y su regreso inmemorial. Los polinizadores, abejas, abejorros, aves, no están colocados como si fueran muebles en el decorado natural e inmutable de las estaciones: fabrican todo lo vivo que tiene esa estación. Sin ellos, tal vez la

nieve se derretiría al aumentar la insolación hacia el mes de marzo, pero sería en un terreno baldío: no tendríamos las flores de los cerezos, ni ninguna otra, ni ningún efecto de la fecundación cruzada que sustenta el ciclo de vida de las angiospermas (todas las plantas con flores del planeta, que constituyen más del noventa por ciento de la biodiversidad vegetal terrestre). No tendríamos más que un invierno interminable. Un ser que crea la primavera «con sus manos», por decirlo así, no puede ocupar el lugar de un elemento del decorado, de un recurso. Es un habitante, que figura en el ámbito político de las fuerzas con las que va a haber que negociar las formas de nuestra vida común.

La inatención política a los seres vivos

Una parte de lo que la modernidad llama progreso se refiere a cuatro siglos de implementación de sistemas que nos permiten dejar de prestar atención: a las alteridades, a las otras formas de vida, a los ecosistemas.

Al personaje conceptual al que aludimos aquí podríamos denominarlo «moderno medio» (todos lo somos, en cierta medida, en el ámbito cultural que se precia de ser moderno). Aquí, en aras de la concisión, lo llamaremos «mome».

Observemos un fenómeno colonial típico, ya que a menudo es ahí donde mejor se revela la extrañeza del mome. Para un colono occidental, cuando llega a las junglas de

África o a los arrozales bajo el monzón de Asia, civilizar el espacio en el que se instala implica, tradicionalmente, hacer que se pueda vivir allí ignorando por completo a los cohabitantes no humanos. Implica suprimir, controlar, canalizar las fieras, los insectos, las lluvias, las crecidas. Estar en casa es poder vivir sin prestar atención. Sin embargo, para los autóctonos es lo contrario: estar en casa implica esa vigilancia vibrátil, esa atención al vínculo con las otras formas de vida, que enriquecen la existencia, incluso aunque haya que negociar con ellas y esto suele ser exigente y, a veces, complicado. La concordia es costosa en términos de inteligencia diplomática entre humanos, y también lo es con los otros seres vivos.

Gran parte de las técnicas y representaciones del mundo de los modernos sirve para esto; esa es su función: librarse de la intención. O sea, poder operar en todas partes, en todo lugar, a pesar de la ignorancia y con una despreocupación absoluta; es decir, sin conocer un lugar ni a sus habitantes. Se trata de una desconexión con respecto de aquello que, en el mundo vivo que nos rodea, exige una disponibilidad generosa, los entramados con los polinizadores, las plantas, las dinámicas ecológicas, los climas. Es una metafísica práctica, cuya función, sutil pero poderosa, es la intercambiabilidad: todo debe ser intercambiable, todos los lugares, todas las técnicas, todas las prácticas, todas las destrezas, todos los seres, las abejas domésticas, las variedades de manzana, las cepas de trigo. Se trata de estar en casa en todas partes, homogeneizando las condiciones de vida de forma que no haya necesidad de conocer

la etología de los demás ni la ecología de un lugar; es decir, las costumbres de las poblaciones vivas que lo habitan y constituyen. Para así dedicarse a lo «esencial» según el mome: las relaciones entre congéneres humanos. Relaciones de poder, de acumulación, de prestigio, de amor, de familia, contra el fondo de un decorado inanimado, conformado por los otros diez millones de especies que, dicho sea de paso, son nuestros parientes.

Es un fenómeno muy ambivalente, ya que, en ciertos aspectos, ha producido efectos cómodos y ventajosos. No se trata de predicar torpe y radicalmente lo contrario, para pasar de la modernidad triunfante a la antimodernidad contrita, sino de aprender a ver las cosas en perspectiva: existen seres a los que hay que reaprender a prestar atención. Porque, en la actualidad, la comodidad de la modernidad se invierte: a fuerza de no prestar atención al mundo vivo, a las demás especies, a los entornos, a las dinámicas ecológicas que entraman el mundo, hemos creado un cosmos mudo y absurdo por completo donde resulta muy incómodo vivir en la escala existencial, ya sea individual o colectiva. Pero, sobre todo, se provoca un calentamiento climático y una crisis de la biodiversidad que amenazan, en concreto, las condiciones de habitabilidad de la Tierra para los seres humanos.

La paradoja, pues, es que, hasta cierto punto, hay una comodidad apreciable en el arte de los modernos para liberarse de la atención exigida por el entorno y quienes lo pueblan, pero que, cuando supera un determinado umbral o adopta una determinada forma, se vuelve más que

incómoda: hace que el mundo sea inhabitable. El problema es el siguiente: ¿cuál es ese umbral y cuáles son esas formas, de manera precisa, en serio? ¿Cómo heredar con inteligencia la modernidad, ver las cosas en perspectiva en el seno de nuestros legados históricos, entre las emancipaciones que hemos de apreciar y proteger y las errancias tóxicas? He aquí una de las grandes preguntas de este siglo. Es la pregunta-brújula para navegar, manteniendo firme el rumbo, en el oleaje que hay entre estas dos posturas maniqueas: por un lado, las inspiraciones antimodernas que condenan en bloque toda la modernidad, el mal personificado, al tiempo que disfrutan de sus productos; por el otro, las actitudes hipermodernas que quieren acelerar por el mismo vector del Progreso del que ya se sabe que nos lleva hacia lo peor, defendiendo la odiosa doctrina del TINA (*There Is No Alternative*), que permite abandonar la reflexión y el cuestionamiento de lo que nuestra herencia tiene de dañino.

Salir del «a puerta cerrada»

Una especie ha transformado en decorado de materia disponible para sus tribulaciones humanas a los otros diez millones de especies que constituyen su familia extensa, su entorno donante, sus cohabitantes cotidianos. Y, más exactamente, este hecho se refiere a una pequeña parte de la población de esta especie, portadora de una cultura histórica y local: porque esta invisibilización es un

fenómeno provinciano y tardío, no es una realidad de la humanidad entera. Imaginemos un pueblo que atraca en unas tierras habitadas por un sinfín de otros pueblos emparentados y declara que éstos en realidad no existen, no del todo, que son el escenario y no actores (pues sí, no es una ficción que exija mucha imaginación, son también parte de nuestra historia). ¿Cómo hemos alcanzado esta prodigiosa ceguera con respecto a los otros pueblos del mundo vivo? Podríamos aventurar aquí, para intensificar la extrañeza de nuestra herencia, una historia relámpago de las relaciones que nuestra civilización mantiene con las demás especies y que desemboca en la condición moderna: una vez que se ha degradado ontológicamente a los seres vivos (es decir, que se les considera dotados de una existencia de segundo orden, de menor valor, de menor consistencia, que se les ha transformado, pues, en objetos), el humano se cree el único que existe de verdad en el universo.

Habrá bastado con que el judeocristianismo sacara a Dios de la «Naturaleza» (esta es la hipótesis del egiptólogo Jan Assmann) para volverla profana, y luego que la revolución científica e industrial transformara la naturaleza restante (la *physis* escolástica) en materia desprovista de inteligencias, de influencias invisibles, a disposición del extractivismo, para que el humano se vea como caballero solitario en el cosmos, rodeado de materia estúpida y cruel. El acto final implicaba acabar con la última filiación: solo frente a la materia, el ser humano quedaba, sin embargo, en contacto vertical con Dios, que la santificaba como su

Creación (teología natural). La muerte de Dios conduce entonces a esa soledad terrible y perfecta, que podríamos llamar «un “a puerta cerrada” antroponarcisista»⁸.

Esta falsa lucidez con respecto a nuestra soledad cósmica ha firmado la serena exclusión de todo lo no humano fuera del ámbito de lo ontológicamente pertinente. Así se explica toda esa filosofía y esa literatura del «a puerta cerrada» de las grandes capitales europeas y anglosajonas. La elección del sintagma no es arbitraria: se trata sin duda de un *a puerta cerrada* en el sentido que le otorga la obra de Sartre, pero la habitación cerrada es el propio mundo, el universo, que no está poblado más que por nosotros y nuestras relaciones patológicas con los congéneres humanos, motivadas por la desaparición de nuestras filiaciones plurales, afectivas y activas con los demás seres vivos, los animales, los entornos.

Omnipresente en la literatura y la filosofía del siglo xx, el tema de la soledad cósmica del hombre, engrandecida por el existencialismo, es de una violencia sorprendente. Bajo el heroísmo del absurdo de Camus⁹, bajo una valentía de la verdad, esta violencia consiste, a través de la ceguera, a través de la negativa a la hora de ver las formas de vida de los demás, en una negación de su condición de

⁸ Un personaje de la novela de Richard Powers *El clamor de los bosques* dice así: «Estás estudiando las razones por las que algunas personas se toman en serio a todos los seres vivos mientras para el resto solo importan las demás personas. Pero en realidad deberías estudiar a los que creen que solo importa la gente. [...] Y hablar entonces de patología». Richard Powers, op. cit., p. 388.

⁹ Por supuesto, se pueden esgrimir por ejemplo las *Bodas* de Camus, donde se muestran otras relaciones con el mundo vivo. Pero el argumento ha de entenderse aquí en un nivel de generalidad más alto.

cohabitantes. De este modo se postula que, en realidad, esos seres no tienen capacidades de comunicación, «sentidos autóctonos», punto de vista creativo, aptitudes para el *modus vivendi*, invitaciones políticas. Y ahí está la gran habilidad y, por lo tanto, la violencia oculta del naturalismo occidental, que aspira, de hecho, a justificar que se explote toda la naturaleza como materia prima al alcance de la mano, al servicio de nuestro proyecto de civilización: tratarla como materia regida por leyes biológicas, negándose a ver sus invitaciones geopolíticas, sus alianzas vitales y todos los puntos en los que compartimos con los seres vivos una enorme comunidad diplomática en el seno de la cual se trataría de reaprender a vivir.

El sujeto humano, solo en un universo absurdo, rodeado de materia pura al alcance de la mano como una reserva de recursos, o como santuario para reponerse espiritualmente, es una invención fantasmática de la modernidad. Desde este punto de vista, esos grandes pensadores de la emancipación que pudieron ser Sartre o Camus, y cuyas ideas están ya, con toda probabilidad, arraigadas en lo más profundo de la tradición francesa y en cierto modo europea, son aliados objetivos del extractivismo y de la crisis ecológica. Es curioso reinterpretar estos discursos de emancipación como vectores de una enorme violencia. Sin embargo, fueron ellos los que transformaron en postulado fundamental del humanismo tardío el mito de que somos los únicos sujetos libres en un mundo de objetos inertes y absurdos, abocados a dotar de sentido, por medio de nuestra conciencia, un mundo vivo que

carece de él. Que lo despojó de lo que siempre había tenido. Y que los chamanistas y animistas descritos por Viveiros de Castro y Descola conocen muy bien: unas relaciones sociales complejas de reciprocidad, de intercambio y de depredación, que no son pacíficas, irénicas, ni siguen la profecía de Isaías, sino que son políticas en un sentido aún enigmático y exigen unas formas de pacificación, de conciliación, de cohabitación mutualista y respetuosa. Ese es el objeto del epílogo de este libro.

Y es que, entre los seres vivos, hay significados por todas partes: no hay que planificarlos, sino encontrarlos con nuestros propios medios; es decir, traducirlos e interpretarlos. Se trata de practicar la diplomacia. Hacen falta intérpretes, trujamanes, mediadores, que se encarguen de volver a hablar con los seres vivos, para superar lo que podríamos llamar la «maldición de Lévi-Strauss»: la imposibilidad de comunicarse con las demás especies con las que compartimos la Tierra. «Porque, pese a los ríos de tinta derramados por la tradición judeocristiana para enmascararla, ninguna situación parece más trágica, más ofensiva para el corazón y la mente, que la de una humanidad que coexiste con otras especies vivientes en una Tierra cuyo gozo comparte y con las que no puede comunicar»¹⁰.

Pero esta imposibilidad es una ficción de los modernos; contribuye a justificar el esfuerzo de reducción de los seres vivos a mercancía para que circulen los flujos económicos

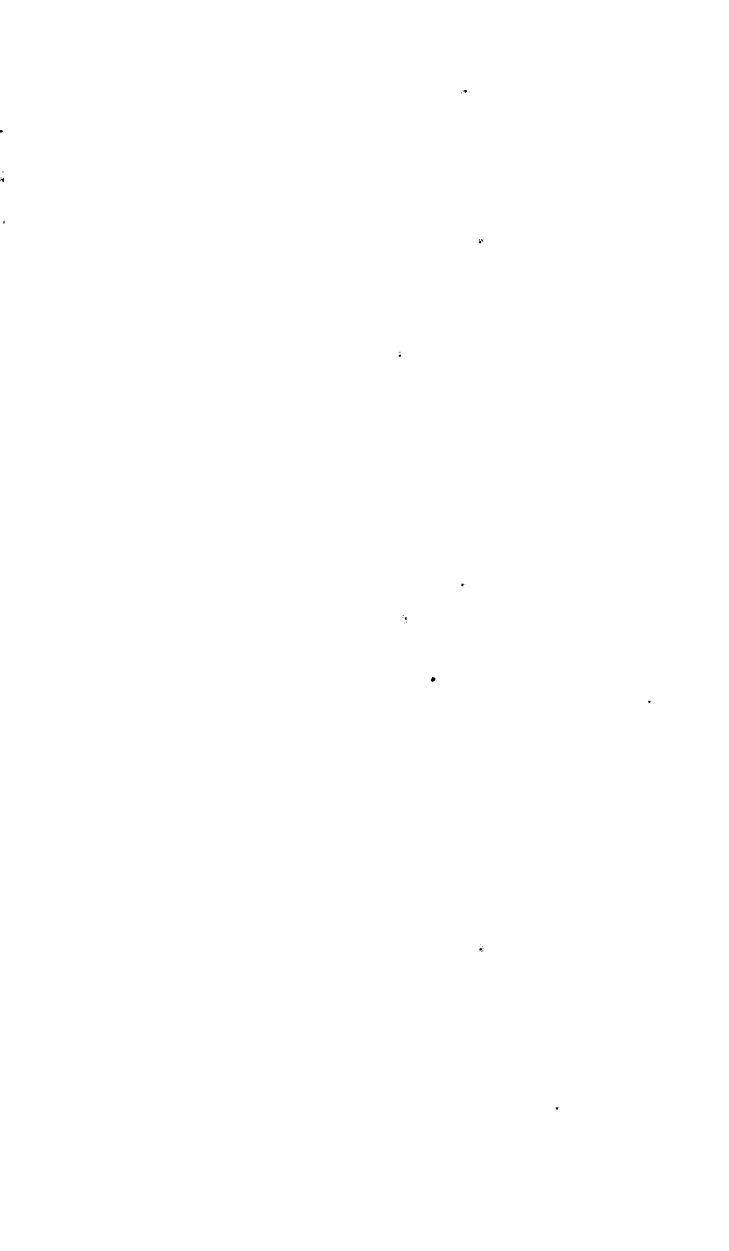
¹⁰ Claude Lévi-Strauss y Didier Éribon, *De près et de loin* (1998), París, Odile Jacob, París, 2001, p. 193. Trad. cast. de Mauro Armijo: *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 191.

mundiales. La comunicación es posible, siempre ha tenido lugar, por supuesto que está envuelta en misterio, en enigmas inagotables, también intraducibles, en definitiva, en malentendidos creadores. No tiene la fluidez de una charla de bar, pero no está menos cargada de sentido.

La manera humana de estar vivo, enigma entre los enigmas, solo adquiere sentido si está entramada con los otros miles de maneras de estar vivo que los animales, vegetales, bacterias y ecosistemas reivindican a nuestro alrededor.

El enigma, aún intacto, de ser un humano es más rico y conmovedor cuando lo compartimos con las demás formas de vida de la gran familia, cuando les prestamos atención, cuando hacemos justicia a su alteridad. Este juego de parentesco y alteridad con los otros seres vivos, las causas comunes que hacen surgir una política vital, está ligado a lo que hace que el «misterio por vivir» de ser un humano sea tan rico.

UNA TEMPORADA ENTRE LOS SERES VIVOS



EPISODIO I
EN LA NEBLINA DEL ENCUENTRO

Aquel día partimos con el sol ya muy alto, cargados como al inicio de la temporada, sin afilar aún por la nieve, sin entramarnos aún con los vientos blancos. Estamos precisamente aquí, en el sur del macizo del Vercors, porque nos han llegado noticias, hemos oído rumores: ciertos indicios parecen apuntar a que en este lugar podrían haberse asentado unos lobos que quizá incluso se hayan reproducido. ¿Tal vez ha nacido una nueva manada que ha establecido su territorio en estos caminos familiares? Gente que conoce la zona nos ha señalado este valle en el mapa como un posible lugar para los amoríos lobunos de invierno.

Perdemos un rato de luz siguiendo con nuestros pequeños esquís todoterreno, perfectos para el rastreo, la pista alambicada de un zorro y la huella de su brinco vertical en el manto de nieve para cazar un campañol. Durante el descanso, bajo el porche de una cabaña, mojamos nuestros hojaldres rellenos de salchicha, helados, en el té

ardiendo. El ascenso es ingrato en la penumbra del sotobosque. Nos desplazamos por una pista de esquí para movernos hacia el sol. La estación está cerrada por falta de nieve, como suele pasar en estos últimos años. Los postes de los remontes cuelgan como los patibulos de un pasado bárbaro o los tótems de un culto olvidado. Tenemos la sensación de estar rastreando en las «ruinas del capitalismo». Ascendemos bajo un frío sol y el chirrido regular de los esquís conforma un cántico de marcha, que va marcándonos el ritmo.

Pensábamos dormir en una cueva del valle, pero la nieve cambia de textura bajo los esquís, las pieles de foca se empapan y terminan perdiendo el agarre. Decidimos cortar directamente hacia el valle, por la abrupta pendiente. La primera parte del descenso, por el sotobosque, la realizamos en estado de gracia, nos deslizamos entre las coníferas levitando por encima del polvo, en silencio, apenas el sonido de ala sedosa de la hoja del esquí al proyectar su espuma de nieve. Pero luego la cosa se complica, nos atacamos en los matorrales, maldecimos los rosales silvestres, pasamos en modo «esquí jabalí», por pendientes desmoronadas, para abrírnos paso a la fuerza entre las zarpas de los espinos que nos tejen al bosque.

Cuando llegamos al fondo del valle, no hay rastro de la manada, la nieve es profunda; la cubierta forestal sigue siendo densa; la pendiente, escarpada: esto no se parece en nada al mapa. Perdemos varias horas buscando, en la vertiente de enfrente, la entrada de la cueva, que seguramente esté obstruida por la nieve. El sol cae a nuestras

espaldas. Ese ojo animal que es la piel de la nuca y del dorso de la mano nota cómo desciende el astro, con su perfecta lentitud. Y luego asciende la pequeña angustia de la noche, con parsimonia, en la ventisca. Nos replegamos y ponemos en marcha el plan B: una cabaña sin vigilancia, en la meseta, detrás de la Cabeza del Faisán.

Es difícil orientarse, hay que hacer un esfuerzo mental para estar simultáneamente en varios lugares del mapa, para no correr el riesgo de malinterpretar los puntos de referencia. Por fin llegamos a la cabaña, ya ocupada por la fauna habitual de montañeros. En el camino, los rastros de todo el gremio de ungulados, mustélidos, zorros, pero ni una sola pisada de lobo. Ningún indicio a lo largo de la jornada, las manos vacías a pesar de los paisajes devorados. En la lengua de un pueblo siberiano de cazadores, la palabra «suerte» se dice «silencio del bosque». Mañana haremos menos ruido.

Cocinamos en el refugio, todos compartimos, nos vemos amablemente obligados a probar todas las *fondues* saboyardas, todos los platos de salchichas al vino blanco y encebolladas, los cinco alcoholes distintos subidos hasta aquí en las mochilas. No podemos decir que no, unidos a unos desconocidos junto a la estufa, contentos al pensar en el frío que hace fuera, cercanos al sabernos tan lejos de todo, y a las diez de la noche salimos los dos a caminar por la nieve inmaculada y a beber vino blanco.

Avanzamos con torpeza siguiendo un estrecho sendero de nieve apisonada por el paso de las raquetas, en dirección norte. Una luna enorme dibuja bien los contrastes,

nubes y horizontes de postal, como si un pintor japonés estuviera estilizando con su pincel de caligrafía la línea de los árboles, detrás de nosotros, cuando volvemos la espalda. Hablamos de sociología o algo así, arrebujaos en nuestros plumíferos y nuestros gorros, dos amigos levemente tambaleantes, gris contra blanco, y alegres.

Y ahí atraviesa la noche. Un perfecto aullido de lobo, justo a nuestro lado. Nos quedamos inmóviles, como paralizados por un rayo, nos arrancamos el gorro el uno al otro, nos agarramos de los hombros. Sigue un silencio muy abierto, como el de la espera de los responsos en la misa. Así que contesto. Aúllo como he aprendido a hacer, para corresponder a la actitud, a la trama, a la articulación propia de su idioma. Imito, en el mejor de los casos, como un viajero medieval de camino a Oriente que hubiera aprendido a pronunciar de memoria una frase diplomática de saludo en la lengua del pueblo mítico de los cinocéfalos (esos hombres-bestia con cabeza de cánido que, según cuenta Marco Polo en su *Libro de las maravillas del mundo*, poblaban las grandes estepas al norte del lago Baikal). Pero sin entender ni papa.

De nuevo, un silencio, casi amoroso, la espera de una respuesta a una atención. Y canta. Un aullido magnífico, muy monótono, casi demasiado perfecto. Respondo, claro, ante todo hay que ser cortés, pero ¿cómo salir de esta farsa? De nuevo, modulando con cuidado, más alto esta vez, el lobo canta, muy cerca, justo detrás de una cresta, a treinta metros de nosotros. Y entonces un segundo lobo responde, más lejos, al sur: un aullido más profundo, más sólido,

también más bajo, y el lobo oculto y yo respondemos juntos. Un tercer lobo responde, por allá, al sureste. Pero no muy lejos; como mucho, a unos centenares de metros. La conversación se prolonga aún unos cuantos intercambios, el animal responde siempre de buena gana.

Me pongo un dedo en los labios para pedir silencio, queremos despertar la curiosidad. A menudo, los lobos van a ver quién ha aullado, aunque sepan o presientan que no es un congénere. En el silencio, agarrándonos los hombros el uno al otro, esperamos, escrutando con empeño la cresta por donde tiene que aparecer. Aúlla de nuevo, suplicante, y me muerdo los labios para no responder. La espera es sólida, la cresta late, una sola pícea la habita y nadie se perfila en ella. Me acuerdo entonces de la primera vez que vi un lobo: era un lobo negro encima de una cresta y fue su perfil contra el aire azul lo que me hizo percibirlo, ya que, en el crepúsculo, su color se confundía con el de los arbustos de salvia del valle de Lamar, en Montana. Pero aquí estamos a dos horas en coche de Lyon, en la meseta del Vercors, una montaña conocida en la que no cabe esperar encuentros mitológicos.

Volvemos corriendo a la cabaña; los otros viajeros han salido al umbral de la puerta. Lo han oído. Lanzo un aullido al viento, largo, modulado, casi melancólico. Y ahí, ante nosotros, a un centenar de metros, en la noche, responde toda una polifonía: juntos, todos los lobeznos del año, toda la camada que nació a finales de primavera. Su canto se enrosca, alborotado, ansioso, agudo, feliz, indómito, sin la economía perfecta de los adultos, con

gañidos, trinos, chillidos. Reproducción confirmada (y, al mismo tiempo, sonreímos ante la desproporción: en realidad, la dimensión científica de este tipo de vivencias no es la finalidad última; nos sirve más de lienzo para encuentros de otro tipo, de otra magnitud).

Respondo una vez más, guardamos todos un silencio de caza o de templo, y la manada vuelve a replicar. Esta vez, con los jóvenes y unos cuantos adultos, imposibles de contar. Luego aullamos todos en coro, sin respuesta. Oímos de nuevo, varias veces, el aullido lejano de un adulto que, probablemente, está buscando al grupo, pero este ya ha callado. El viento cambia y hace difícil determinar el origen de los cantos lejanos que nos llegan de cuando en cuando. Los lobos que se han reagrupado delante de nosotros ya no responden. Los humanos, por su parte, están sumidos en una exaltación silenciosa: los aullidos los han ido sacando a todos, suavemente, de sí mismos, y empujado a una fascinación antigua hecha de perplejidad y gratitud. Al lado de la estufa, los expertos de la montaña, que antes disertaban sobre la forma de los copos o los méritos de sus esquís, balbucean ahora como niños y, por una alquimia extraña que se me sigue escapando, la gente se da las gracias, como si se nos hubiera regalado algo, y luego se echa a reír al darse cuenta de que ninguno de nosotros es el responsable del obsequio. Sospecho que esta gratitud que no encuentra su origen, que busca en vano su destinatario, es una triste herencia de los monoteísmos de nuestra tradición, que han limitado la idea de regalo a aquello que entrega voluntariamente un Dios

deliberado, de manera que los auténticos regalos cotidianos, el agua que calma la sed, el sol transformado en fruto que crea nuestra carne, la belleza del vencejo y la de la luz traducida en paisajes por nuestros ojos inmemoriales, ya no sabemos a quién agradecerse los (al liberar el regalo de la idea de intención, todas las bendiciones inmanentes se vuelven posibles).

En este afecto compartido hay algo así como un respeto reverencial, curiosidad y excitación. El filósofo galés Martyn Evans define el concepto de *wonder* como «una atención alterada, intensificada de manera irresistible, hacia algo que reconocemos de inmediato como importante, algo cuya aparición activa nuestra imaginación antes que nuestro entendimiento, pero que seguramente querríamos entender más en profundidad con el tiempo»¹¹.

Cuando oímos el canto, sentimos que formamos parte plenamente de esta historia, de este destino común de los seres vivos de la Tierra. Y presentimos que esta atención intensificada ante algo que está teñido de importancia en su misterio mismo es un afecto animal. Es, de hecho, uno de los primeros afectos, concedido al primer animal enfrentado a una forma extraña y desconocida, al salir de un bosque o saltar fuera del agua que estaba bebiendo a lengüetazos. La capacidad de verse atravesado por ese afecto parece pertenecer al equipamiento necesario para

¹¹ Martyn Evans, «Wonder and the Clinical Encounter», *Theoretical Medicine and Bioethics*, febrero de 2012, vol. 33, n.º 2, p. 123.

aprender a domar lo desconocido, para idear una nueva fuente de alimento, un nuevo nido, una rutina.

Imaginemos el enigma ante el que se vio la evolución. Hace, quizá, unos seiscientos millones de años, la evolución inventó, con los cerebros, las primeras emociones, para permitirles a los animales unas respuestas más ajustadas a los interrogantes del entorno. Los arcos reflejos originales son, en efecto, muy rápidos, pero no permiten integrar varias informaciones contradictorias, a pesar de que la propia vida sea así. Una cierva está al borde de un precipicio con su cervatillo, y aparece un lobo. Si solo tuviera un reflejo de huida, una reacción automática, se arriesgaría a saltar, pero dispone de un parlamento de emociones para encontrar el término medio entre el miedo al lobo y el riesgo del vacío, el apego a su cría y el gusto por la vida; dispone, como guía, de la sal de la vida: las emociones ambiguas.

Entre estas emociones, hubo que inventar una para *considerar* la novedad, ante el doble riesgo constante de la paranoia (toda novedad es un peligro que conviene evitar) y la indiferencia (nada nuevo es interesante, porque yo ya sé vivir). Hubo que inventar la curiosidad ardiente hacia algo que aún no sé si me interesa. Ese es el afecto que hace que nos intrigue la novedad, lo extraño, y que nos permite metabolizarlo.

La evolución hace variar constantemente a los seres vivos. Todos los mamíferos actuales provienen de un ancestro que, hace más de cincuenta millones de años, era parecido a un ratón. Y, a partir de ese punto, cada linaje

de mamíferos tuvo que inventar su extraña dieta y sus excéntricas costumbres (desde el oso hormiguero hasta el ser humano, desde la ballena hasta el lobo). Cada linaje tuvo que inventárselo todo para afrontar el entorno en el que se instaló. En consecuencia, la atención intensificada hacia algo nuevo que se tiñe de importancia y nos transporta, ante lo cual hay que inventar una respuesta pertinente, es un afecto vital esparcido por la evolución. Es el afecto moldeado que permite reaccionar con las consideraciones más ajustadas hacia la novedad, para tomársela en serio, para integrarla curvando de otro modo ese espacio-tiempo que es la vida. Para otorgarle al hecho sutil e inaudito que acontece su carácter de enigma, y encontrarle siempre el lugar preciso, sin considerarlo *a priori* un peligro del que huir por reflejo ni un insignificante ruido de fondo. Este afecto lo compartimos con todos los seres vivos neófilos, curiosos ante lo nuevo (y todos los seres vivos son neófilos en algún momento de su vida, porque todos nacemos inocentes). Y es que la vida, aun parsimoniosa en significados, no es avara en cuanto a nuevas experiencias: todo ser vivo ha debido conocerlo todo y considerarlo todo. Este afecto se corresponde con una ascendencia animal del animal humano, una ancestralidad compartida.

En el caso de los seres humanos, se tiñe de una doble dimensión que desconozco si comparten los demás seres vivos: el destello de realidad que nos maravilla se vive, de forma simultánea, como improbable y como perfecto. Cruzarse un día, por primera vez, con un caballito

de mar. La emoción es antigua, no se construye intelectualmente, es independiente de los conocimientos y anterior a todos ellos. Al igual que el deseo, la ternura ante un bebé de pecho, la compasión ante un ser vulnerable. Es animal y se remonta, en nosotros, hasta la superficie del tiempo. El biólogo Edward O. Wilson se sorprende así ante ese tipo de emociones: «La verdad es que nunca hemos conquistado el mundo, porque nunca lo hemos comprendido; solo creemos que tenemos el control sobre él. Pero ni siquiera sabemos por qué respondemos de determinada forma a otros organismos y por qué los necesitamos tanto y de tantas maneras distintas»¹².

A pesar de esa actitud moderna que nos lleva a banalizar la experiencia del ser vivo erigiendo a las ciencias de la «Naturaleza» como máquinas de destruir los prodigios, ese afecto emerge intensificado cuando nos enteramos de que el arco de la calle se comunica con los lirios de los parterres, de que las abejas saben dibujar mapas bailando, de que los delfines comprenden las formas. Cuando miramos con atención el rostro de un gato, variación animal sobre el tema del rostro, una máscara cercana y extraña que manifiesta la perfección incomparable de una forma de vida. También es el afecto del cuervo fascinado que descubre por vez primera un brillo extraño. El nuestro, sumergidos esta noche en el canto de la manada. En la corriente de este afecto, vuelvo a tener veinte años y millones de años.

¹² Edward O. Wilson, *Biophilia*, Cambridge, Harvard University Press, 1984. Trad. cast. de Teresa Lanero: *Biofilia*, Madrid, Errata naturae, 2021.

EPISODIO 2
EL BÁRBARO DE UNA FIERA

Estamos bajo las estrellas, la nieve fundida nos cala los plumíferos, pero nadie parece darse cuenta. Tras el diálogo con los lobos, los montañeros me preguntan una y otra vez, empleando todos los tonos y de todas las formas posibles, irritados por lo parco de mis respuestas: «Pero ¿el lobo sabe que tú eres humano? ¿Creen que eres un lobo? ¿Que perteneces a la manada? ¿Por qué responden, si saben que eres humano? ¿Por qué aúllan, para empezar?». A las primeras preguntas me obstino en responder: «No lo sé, no soy de los suyos». Si aquí hay algo impactante, es el enigma del sentido de la interacción que supone el intercambio de aullidos. Sin duda puede decirse que ha habido un diálogo, pero ¿«diálogo» en qué sentido? ¿Juego de perspectiva, farsa, metamorfosis? Igual que en un primer contacto, el reto está en enterarse de algo sin una lengua común.

En la magnífica monografía *Le Rêve et la forêt*, dedicada a los atabascanos de América del Norte, un amerindio

nabesna le dice a Marie-Françoise Guédon, la antropóloga blanca: «En el pasado, los animales eran personas como nosotros y podíamos hablar directamente, pero las cosas cambiaron... Hoy en día nos hablan en sueños o en su idioma. Pero a veces todo vuelve a ser como antes y el lobo te habla y tú lo entiendes. [...] En cierto modo, es como si, al mismo tiempo, el hombre y el animal se reencontraran en el inicio de los tiempos, cuando la distancia entre esos dos tipos de seres era mucho menor que la que hay ahora»¹³.

La autora añade que, para los nabesna, «esto no significa que crean que los animales piensan o viven como los humanos, al contrario. Todas las cualidades mentales que se les atribuyen las ejercen los animales a su manera... El lobo se comunica con el ser humano como lobo, en toda su realidad de lobo; a su interlocutor humano le corresponde situarse mentalmente en una realidad distinta, un continuo que implica a la vez al ser humano y al lobo»¹⁴. Me da la sensación de que en estas últimas palabras hay una buena guía de investigación, elementos de método para una etología mezclada con animismo, un enfoque que sabría dejarse afectar por formas no occidentales de entablar relación con los seres vivos.

A partir de ahí, se pueden elaborar ciertas conjeturas, lo bastante prudentes y razonables para avanzar, aunque sea un poco, en esta cuestión del sentido de nuestra interacción.

¹³ Marie-Françoise Guédon, *Le Rêve et la forêt. Histoires de chamanes nabesna*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2005, p. 131.

¹⁴ *Ibid.*, p. 132.

Cuando aúllo lo mejor que puedo para ese lobo que hay tras la cresta, intentando emular su arte, sé que ignoro lo que está pensando él, es verdad. ¿Y él? ¿Sabe que yo soy un humano? En un momento dado, lo sabe, porque se calla, pero ¿lo ha oído o lo ha visto al acercarse a mí? (Al día siguiente, leeremos en sus huellas que vino a espiar-nos rodeando la cresta). Me escucha y luego me responde. Hay un matiz de perplejidad en sus respuestas. Termina por callarse. Aullando con lobos en Ontario, o en el departamento de Var, ya he vivido la experiencia de que me respondan varias veces y luego se callen, mientras que los intercambios que realizan entre ellos son muchísimo más largos. ¿Solo al principio de la interacción creen que soy un lobo y ya al final se dan cuenta de la farsa y se callan?

Para ese lobo de Vercors que intentó prolongar el intercambio, podría parecer que pensó, por lo menos justo al comienzo, que yo «hablaba en lobo», que el diálogo tenía sentido, puesto que lo prolongó. Quizá lo hizo por perplejidad, para hacerme hablar, para determinar si ese diálogo tenía sentido o no. Esa pista lleva a unas cuantas deducciones curiosas, porque vuelve a conectar con una figura fundamental y relativa al problema de la traducción entre extranjeros, que he denominado el «bárbaro».

El bárbaro, en su sentido etimológico, es aquel que, al hablar, suena como «barbabar» a oídos del griego; aquel que emite borborigmos ininteligibles: aquel que no sabe hablar la verdadera lengua. Pero, más concretamente, el bárbaro no es un personaje, es el nombre de un momento propio del encuentro: el momento en el que aún no

sabemos si quien tenemos enfrente habla como nosotros o si solo sabe producir ruidos. Para los griegos, las bestias salvajes no hablan, pero resulta que el bárbaro no es una bestia salvaje, sino que ocupa la zona liminar entre la bestia y el ser humano, esa zona de indistinción: vocaliza, parece incluso dirigirnos frases, pero estas son ininteligibles, y *todavía no sabemos* si es capaz de hablar. Y esa incertidumbre es lo que crea al bárbaro. Cuando dediquemos tiempo a entenderlo mejor, a aprender su lengua (antes, ruido), cuando veamos que discurre en ella con habilidad o que crea poesía, lo llamaremos de otro modo: extranjero, persa o escita, pero ya no bárbaro. «Bárbaro» es, pues, el nombre provisional para alguien en ese momento suspendido en el que no estamos seguros de que hable como nosotros: nos examinamos y lo examinamos a él.

No obstante, me da la impresión de que una interpretación prudente de la situación reconocería, al menos, que este lobo que me responde me toma literalmente por un bárbaro; es decir, uno de esos seres de los que aún *ignora* si son capaces de hablar o no (de hablar en su idioma, se entiende). Él es quien se pregunta si yo soy un bárbaro. Él aúlla, yo respondo, parece que hablo, pero él está perplejo, quizá no sean más que borborismos: responde para asegurarse, dialoga unos instantes para saber si yo sé dialogar, si todo esto tiene sentido o si no es más que un desgraciado malentendido.

Como soy un bárbaro helenizado, me aplico, imito lo mejor que sé, sin comprender nada, su idioma, tengo realmente buen acento. Qué poderosa es la experiencia de ser

un bárbaro a oídos de un animal salvaje. Soy el bárbaro de una fiera.

Porque el animal duda.

Intenta comunicarse de verdad, repite. Durante unos segundos, para sus oídos tengo cara de lobo. Es un diálogo licántropo. Por unos instantes, ser un ente de la metamorfosis, un ente que no ha sido separado, lobo y humano, de aquellos que poblaban la época del mito en los orígenes de nuestra época, antes de la fractura. Cuando la comunicación era fluida.

Y luego se destapó la farsa, vuelta a la maldición de Babel, ya no soy más que un bárbaro que querría hablarlos.

Esto no es decir que los lobos estén dotados de habla «como nosotros»: ignoro lo que significa eso. Pero, aun así, en este diálogo existen implicaciones filosóficas. La filóloga Barbara Cassin escribe, con respecto a la traducción: «Hacen falta por lo menos dos lenguas para hablar una y saber que lo que se habla es una lengua, porque hacen falta dos lenguas para traducir»¹⁵. Y, sin duda, es un razonamiento que podemos aplicar a lo que ha ocurrido aquí: hacen falta al menos dos lenguajes para tener uno y saber que, en efecto, se tiene un lenguaje, porque a través del otro surge el nuestro, sus peculiaridades y sus aspectos comunes. Si existe la posibilidad de ser un bárbaro para un lobo, es que existe un intento de traducción y, por lo tanto, existe, de un modo u otro, algo así como

¹⁵ Barbara Cassin, *Éloge de la traduction*, París, Fayard, 2016, p. 10. Trad. cast. de Irene Agoff: *Elogio de la traducción*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2019.

dos lenguajes. En palabras más sencillas: si existe incomprensión y un esfuerzo por su parte para resolver esa situación, si en algún lugar existe un bárbaro, sin duda es porque aquí hay lenguaje.

Por una vez, es él quien habla y el humano quien chapurrea: y, como un soberano hospitalario que acogiera a un extranjero, hace el esfuerzo de formular su pregunta varias veces, para saber si yo también soy *alguien*, un ser con quien puede haber comunicación.

EPISODIO 3
MILLONES DE AÑOS
ENCERRADOS EN UN CANTO

Pero ¿cuál era el sentido de su canto, de su primer aullido?

Este comportamiento se conoce como «aullido de reagrupamiento». Se produce cuando, tras pasar el día haciendo vida por su cuenta, al caer la noche o un poco después, los lobos de una manada intentan reencontrarse para dedicarse a su vida colectiva. He observado varias veces este ritual con cámara térmica en la meseta de Canjuers, en verano: todas las noches, hacia las 22.15 (la *golden hour*), se empiezan a oír unos cuantos aullidos dispersos por el paisaje. Se ve surgir entonces, desde distintas crestas, a individuos solos, a veces en pareja. Guiados por los aullidos, se reúnen, convergen como los afluentes de un río y se congregan allí donde se han juntado las crías del año. Y entonces comienzan los festejos. Y con ellos surge otro tipo de aullido: esta vez es colectivo, y los lobos que lo emiten están juntos, unos al lado de los otros. Es lo que se conoce como «coro de aullidos». A menudo, constituye

una ceremonia con la que se prepara una acción colectiva, como salir de caza: porque, a continuación, uno de los líderes parte en una dirección y la manada lo sigue. La tonalidad cambia. Pasan a la acción, van coordinados, en silencio, decididos.

Y la mente, imantada, vuelve una y otra vez a esta pregunta, que nos obsesiona cuando estamos frente a una característica organizada en un ser vivo: *¿de qué sirve?* ¿Por qué este linaje inventó esta manera original de comunicarse? La forma que adopta esta pregunta desde Darwin es la siguiente: ¿cuál es la función para la que se seleccionó el aullido en la evolución? Hay quien dice que fue para crear un vínculo social. Encontrarse en la neblina. Asustar a posibles adversarios. Pero ¿de verdad esa es la pregunta adecuada? Si tenemos un pulgar oponible, un corazón que late, unos ojos que ven colores o un coro de aullidos, ¿se debe esto a una función precisa, definida, única? ¿Toda herencia viva tiene un destino impuesto en forma de función seleccionada?

Para entender las implicaciones filosóficas de este asunto, hay que distinguir entre la función y el uso de un rasgo biológico¹⁶. En biología de la evolución, se denomina «función» de un órgano, entre todos sus efectos, aquella sobre la que ha actuado la selección natural y que parece

¹⁶ Por «rasgo biológico» entiendo en sentido amplio un órgano, un esquema de comportamiento o una característica organizada y heredada, sea cual sea. Acepto aquí como premisa la tesis fundacional de la etología clásica, según la cual los esquemas de comportamiento (como la secuencia de actos que compone un aullido, por ejemplo) son, en cierta medida, hereditarios y están sometidos a la evolución, igual que los órganos.

explicar las propiedades de dicho órgano (su forma, su funcionamiento). Es la *selected effect theory* de Karen Neander: la función de un órgano se corresponde con aquel de sus efectos que se ha sometido a la selección natural¹⁷. Por ejemplo, la función del corazón sería el hemodinamismo, es decir, la circulación de la sangre oxigenada por todos los órganos, y no el hecho de producir un sonido rítmico (efecto colateral no seleccionado, aunque pueda ser útil para acunar a los bebés).

Pero este razonamiento oculta la complejidad de la historia y la libertad subversiva de los seres vivos. Para empezar, porque surge la siguiente pregunta: la función de un órgano se corresponde con su efecto seleccionado, de acuerdo, pero ¿seleccionado *cuándo*? Es posible que esta característica tenga millones de años, ha podido conocer distintas fases de selección sucesivas, heterogéneas, incluso contradictorias: ¿cuál es la adecuada o la verdadera? Los dinosaurios corredores tenían plumas varios millones de años *antes* de que pudieran volar. Les servían para regular la temperatura y para el cortejo. ¿Diremos entonces que la función de las plumas es el vuelo? A menudo, en efecto, nos conformamos con señalar qué uso dominante se cumple *hoy* ante nuestros ojos por medio del órgano, y lo proyectamos al pasado como su *verdad*.

Y es que sobre la biología del comportamiento sobrevuela aún el espectro del adaptacionismo: la idea de que

¹⁷ Karen Neander, «Functions as Selected Effects: The Conceptual Analyst's Defense», *Philosophy of Science*, vol. 58, n.º 2, junio de 1991, pp. 168-184.

todo órgano existe precisamente para *una* función implantada por la selección natural, que es aquella que el órgano cumple de forma evidente en la actualidad. Pero un ser vivo no es inteligible como el invento técnico de un ingeniero, en el que cada uno de los mecanismos está ahí porque tiene una función única, exacta y ahistórica. De hecho, ante el entramado inmemorial que es un cuerpo moldeado por la evolución, la pregunta «¿esto para qué sirve?» reducida a la búsqueda de la Función no es precisamente la más adecuada.

Para empezar, porque todo ser vivo hereda unas características cuya forma y funcionamiento se explican, en efecto, mediante la selección natural, pero esta última actuó en el pasado sobre una *multitud* de funciones sucesivas; después, porque otras posibles riquezas bullen en esta herencia. El individuo dispone, por lo tanto, de un cierto margen de libertad para reinventar sus usos. Dado que conoció varias funciones en el pasado, el aullido del lobo es rico en armónicos complejos, en propiedades múltiples, que hacen que esté disponible para inventar otros usos, como comprobar la barbarie de un interlocutor humano, por ejemplo.

Lo que yo llamo «usos» son formas *hic et nunc* que, en la vida individual, permiten desviar y utilizar características atávicas aprovechando propiedades que se han heredado, pero *con fines distintos* de aquellos para los que fueron seleccionadas.

En consecuencia, un rasgo biológico no tiene por «verdad» una función única y determinada por su optimidad:

la variedad histórica y zigzagueante de las funciones que ha conocido en los últimos millones de años, la variedad de usos posibles en la actualidad y la variedad de las invenciones que facilita para mañana son lo que compone la verdad de un órgano o de un comportamiento. Y no un único «¿esto para qué sirve?»¹⁸.

Aunque la evolución nos haya forjado un aullido cuyo fin es el de encontrarse en la niebla o asustar a los enemigos (funciones entendidas como «efectos seleccionados»), no tiene nada que decir sobre el uso cotidiano que vayamos a darle. Y un grito de guerra es un objeto estupendo que subvertir, para expresar en voz alta la alegría de esas noches de primavera que cantan en nuestro interior, para dar una serenata o para combatir el aburrimiento. Lo bonito del asunto es que, entre estos usos subvertidos, la selección puede retomar algunos para *convertirlos* en funciones a escala evolutiva y transformar así las propiedades materiales, heredables, del comportamiento. Imaginemos que un lobo subvierte el aullido marcial heredado de sus padres para cantar una serenata, y que las hembras, por una de esas casualidades de la vida, empiezan a ver ahí un criterio interesante para elegir a su amante, el padre de sus crías. La capacidad de cantar como un virtuoso pasará

¹⁸ Vinciane Despret identifica lúcidamente este fenómeno, al demostrar la existencia de numerosos tipos de «territorios» entre las aves, que van más allá de las distintas concepciones del territorio por parte de los etólogos: en realidad, son algo así como distintos usos de los comportamientos territoriales para designar distintas relaciones con el espacio y el entorno compartido. Con ello, Despret saca a la luz un continente de usos que escapan al economismo de la ecología conductual, al tiempo que recopila, como material de base, las tramas conductuales sedimentadas por la evolución. Véase *Habiter en oiseau*, Arlés, Actes Sud, 2019.

al tamiz de la selección sexual y la especie del lobo evolucionará hacia un canto cuyas propiedades irán cada vez más ajustadas al arte de encandilar el oído de una loba.

Por lo tanto, no hay una única función aislable en el aullido del lobo: el aullido acumula en sus propiedades la historia de las distintas funciones que ha conocido (entendidas como sus efectos bajo la presión de la selección natural) y todos los días está disponible para ser subvertido hacia una multitud de usos todavía desconocidos.

Esta es la elegante manera que ha tenido la evolución de tejer, para cada cual, un pasado de herencias estructuradas que parecen determinarnos (nuestro cuerpo y, en él, nuestras matrices conductuales), pero, a diferencia de las Parcas, no ha erigido en destino la trama de esas herencias. La libertad del ser vivo consiste en que en él susurran mil funciones que han pasado a cada uno de los órganos, y que, por lo tanto, está disponible para la invención de usos nuevos.

El matiz conceptual que propongo aquí entre función y uso tiene por objeto abrir paso a una filosofía de los seres vivos que asume las herencias biológicas sin transformarlas en determinismo: por el contrario, estas conforman la condición de la inventiva, de la novedad y de la libertad. Es el caso de la garceta azabache (*Egretta ardesiaca*), que ha subvertido en nuestro tiempo el uso de sus largas plumas: se ha asentado en un nuevo entorno en el que las aguas son lodosas, en general debido a las actividades humanas. Arqueando las alas cuando está al acecho, conforma un parasol perfecto bajo el cual se dedica

a observar, y crea una sombra deslizarse por la superficie del agua, lo que atrae a los peces que buscan un nenúfar bajo el que ocultarse de las aves. Las funciones heredadas (la pluma se seleccionó para la termorregulación, el cortejo y el vuelo) nos informan, por supuesto, de las propiedades del bagaje corporal y conductual del que dispone cada individuo (las plumas son tornasoladas, transpiran, soportan peso), pero, como suele ocurrir en la vida, cada cual hace lo que quiere con lo que la evolución ha hecho de él, cada cual subvierte, desvía e inventa a partir de la riqueza de sus herencias.

La hojaldrada multiplicidad de las funciones del aullido del lobo lo vuelve, pues, misterioso a primera vista, y ello contribuye a la fascinación que se experimenta al oírlo. Esto es lo que permite a la imaginación, y después a la razón, iniciar un proceso de inferencias rico y paradójico¹⁹.

El aullido parece estar ajustado a la perfección para hacer cosas maravillosas, pero sin que podamos leerlas todas ni jerarquizarlas. El mensaje del aullido no se agota en una traducción utilitaria («¡venid!») ni en un razonamiento

¹⁹ Como la obra de arte según Kant, el aullido del lobo parece manifestar, cuando lo oímos, una «finalidad sin fin». De acuerdo con esta lectura, la finalidad sin fin kantiana no es una realidad, sino una experiencia: es el nombre de la experiencia que obtenemos de la obra de arte, a diferencia de la relación con el objeto técnico. Ante un velero, por ejemplo, percibimos que está moldeado a la perfección y sabemos para qué fin; por lo tanto, entendemos por qué cada elemento, desde el mástil hasta el timón, desde las cornamusas hasta la roa, ha adoptado esa forma y no otra. Pero ante un aullido vivimos la experiencia de la finalidad *sin fin*: percibimos que, en cierto sentido, se ha moldeado de manera inigualable durante millones de años, pero es imposible saber para *qué* (pues las funciones y usos se acumulan y desvían desde tiempos inmemoriales, y toda esa historia está *dentro* de la forma del canto).

funcionalista y cerrado («el aullido del lobo sirve para encontrarse en mitad de la noche»). Esta última opción es el arma que los evolucionistas obtusos utilizan para ocultar el zumbido infinito de la historia, agazapado en todos los órganos y en todos los comportamientos.

Imaginemos que, en otro planeta, nos encontramos con un ente tan elegante y complejo como un velero, que se desplaza de manera autónoma. Cada uno de sus elementos está perfectamente diseñado y moldeado. Cada una de sus partes parece ser heredera de una historia de mil usos distintos y, sin embargo, parece desesperadamente funcional, aunque para unos fines que, en realidad, se nos escapan y son abiertos: a eso es a lo que se asemeja todo ser vivo (vencejo, orquídea, cigarra) si no apisonamos su historia.

Cuando le salieron las primeras plumas a un torpe dinosaurio, que vivía sin desprenderse del suelo, ¿quién habría podido prever que abriría con ellas, millones de años después, una nueva dimensión del ser: habitar el cielo, la vida en tres dimensiones, el arte de bailar muy alto entre las ataduras de la gravedad?

Al observarlas desde este punto de vista, las características de los seres vivos (órganos y comportamientos) son intraducibles. Esto no quiere decir que sea imposible traducirlas, sino, por el contrario, que nunca se puede dejar de traducirlas, de retraducirlas de otro modo, para hacer justicia a su alteridad íntima, a su historicidad compactada, a su inventiva en cuanto a usos, que las convierte en nudos y en enigmas.

En lugar de buscar una utilidad última en el aullido del lobo, en lugar de jerarquizar sus funciones, preguntémosnos otra cosa, su «porqué»: analicemos los usos que les dan los lobos a los aullidos y los efectos que producen con ellos. De esta manera, podremos dibujar un paisaje plural de usos, que, como paisaje, es el fruto de una historia rica y antigua.

En lo que respecta al «coro de aullidos», por ejemplo, se ha observado que las manadas que responden a otra manada se quedan donde están, e incluso envían a un emisario para que investigue quién aulla, mientras que las manadas que no responden cuando oyen aullar cerca de ellas se marchan en silencio (es lo que se conoce como *spacing*). Se trata de un fenómeno que hay que apreciar sin concluir que es la función, incluso aunque se presenta que en él existe un uso de señalización mutua que podríamos llamar geopolítico.

También se ha observado que las manadas responden con más frecuencia si están junto a un cadáver o si hay crías entre sus filas: esto parece indicar que aullar en coro es una manera de mantener una posición.

Durante la época de reproducción, cuando las hormonas de agresividad están en su pico más alto, las manadas responden con más frecuencia; esto recuerda, pues, a un comportamiento de territorialidad explícita, afirmada, que parece decir: «Estamos aquí, venid a buscarnos». Pero, a la inversa, los estudiosos de los lobos han observado muchas veces manadas que evitan un encuentro físico después de haber dialogado mediante aullidos: el aullido

sería, por lo tanto, un método para reducir los riesgos de confrontación física entre manadas, una técnica geopolítica de evitación de conflictos más que un método de marcado territorial, pues el aullido parece relativamente independiente de las fronteras geográficas.

Además, se sabe que los lobos aúllan con más frecuencia en la niebla, para encontrarse por el oído.

La sucesión de observaciones permite dibujar el paisaje de usos de una potencia animal, el aullido, sin concluir, a pesar de ello, en qué punto concreto la habría establecido la evolución para desempeñar un papel único: la historia es demasiado antigua para que le gusten los papeles únicos, y la elaboración inmemorial que crea los cuerpos vivos está cargada de desvíos infinitos de los usos.

Para aclarar ciertas singularidades del coro de aullidos, podemos movernos a un grado más alto de generalidad. De acuerdo con las hipótesis de la ecología conductual, los distintos tipos de comunicación de los seres vivos evolucionan de manera divergente según la situación. En el caso de los intercambios que se producen entre aliados y parientes, la comunicación evolucionará hacia la claridad y la veracidad del mensaje. Pero en el caso de los intercambios entre individuos o grupos en posible conflicto, la forma de las comunicaciones evolucionará de otro modo: hacia señales que benefician más a quien las envía que a quien las recibe. Por lo tanto, los mensajes ambiguos, con capacidad de engaño, se verán favorecidos por la evolución cuando estén destinados a seres beligerantes.

A diferencia de las vocalizaciones del lobo *entre* miembros de la manada (chillidos, ladridos, gañidos...), que son sutiles y ricas en información, el aullido se hace a ciegas, sin saber quién está oyendo; es como una botella lanzada al mar, así que ostenta la prudencia, desde un punto de vista evolutivo, de no revelar con él demasiada información. Los individuos jóvenes, cuando están solos, sin adultos, suelen emitir unos primeros aullidos de escasa intensidad, hasta que un miembro de la manada cuya voz reconocen les responde, y entonces aúllan más fuerte: es el *poker howl*, que permite no arriesgarse a que lo oigan unos extraños que podrían llevar malas intenciones.

Cuando las manadas se confrontan en el campo visual, suele haber un episodio de ataque y persecución; al parecer porque la información sobre el tamaño y las capacidades belicosas de la manada rival se ofrece a través de la vista. Es mucho más raro cuando se encuentran valiéndose de los aullidos. Esto puede deberse a que los lobos limitan la riqueza de información presente en el aullido. Cuando aúllan juntos, los lobos se armonizan, en lugar de cantar en coro la misma nota, lo que produce la ilusión de que son más lobos de los que en realidad hay. A pesar de todos los protocolos instaurados, es casi imposible contar lobos de oído: la multitud de armonías y las modulaciones llevan a menudo al oyente a *sobreestimar* el número de lobos. La relativa rareza de las confrontaciones *después* de un intercambio de aullidos entre manadas sugiere que la incertidumbre con respecto al otro grupo hace que cada una de ellas sea más prudente. Es lo que se denomina *the Beau*

Geste hypothesis: la polifonía de cada canto sería una manera de hacer creer a la otra manada que hay un número mucho mayor de lobos, en referencia a la anécdota de la novela *Beau Geste*, de Percival Christopher Wren, en la que dos militares que se han quedado solos en un fuerte sujetan espantapájaros en las almenas para que los asaltantes crean que son muchísimos más²⁰.

A la luz de este análisis, cabe plantearse la conjetura de que el carácter misterioso, insaciable, sobrenatural del coro de aullidos podría ser el efecto colateral, para nuestro oído humano, de un fenómeno geopolítico de contrainteligencia lobuna (en el sentido de *intelligence service*). El misterio es etológico, lo mantienen los propios lobos. El coro de aullidos es un canto opaco, misterioso, espectral, para no facilitar a una manada desconocida demasiada información que pueda aprovechar sobre la composición y el tamaño de la manada. Para parecer más numerosa, más poderosa, más inaprensible. Para rodearse de un halo de incertidumbre. Para agrandar su sombra.

Todas estas observaciones empíricas están reunidas en una especie de biblia que tengo abierta en mi escritorio: la síntesis de todos los saberes actuales sobre el lobo, dirigida por unos investigadores que dedicaron a ella toda su vida, L. David Mech y Luigi Boitani, titulada *Wolves: Behavior, Ecology, Conservation*. Es un grimorio escrito en letra pequeña, rebosante de saberes microscópicos y humildes. En

²⁰ John R. Krebs, «The Significance of Song Repertoires: the *Beau Geste* hypothesis», *Animal Behaviour*, vol. 25, 2.ª parte, mayo de 1977, pp. 475-478.

él encontramos matices de este orden: los lobos macho levantan la voz una octava y pasan a un tono bajo profundo con énfasis en la *o*, mientras que las hembras producen un barítono nasal modulado con énfasis en la *u*. La obra nos cuenta que el aullido se compone de una frecuencia fundamental que puede situarse entre ciento cincuenta y setecientos ochenta hercios y abarca hasta doce armónicos.

Cuando levanto este libro y su masa de datos infinitesimales, por lo general inutilizables, pesa entre mis dedos como la prueba conmovedora de nuestra obsesión empática hacia las demás formas de vida, de nuestra calidad diplomática: miles de páginas, vidas enteras consagradas a entender un poco mejor otras maneras de estar vivo. Los tratados de historia natural y ciertos libros de biología se vuelven algo más que sumas científicas. Están cargados de un alcance político inadvertido. Grimorios diplomáticos, que compilan con torpeza (y en un tono falsamente naturalista que confunde a los propios autores y les sirve de pretexto para sus sospechosas intenciones) las maneras de entender cómo viven y se entranan con nosotros los cohabitantes de la Tierra. Y, de ahí, las consideraciones ajustadas que han de establecerse con ellos.

También están cargados de una tonalidad afectiva nueva: una desesperación por comprender a estos familiares *ajenos*, por acceder a ellos, que recuerda a la obsesión con la que un amante invisible observa al ser amado, hermoso por estar absorto en una tarea, ocupado en vivir, inaccesible: en una palabra, es el amor interespecies no compartido.

EPISODIO 4
TODO EL LENGUAJE INSEPARADO

¿Qué parentesco y qué alteridad hay entre el aullido del lobo y el lenguaje humano? El lobo es para nosotros un *alien kin*²¹. Todos los seres vivos, de hecho, son para nosotros familiares ajenos: «familiares» en el sentido de que pertenecen a la familia extensa; y «ajenos» porque son de otra clase o condición, por lo que su alteridad resulta, en ciertos aspectos, irreductible, como si fueran civilizaciones de otro planeta. Cuando accedemos al territorio del animal, surge a veces la intuición de que podemos captar la extrañeza de esa otra manera de estar vivo, distinta de la nuestra, la de un lobo, por ejemplo, sin reducir, no obstante, dicha extrañeza. Es lo que yo denomino, conceptualmente, el motivo del «parentesco ajeno» o *alien kin*. Es una manera de intentar expresar esta impresión: los otros animales son de la familia pero, a la vez, son marcianos. Sé

²¹ El término *kin*, en inglés, designa a todo tipo de allegados, sean parientes o no.

que estoy movilizandoo aquí el imaginario de la alteridad más radical, pero el reto está en hacer justicia a su manera diferente de existir. Sin olvidar que, al mismo tiempo, son «familiares»: con este término me refiero a nuestra «ascendencia común» (es la tesis indiscutible de Darwin en *El origen de las especies*) y ese sentimiento de evidencia que nos ofrecen los otros animales. Delante de otro ser vivo, hemos de recordar que ese pariente es un ser ajeno. Es una paradoja cotidiana con la que se puede vivir, más que un problema que se deba resolver.

Convendría llegar a *sentir* qué es eso de un familiar ajeno o, en cualquier caso, tratar de encontrar maneras de hablar con él. «Dialogar» con un lobo, pues. Para ello hay que resistir la tentación de dejar que la analogía de un «diálogo» contamine lo que pretende aclarar: como ocurre siempre con los familiares ajenos, las analogías humanas sirven en tanto que técnicas heurísticas, herramientas para descubrir, pero no deben trasladarse en bloque *todas* las reglas de deducción de la palabra de origen hacia el fenómeno que se está intentando esclarecer, como en una metáfora. El hecho de que exista algo así como un «diálogo» con el lobo no implica, por ejemplo, que se comparta información elaborada, en un uso del lenguaje típico de los diálogos humanos.

Hemos de reconocer, en efecto, una cierta pobreza «informativa» del aullido: es decir, no transmite información compleja, por el simple hecho de que no hay frase, en el sentido de que no hay predicación. La predicación es el fenómeno lingüístico y lógico que empieza con las frases

y permite atribuir una propiedad a un sujeto: «el cielo es azul», «eres un mentiroso». Con la predicación, aparecen la verdad y la falsedad, la posibilidad del error y de la mentira, porque, precisamente, es entonces cuando surge la posibilidad de afirmar algo sobre algo. Cuando el lenguaje consiste en proferir solo una palabra («¡azul!») y no una frase, no hay mentira ni error posibles, como tampoco verdad, pues no se afirma nada sobre nada.

Existe, sin embargo, algo parecido a una afirmación en el grito del lobo, una dimensión constatativa, pero está más presente en la situación de enunciación que en la predicación en sentido estricto. Tiene carácter indiciario: si hay un grito y lo oyes, es porque estoy aquí, y de ahí la deducción que se produce en quienes me oyen en tanto el grito significa «estoy aquí».

Se trata de un habla anterior a la predicación: todas esas «frases» lobunas, que no son tales, están más allá de lo verdadero y lo falso, o más abajo, como el «te-amo» según Barthes, que, de acuerdo con su análisis, no es «sino una sola palabra», con guiones: es «siempre cierto», es una «acción». «No hay otro referente que su proferimiento»²²: una formulación perfecta para calificar el aullido del lobo.

Además de esta dimensión constatativa, en el aullido del lobo hay una verdadera dimensión incitativa (apela poderosamente a ciertos comportamientos entre quienes lo oyen), pero también una dimensión performativa. Lo

²² Roland Barthes, citado por Barbara Cassin en *Quand dire, c'est vraiment faire*, Paris, Fayard, 2018, p. 15.

performativo, teorizado, entre otros, por el filósofo John Austin, es una función rara del lenguaje humano, propia de una determinada categoría de verbos: los que describen una acción y, al mismo tiempo, la llevan a cabo. «Os declaro marido y mujer». «Te aconsejo que huyas». «Te ordeno que vengas». Pero la dimensión performativa del aullido del lobo no es la misma que la del lenguaje humano, no exactamente, porque aquí estamos en un mundo de ajenos, y, sin embargo, lo es, porque estos ajenos están emparentados con nosotros. En su aullido performativo, el lobo dice: «Somos manada» y «seamos manada», y la manada es. Hace y rehace la manada mediante el aullido que conecta a cada individuo, solo y lejos, con el interior de todos los demás. El aullido revela a los demás lobos, a diez kilómetros a la redonda, mi persona, mi estado emocional, mi deseo, mi cansancio, mi miedo, igual que la voz de un amigo por teléfono, tras años de silencio, lo trae a la habitación, en su totalidad, con su forma inimitable de estar vivo.

El aullido de reagrupamiento aúna, así, varias funciones de la palabra humana: informativa, incitativa, performativa. En ese aullido está todo el lenguaje, sin el lenguaje. Es a la vez un hablar-de (estoy aquí), un hablar-en (buscadme) y un hablar-hacer. Expresa, en un único canto inseparable: «Yo estoy aquí, ¿dónde estáis vosotros? Seamos manada», pero también crea manada al decirlo. En ese mismo sonido dice también: «Os estoy buscando, buscadme», puesto que la soledad es un vacío que hay que llenar llamando a otros.

Y, probablemente, el lobo también se está llamando a sí mismo, se recuerda la existencia en el silencio de la noche. Como un viajero que caminara solo en un paisaje nocturno, sin distinguir ya ni sus propias manos, hasta el punto de dudar de su propia existencia, se pone a hablar en voz alta para sí mismo. A llamarse por su nombre. Su voz lo eleva hasta la existencia, como si se extrajera de la nada cogiéndose de los pelos, con la fuerza de la palabra.

La gran originalidad del canto del lobo, en la que cobra sentido esa familiaridad ajena, se despliega gracias al hecho de que carece de un destinatario concreto, se emite a ciegas, se emite para todos: se emite sin saber quién va a oírlo. ¿En qué se convierte la palabra cuando no está segura de su destino? Imaginemos que estamos aullando en la noche sin saber quién nos oye. Imaginemos lo que diríamos si no pudiéramos saber quién va a oír nuestra voz, nuestro mensaje, nuestra presencia, en un radio de, quizá, quince kilómetros: ¿amigo, enemigo, presa, rival...? Esto conlleva toda una serie de propiedades para el canto, como ya hemos visto. Y, sobre todo, lleva a que, si queremos hacer justicia al sentido del aullido, a su contenido, en un marco perspectivista (que tiene en cuenta todos los puntos de vista), hay que entender todo lo que les dice a *todos* aquellos que pueden oírlo al mismo tiempo. En un solo canto se aloja un discurso para todos aquellos que están entrelazados en una relación con quien aulla (de depredación, de conflicto, de amor, de desconfianza, de comensalismo, de juego, de fraternidad, de geopolítica...). Se trata de incluir en el aullido su sentido para el cuervo que se

alegra de la posibilidad de que haya un despojo fresco que compartir; el sentido para los perros, esos descendientes, enemigos y amantes; el sentido para el zorro comensal, que querrá sumarse al festín si la caza tiene éxito; el sentido para los corzos, que se acurrucan en la maleza...

El canto del lobo es un ramillete de invitaciones: el sonido material funciona, para cada oyente, como una *invitación* específica, apela a una gama de acciones posibles²³. Su significado semántico es secundario con respecto a su significado como «actuación», en el sentido de Barbara Cassin: aquello que *hace* para quienes lo oyen. La gama de invitaciones del canto es su sentido secreto. Su sentido autóctono: todas sus invitaciones para todos los que están en el tejido de relaciones, donde él es un nudo que canta²⁴.

El aullido, como cada voz animal, comparte con la poesía el uso inseparable de las funciones del lenguaje, la concatenación magmática de los sentidos y las invitaciones, la expresión sin rodeos de un complejo de emociones y deseos, el proferimiento de una manera de vivir inaudita e irresistible.

Y se necesitarían los recursos de la poesía para desenmarañar el tapiz de lo que el lobo dice en potencia, simultáneamente, en el mismo aullido, ante nosotros, justo

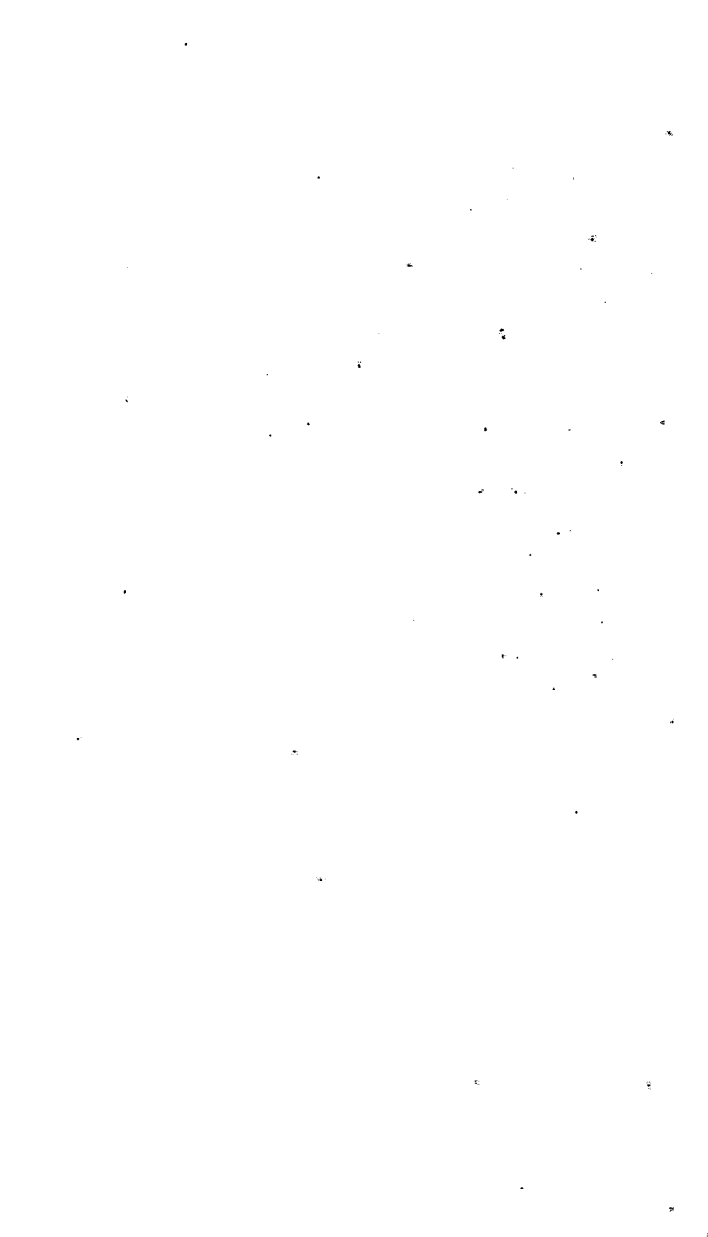
²³ Me remito aquí al concepto de James Gibson en su obra *The Ecological Approach to Visual Perceptions* (Boston, Houghton Mifflin, 1979), en la que define las invitaciones como propiedades que están en el entorno e incitan a un determinado tipo de acciones: así, un picaporte invita al ser humano a que lo gire, y un cantil invita al buitre a levantar el vuelo.

²⁴ Aquí se podría aplicar una máxima pragmatista ampliada: si el sentido de una palabra es la gama de sus efectos prácticos, aquí el sentido de un aullido es la gama de sus invitaciones para quienes están relacionados.

detrás de la cresta: esas invitaciones que el canto contiene y que constituyen el equivalente animal de lo que para nosotros es el significado.

Y esas invitaciones son distintas para cada testigo, pero cada una de ellas está *dentro* del canto, en la relación entre canto y seres vivos: «Estoy aquí, venid, no vengáis, buscadme, huid, respondedme, soy vuestro hermano, el amante, un extraño, soy la muerte, tengo miedo, estoy perdido, ¿dónde estáis? ¿En qué dirección he de correr, hacia qué cresta, hasta qué cumbre? Es de noche. ¡Atravesad la neblina con una estrella sonora, para que yo la siga! ¿Y quién de entre vosotros está al alcance de la voz? ¿Amigo? (*Sotto voce*). ¿Enemigo? ¡Seamos manada! Somos manada. ¡Vamos! ¡Quien me quiera que me siga! ¿Estáis ahí? Estoy incompleto, soy de los vuestros, estoy desconsolado. (*Allegro*). Tenemos que celebrar, estamos a punto de partir, la ceremonia ha avanzado y soy un fragmento. ¿Hay alguien? Tengo prisa. ¡Alegría! ¡Oh, alegría!» (*Alguien ha respondido*).

Un solo aullido.



EPISODIO 5
SEGUIR EL RASTRO DE LOS AULLIDOS

Al día siguiente tenemos ya los esquís puestos con la primera luz del sol, emocionados por la sesión de rastreo que nos espera. Todo lo que oímos por la noche ha dejado huellas, no existe nada que no las deje, y vamos a poder establecer ese vínculo raro entre las huellas, su riqueza de información y la interacción que tuvimos *in vivo* con los lobos. Anteriormente, la única vez en que se me otorgó ese tipo de vínculo fue durante una secuencia de rastreo, un invierno, en los Alpes de Dignes.

Salíamos una mañana de enero hacia un collado cuya vertiente opuesta estaba surcada por una pista, justo por debajo de la cresta. Íbamos conversando con esa alegría que solo la nieve puede causar y, cuando llegamos al collado, encontramos las primeras huellas. Fresquísimas, trazadas a la perfección, sin la erosión característica de una huella por la que ha pasado el tiempo. Un lobo. Lo seguimos un poco, dedujimos que se había quedado inmóvil en

la cresta, con la forma en *L* característica de haberse parado a examinar. Al adoptar la posición del lobo, vimos que el lugar que había examinado era, exactamente, la ruta que habíamos tomado para subir al collado, por la vertiente opuesta, unos cinco minutos antes. Pero, después de esa inspección, el lobo se puso en marcha, con algo en sus huellas que podría leerse como precipitación o miedo. Descendía de nuevo hacia la pista que había bajo la cresta, fuera de nuestra vista. Luego, en lugar de quedarse ahí, descendía aún más hacia un bosquecillo, sin duda asustado, y desaparecía bajo la pista, entre los árboles. La víspera, hacia el final de la tarde, habíamos pasado por allí: ni un solo rastro. En la aldea estábamos casi solos: nadie había salido por la mañana antes que nosotros. Ningún perro habría podido llegar por ese camino y, en cualquier caso, ningún perro habría asustado así al lobo. La hipótesis se nos apareció en la cabeza con un estallido: lo que había examinado, lo que le había dado miedo, era la manada que se acercaba al collado, riendo, con sus esquís y raquetas, éramos nosotros. Estaba justo por delante de nosotros.

Mientras seguíamos al lobo en fuga, nos topamos enseguida con el rastro de un segundo lobo. Sus huellas se confundían. El trote era muy amplio, de carrera rápida, y el rastro rodeaba la aldea de la que veníamos: aceleraban a la primera oportunidad. Estaban ahí, huían por delante de nuestros pasos. En las huellas estaba nuestro propio reflejo, refractado en ese comportamiento suyo que nosotros observábamos. Los íbamos siguiendo en su reacción

a nuestra ruidosa llegada. Siguió una frenética persecución, en la que casi perdimos a algunos amigos. La sucesión de huellas se hundía en un sotobosque, y vimos a un primer individuo apartarse del camino para ir a explorar otra vía de escape posible. Después, unos cincuenta metros más allá, un segundo, y luego un tercero: el tamaño de sus huellas permitía distinguir con facilidad a los individuos. Iban al menos cuatro en ese rastro único, animal polimorfo, oculto en una sola línea de huellas, como diferentes sentidos en una misma palabra.

Estuvimos siguiéndolos con el ahínco de los lobos, deslizándonos con nuestros esquís por la espesa nieve y luego tronchando a nuestro paso las ramitas de las coníferas del sotobosque con el movimiento de los hombros, llamándonos: «¿Las tienes? ¡Las he perdido! ¡Están aquí! ¡Las he encontrado! ¡Se han reagrupado, suben hacia la cresta! ¡Los tenemos justo delante!». El ritmo era agotador, algunos rastreadores se paraban bajo un árbol, en un tocón, faltos de oxígeno, los pulmones quemados por el aire gélido, contentos pero exhaustos, mientras que, más arriba, los lobos más ávidos seguían yendo tras las huellas.

Al llegar a la cumbre de la cresta que dominaba la aldea, estábamos seguros de que los veríamos frente a nosotros: el paisaje estaba vacío de árboles, los lobos estaban a nuestra merced, por fin podríamos lanzar sobre ellos la red libre de la mirada, por fin capturaríamos, sin prenderla, la densa belleza de esos espectros. Y, por supuesto, no estaban allí.

Tras varios minutos, encontramos su rastro con los prismáticos en la vertiente opuesta: habían bajado la ladera a toda velocidad y trepado la vertiente siguiente, cruzado un nuevo puerto y desaparecido tras él, todo ello en el tiempo que a nosotros nos había llevado subir por la primera ladera de una colina.

Desesperados, felices, sin aliento y abiertos como los vientos de la zona, nos echamos a reír en lo alto de la cresta, en el sotobosque, de las caras rojas, las chaquetas desgarradas, los bastones y los esquís que se habían quedado colgados en los árboles, todos los amigos emocionados que habíamos ido soltando como las piedrecillas de Pulgarcito a lo largo de la persecución, que nos llamaban con ganas desde el fondo del bosque: «Entonces ¿los veis?». No, ya están lejos, fantasmas. Verse solo en ese espejo que son las huellas de los otros.

No tenemos el mismo cuerpo, el espacio no es el mismo para ellos que para nosotros, como esos buitres que son capaces de recorrer cien kilómetros en *cuatro* batidas de alas y pocos minutos. Los lobos tienen corazones de otra magnitud, el aire les pasa por los pulmones como una fragua mitológica que a nosotros no se nos ha concedido. Son capaces de correr más de cien kilómetros al día, varios días seguidos, por pendientes improbables. A los lobos no les gustan los zigzags de nuestros grandes senderos: sin piedad por los rastreadores, adoran las ascensiones puras, los kilómetros verticales, los caminos de cabras que van directos del manantial al collado. Los habíamos perdido, nunca habíamos estado tan cerca de ellos.

Volvamos a esa mañana, en el Vercors, después del intercambio de aullidos: esta vez, podríamos seguir, en los rastros, la secuencia de pasado en la que habían dialogado con nosotros. Salimos en busca del primer lobo que aulló, el que nos sorprendió detrás de la pequeña colina. Lo encontramos enseguida: me quedo perplejo ante lo pequeño de sus huellas, siete centímetros sin contar las zarpas. Pero el paso no engaña, noventa centímetros por lo menos, no puede ser un zorro. Es un lobo joven, nacido este mismo año. Desde el punto de vista del desarrollo, los lobos crecen muy deprisa, su silueta se estira ya en los primeros meses, como gráciles flores, de modo que en su primer invierno cuentan con patas largas y estilizadas para seguir el rastro de la manada por la nieve. Y luego, el pie crece y se engrosa de año en año. La víspera, sin embargo, estaba convencido de que era un adulto joven, porque el aullido parecía grave, pero, al pensarlo, era demasiado monótono, no lo bastante modulado, sin los bajos característicos: probablemente, cuando está solo, el lobezno que aún no llega al año tiene un aullido más formado, menos excitado y chillón que cuando aúlla en concierto con los otros jóvenes a su alrededor. Identificamos un rastro en *L*, de parada, desde donde soltó el primer aullido. Está mirando, sin duda, hacia donde nos encontrábamos. Se halla a unos cincuenta metros de nuestra posición nocturna; treinta a vuelo de pájaro. Lo seguimos. Y sus huellas van en nuestra dirección. Pero no hacia la cresta en la que lo esperábamos; da un rodeo, se dirige hacia un lindero del bosque. En la cresta, hacia la

izquierda, hay una enorme roca vertical, y, justo detrás de esa roca, se distingue con claridad la huella de su parada.

Y, cuando nos agachamos para analizar sus huellas, comprendemos claramente la situación: se colocó al acecho tras la roca para observarnos, solo le asomaba el hocico, como ahora mi nariz, y, cuando reproducimos su posición, vemos con nitidez la hondonada que hay por debajo, donde lo estuvimos esperando de noche: vino hacia nosotros, sí, pero rodeó, bordeó el lugar en el que lo esperábamos, espío a los espías, se acercó para averiguar nuestra naturaleza, tras haber conversado con nosotros. Y luego sus huellas desaparecen en un valle escondido y diminuto, y parten en la dirección de los otros aullidos, esta vez hacia lobos de verdad.

Así pues, estamos siguiendo al primer lobo que aulló; la nieve empezaba a caer, un viento ligero rasgaba telas de niebla sobre las agujas de las píceas, el joven lobo se hundía en un sotobosque escarpado. Nos cuesta seguirlo entre la nieve, transformada por los cambios de temperatura (el bosque de píceas atrapa las corrientes térmicas nocturnas que ascienden desde la tierra y provocan el enfriamiento del suelo durante la noche, de forma que, en el microclima del sotobosque, la nieve no se congela con tanta facilidad y se queda más blanda que en otros sitios).

Finalmente, encontramos un rastro, difícil de leer, borroso, más grueso que el del lobezno, que sale del bosque para dirigirse hacia un pequeño puerto de montaña estrangulado. Nos deslizamos junto a esas huellas por la

nieve espesa y suave, los esquís paralelos al camino, un único rastro, en el que no se ven más que las pisadas de un animal, la pata posterior situada justo dentro de la anterior, en eso que se conoce como «recubrimiento perfecto», tan característico del lobo. Y, de pronto, explota como una granada y se propaga: una, luego dos, luego tres y luego cuatro pistas brotan de ese único rastro, igual que un delta con muchos brazos se abre río abajo, como si el animal se hubiera multiplicado, al menos cuatro individuos divergen al llegar al collado y se lanzan hacia la pendiente, se reúnen y vuelven a separarse en la nieve hasta donde alcanza la vista.

En el nivel del collado, identificamos a un primer individuo con una huella inmensa, doce centímetros de ancho y de largo, probablemente el macho reproductor, el padre; va por el centro del sendero. Estamos emocionados, porque la vida misma va a poner a prueba una hipótesis que sostenemos desde hace mucho tiempo: la idea de que, cuando llegan a un alto, cuando un nuevo paisaje se abre al olfato y a la vista, los lobos, igual que los humanos, se detienen para explorar ese horizonte nuevo.

En el collado hay una roca con una marca de sendero humano, un trazo de pintura amarilla, en el punto clave, el lugar que domina el paso y ofrece la mejor panorámica sobre el valle que hay por delante. Y a los pies de esa piedra en la que todos los humanos se detienen, siguiendo el magnífico rastro en línea recta del lobo padre, está la característica huella en *L*: él también se ha detenido, ha husmeado el ramillete de olores que entrama los recuerdos

de los habitantes de este flanco del bosque que tiene ante sí, ese ramillete que asciende siguiendo los vientos anabáticos para entregarse a su olfato, de una delicadeza inimaginable.

Intentamos torpemente tomar una foto desde el punto exacto en el que estaría su hocico, con las rodillas en las huellas de sus poderosas patas anteriores, para ver el collado igual que lo olisqueó él: traducir, traducir lo intraducible, es la tarea imposible y necesaria del traductor de poesía, porque hay que perforar la barrera de los significados de los otros, y porque la alteridad irreductible de las formas de vida es tan sutil como el plumón de un herrerillo.

La segunda huella es la de un adulto menor, un adolescente, casi tan inmensa como la del padre (alrededor de diez centímetros). La tercera es, probablemente, la de la madre (once centímetros de largo, pero un poco más grácil en su anchura): dentro de sus huellas se ven las de un lobezno del año, con gran probabilidad las del primero que oímos aullar, que se reunió con la familia en el sotobosque sin que nos diéramos cuenta. Las huellas se lanzan hacia la pendiente. Las del macho reproductor, el líder, son las que más se acercan a la cabaña donde estuvimos aullando. Encontramos la zona desde donde la manada nos respondió; es un baile de huellas ilegibles, intraducible, pero vemos con claridad la cabaña a menos de cien metros, ellos nos veían como a plena luz, pues la noche era clara, estábamos ante sus ojos y, sin embargo, respondieron dos veces: sigue siendo un misterio. El

juego de huellas es de una riqueza asombrosa en la niebla ascendente.

Seguimos su trama un buen trecho y contamos entre siete y nueve individuos por lo menos, un auténtico clan paleolítico, siempre con la sensación extraña de que están en sus dominios, de que emanan una forma de soberanía sobre el territorio que no percibimos en la mayoría de los otros animales, no consigo explicarlo, tal vez no sea más que una sensación, pero creo que esa sensación tiene un fundamento eco-etológico.

Los rastreamos a lo largo de varios kilómetros y leemos unos comportamientos intrigantes en las huellas: por ejemplo, una escena de dominación, que los etólogos llaman «sumisión activa». Lo que vemos en la nieve habla por sí solo: la hembra avanza con un paso de más de un metro; el adulto menor, que va en paralelo a ella, tiene un paso de tamaño similar; de pronto, se desvía hacia la hembra y su paso tiene ahora diez centímetros de largo, con los pies vueltos hacia el interior, mientras que el paso de la hembra no se achica. Las dos huellas se encuentran, hay una parada, nos imaginamos los lametones de belfos, ese extraño ritual tan claro para ellos e incomprendible para nosotros, como uno de esos saludos enrevesados con las manos que se inventan los adolescentes. Vemos muy bien en las huellas que el lobo más joven «se hace el niño», desempeña un papel de actor consumado: la evolución ha desviado esos signos que despiertan en los adultos comportamientos de cuidado y ternura, para darles toda una gama de sentidos, a veces el amor entre

adultos, a veces la sumisión. Aquí es algo así como una renovación, mediante el cuerpo, de los votos de vasallaje: «Me pongo bajo tu protección y acepto tu autoridad». Y luego la huella retoma su curso, única esta vez, con un solo rastro, el adulto menor en los pasos de la capitana, que es, probablemente, su madre.

¿Se puede traducir lo intraducible?

Seguimos en varias ocasiones las partidas en arabesco de los patrulleros, que parecen desdoblarse a partir del rastro principal en la nieve. Y, por comparación, vemos los intentos de patrullaje de uno de los lobeznos, poco hábil: sale en espiga con respecto a la trayectoria común de la manada, recorre varios metros y luego el paso se ralentiza, como si estuviera asustado y, en lugar de cambiar de dirección para regresar a la corriente, vuelve sobre sus pasos, quizá a regañadientes; en cualquier caso, una renuncia. Vemos las huellas de la madre, que también se aparta del grupo un metro o dos hacia él, como para apaciguarlo y reconducirlo hacia el grupo.

Algo más lejos, los rastros vuelven a ser más claros: los lobos se marchan en grupo del lugar de los aullidos y forman un solo rastro bien nítido, derecho en la nieve del sotobosque. Seguimos varios centenares de metros ese rastro con una sola huella visible, en línea recta y con al menos cinco o seis individuos dentro, que colocan a la perfección sus dos pies (primero el anterior y luego el posterior) en la misma huella, sin el más mínimo error: diez pies seguidos, colocados en una única y misma traza de orfebre.

Pero, en algunas hondonadas, cuando la textura de la nieve cambia, se dibuja algo fascinante: en efecto, en aquellas zonas en que la nieve se vuelve menos profunda, vemos aparecer entre las huellas regulares de la manada, cada sesenta centímetros, unas huellas pequeñas de lobezno, que parecen manar del animal único y policéfalo al que vamos siguiendo. Y es que los lobeznos alargan el paso para meter las patas dentro del pie de los mayores cuando la nieve es profunda, pero, cada vez que se torna superficial, los rastros de los pequeños reaparecen *entre* los de los mayores, se relajan y van a su propio ritmo, dejan de esforzarse por ir al paso de la manada.

Y luego, unos cuantos metros más lejos, cuando la nieve vuelve a ser profunda, alargan de nuevo el paso y otra vez no se ve más que un solo rastro para toda la familia. Aquí se confirma que uno de los orígenes de esta extraña costumbre, consistente en que todos corren dentro del mismo rastro, es un perfeccionamiento colectivo de la carrera por la nieve: resulta agotador hundir el pie y sacarlo en cada paso en estas condiciones climatológicas. Así pues, el primero hace el esfuerzo por todos los demás, que disfrutan de una ruta abierta y estabilizada por el explorador que va en cabeza. Mientras comparto esta conjetura en voz alta, delante de los rastros, me giro, remonto con la vista las huellas de mis esquís y pocos metros detrás, al ver que mi amigo tiene sus esquís colocados exactamente en las huellas de los míos, nos sonreímos.

Pero, si fuera tan sencillo, no estaríamos hablando de un ser vivo. Una única función no permite traducir el

verdadero sentido de un comportamiento, como ya hemos visto. La lógica de la hojaldrada abundancia de las funciones y usos en el origen de un rasgo, que estudiamos más arriba con el aullido, se aplica a todo. Por ejemplo, durante mucho tiempo se creyó y repitió, como decían los manuales de zoología, que la capacidad de los lobos para colocar su pie posterior exactamente en la huella de su pie anterior procedía de una adaptación a la carrera invernal en la nieve: así se limita la energía que se gasta. Yo también lo creía, hasta que una vivencia concreta vino a enriquecer ese relato demasiado unívoco. Fue la experiencia de tener que caminar en silencio para no ser oído por otros animales y así acercarme más a ellos. La exigencia de sigilo es común entre los mamíferos; la vemos en cuerpos parecidos y para problemáticas vitales similares. Cuando intentamos andar en silencio, nos damos cuenta enseguida de que, en el instante en el que levantamos la mirada para sondear los sotobosques, no falla: pisamos una rama cuyo crujido hace que los pájaros alcen el vuelo, el arrendajo chille y los que están atentos huyan. Sin embargo, el gran drama de los animales cuadrúpedos es que están obligados a guardar sigilo, pero son incapaces de ver nunca dónde colocan el pie de atrás. La solución inventada por su linaje evolutivo es evidente: basta con que el cuerpo aprenda a colocarlo siempre exactamente donde se ha colocado el pie de delante, con decisión, incluso por detrás de la espalda. A la luz de esta hipótesis, se entiende mejor por qué el lince, igual que la leona, en su aproximación a la presa, con el hocico levantado hacia

su objetivo, todas las antenas desplegadas, colocan los pies de manera delicada y a ciegas en la huella de las manos. Correr en la nieve, guardar sigilo: las dos funciones, los dos usos están presentes en ese comportamiento del lobo, los dos han tenido que conocer presiones de selección o de aprendizaje, con, quizá, otros que aún se desconocen y se combinan aquí con las imposiciones anatómicas de la carrera. En ese entramado multimilenario de sentidos, de ajustes con respecto al mundo y de imposiciones es donde reside el arcano, el secreto de todo rasgo vivo que heredamos. Y que lo vuelve tan disponible a los inventos más prodigiosos, para hacer frente a los problemas vitales que surgirán mañana. El historiador del arte Edgar Wind, en su obra sobre los «misterios paganos», referidos a los significados secretos que ocultan las pinturas del Renacimiento, demuestra que en cada cuadro se van acumulando distintas capas de significado, a veces contradictorias, divergentes, compuestas, pero son ellas las que le dan su riqueza artística, su capacidad para resplandecer de sentido, su carácter inagotable. Escribe: «Un gran símbolo es el reverso de una esfinge; queda revivificado en cuanto se resuelve su acertijo»²⁵.

Lo mismo ocurre con los significados en el mundo de los seres vivos: una vez que se encuentra uno, que se ha resuelto un enigma, no queda desencantado, sino más vivo, porque un poco de luz visibiliza los posibles juegos

²⁵ Pierre Hadot, *La Philosophie comme éducation des adultes*, París, Vrin, 2019, citando a Edgar Wind, p. 273. Trad. cast. de Javier Fernández de Castro y Julio Bayón: Edgar Wind, *Los misterios paganos del Renacimiento*, Barcelona, Barral Editores, 1971, p. 235.

entre ese sentido esclarecido y todos los demás que zumban a su alrededor.

EPISODIO 6

SER UN GRUPO Y QUE LA ESPECIE IMPORTE

La ventisca empezó a empujarnos, traía una niebla muy densa y los rastros de los lobos nos hacían adentrarnos en el bosque, lejos de nuestro camino de regreso. Tuvimos que abandonarlos, decirles adiós, para volver a duras penas con nuestros esquís hacia el collado en el que habíamos dejado el coche.

Tras varios kilómetros, la nieve empezó a caer y llegamos al valle del día anterior. En perpendicular a nuestro trazado, nos topamos con el rastro de la manada, que tenía unas pocas horas, como mucho: habían pasado esa misma mañana, con trote de desfile, clan soberano, primero siguiendo una sola línea y, luego, una explosión en delta de individuos que cruzaba el sendero humano. De nuevo ese efecto de dinastía feudal, ¿por qué? Los rastros tienen aquí una tonalidad de existencia característica: un mensaje expansivo, demostrativo, casi fanfarrón, muy distendido, pavoneándose, sin ocultarse ni un instante.

No son en absoluto los rastros febriles del rebeco, ni aquellos otros vigilantes del corzo por los linderos, no: a pleno sol, indolentes, curiosos, exploradores, vectorizados por un grupo que tranquiliza y ofrece seguridad. Hay algo etológico, más allá de lo humano, en el efecto de grupo: algo que todos hemos sentido, quizá desde dentro, en un bar, entre amigos, y a menudo desde fuera, cuando estamos en la calle, ese efecto de «llegada a la ciudad». El efecto de grupo es una ascendencia animal que comparten varias especies, las que se han aventurado a esta forma de vida social original. Es una convergencia existencial. Desde dentro: en grupo se es más fuerte, se está más seguro, menos cohibido, todo es menos personal, más acéfalo y, al mismo tiempo, se habla con más vehemencia; desde fuera: un grupo da un poco de miedo, está rodeado por una membrana, es su propio territorio. Dos individuos y un grupo no son el mismo fenómeno etológico cuando nos los cruzamos en una acera o por el bosque. Un grupo es autónomo, es metamórfico como un banco de peces, es peligroso, se forma y se deforma, está vuelto hacia adentro, puede hacer caso omiso del afuera y, sin embargo, tiene antenas y ojos en la espalda, resulta imposible de sorprender, no corre peligro en la superficie de la piel, como los solitarios. Está vuelto hacia adentro, menos atento al afuera y, sin embargo, es más expansivo hacia ese afuera, más afirmativo, con más capacidad de exploración, más alegre, más ruidoso, se siente más en casa. Es un efecto del mismo tipo del que producen a veces las huellas de una manada de lobos. ¿Cómo

leer en los rastros un estar en el mundo, una tonalidad de la existencia?

Rastrear no es leer, como creí y escribí durante mucho tiempo. Es similar, porque leer es un desvío del rastreo original, del gesto perceptivo y mental de la interpretación de secuencias seguidas de señales en el barro que conforman una historia. Pero leer es una forma muy concreta del rastreo, inducida por la dimensión estrictamente intencional del mensaje escrito y su fuerte carga semántica y simbólica. En general, rastrear es algo mucho más ambiguo y elevado que leer: es traducir. Traducir las señales ofrecidas por un ser vivo que es, a la vez, ajeno y pariente. Traducir «intraducibles». El concepto de «intraducible» es muy elegante, porque nombra la imposibilidad de traducir, en el sentido de que nunca se obtendrá el «verdadero» sentido, lo que permite formular una regla de probidad muy sencilla, sin que ello quiera decir, no obstante, que haya que dejar de buscarlo. Al contrario, hay que seguir intentando traducir el intraducible indefinidamente. Se trata de un concepto propuesto por la filósofa Barbara Cassin para referirse a aquellas palabras que, idiomáticamente, pertenecen con tal profundidad a una lengua que todo intento de traducirlas por una única y misma palabra fracasa: así, por ejemplo, la *saudade* de los brasileños, el *Dasein* alemán, el *spleen* inglés... Ante estos intraducibles no es que haya que callarse: deben traducirse, desde luego, pero traducir consiste, entonces, en volver a retraducir, en repetir los intentos de hacer justicia. Creo que se puede decir lo mismo del tema que aquí

nos ocupa: frente a los comportamientos, frente a las formas de vida de los otros seres vivos, estamos abocados a traducir intraducibles. El sentido está siempre en suspenso, corremos tras él, no dejamos de retraducir, tememos siempre el malentendido, pero este a veces es creador, y, de acuerdo, el diccionario perfecto de las otras formas de vida no existe, pero sin duda hay que vivir, y vivir juntos.

Era ya hora de volver; la niebla ocultaba todos los caminos y los relieves. En un momento determinado, en la ventisca, transido de frío, hundiendo los bastones como un autómatas para avanzar hacia el mundo de las grandes ciudades, seguí un sendero por el que habían pasado humanos con raquetas, ciervos y otros animales intraducibles. Ese sendero era el que nos había de devolver a casa y, en ese mismo sendero, había rastros recientes de un lobezno de unos seis meses.

Se había separado de la manada en el collado y exploraba, hábil, ese camino por el flanco del valle, nuestro camino, el único que nos quedaba, con la esperanza de que llegara hasta el cálido hogar. Yo no distinguía apenas más que sus pequeñas pisadas de lobo en la niebla, como si fuera guiándonos. Al cabo de varios centenares de metros, nos dimos cuenta de que se trataba, probablemente, de una hembra. La orina estaba entre las patas, hacia detrás de las posteriores y no hacia delante, como ocurre con los machos jóvenes, ni hacia un lado, como ocurre con el líder. (Obsérvese que, entre los lobos, solo el macho líder levanta la pata para orinar, mientras que, en el caso de los perros, *todos* los machos lo hacen, lo que hace pensar que

todos los perros domésticos, incluso los que van solos, incluso los gozques, están convencidos, en su fuero interno, de que son machos alfa).

Por lo tanto, el animal al que íbamos siguiendo en la niebla era una diestra cría de lobo que se había apartado de la manada en lo alto del collado e iba explorando sola ese flanco de la montaña. En repetidas ocasiones se salía del sendero, patrullaba varios metros por un lado para oler o ver algo, y a nosotros nos invadía una leve tristeza por perderla, porque nos había abandonado, y luego, invariablemente, volvía al sendero, que seguíamos esquiando sobre sus huellas, con la alegría de haber vuelto a encontrarla. Es el mismo tipo de patrullaje que vemos cuando seguimos a una manada: todos van por un mismo rastro y, con cierta regularidad, un individuo curioso sale a formar un arabesco hacia la derecha o hacia la izquierda, y luego regresa a la fila.

Allí la fila estaba formada por ese sendero, con los rastros humanos, los de los ciervos, y tuve la extraña sensación de que todos pertenecíamos a la misma manada enorme y multiespecie, un grupo al que la joven loba iba guiando a través de la niebla. Era una exploradora que avanzaba por un camino común. Fue un día bonito.

EPISODIO 7
EL ARTE DE LAS VARIANTES VIVAS

Un mes más tarde, enero. Estamos de vuelta casi en el mismo lugar, en la niebla, sobre una nieve dura como la piedra. Vamos rastreando el mismo territorio de lobos, pero por la otra cara del Vercors, al oeste del monte Aiguille. Buscamos la manada. Somos cuatro, vamos con esquís de fondo. Presentimos que tienen razones para pasar por este pequeño flanco de montaña salvaje. Ascendemos por el bosque, siguiendo antiguas pistas forestales, cubiertas de brotes jóvenes de coníferas, unas pistas olvidadas hace mucho. Casi nos perdemos, la geografía animal no sale en los mapas.

La pista desaparece abruptamente en el curso de un torrente. Me quito los esquís, desesperado: hace horas que no vemos nada, no encontramos nada, y no hay forma de pasar. Hace frío y la hospitalidad deja que desear. Desciendo resbalando hasta el lecho del torrente, con la esperanza de encontrar un arranque de pista forestal en el

flanco de enfrente, y me veo atrapado en un corredor de aludes. Me giro decepcionado hacia el grupo y le indico: «Media vuelta. Nos rendimos, no se puede».

Y ahí, arrastrando los pies por donde he pasado un minuto antes, entre las pisadas de mis botas, hay una huella perfecta, en forma de diamante, la huella de un lobo. Luego otra. Luego, los rastros de toda la manada: nueve individuos que han bajado al torrente inaccesible y atravesado con despreocupación el corredor de aludes. Estamos en pleno matorral, no hay caminos humanos por ninguna parte. Han bajado para saciar la sed: se ve dónde han perforado la fina capa de escarcha del riachuelo, con el hocico, para lamer el agua, por turnos, en la misma poza. Aúllo hacia el valle, lanzo mi canto torrente abajo a toda velocidad, por si acaso están aún al alcance de mi voz, para avisarlos de que estamos por la zona. Un par de pájaros carpinteros negros me responde.

Vamos tras la manada. Nos obligan a atravesar las montañas rusas habituales. Suben todo recto por la cresta, en pendientes lodosas e impracticables, vuelven a bajar todo recto por corredores de hielo casi verticales y desaparecen de nuevo. Sus trayectorias son casi imposibles para nuestros cuerpos. Los maldecimos: «¡No hay respeto ninguno por los rastreadores!», repetimos, echando pestes, riendo. Desde la cima de una cresta, vemos bajo nuestros pies un tobogán: la nieve se ha apelmazado y arrastrado de manera continua, han bajado imitando una suerte de trineo con las patas posteriores. Al final, nos llevan hasta una pista forestal.

La siguen varios centenares de metros y luego la abandonan para lanzarse de nuevo hacia un cañón imposible... Los seguimos, imantados, salvando la pendiente con dificultad, la sonrisa crispada, y al final encuentran una pista humana.

Esos dos tramos de pistas forestales no figuraban en nuestros mapas, estaban ya definitivamente olvidados. Lo fascinante es que la manada tiene sus propias lógicas de desplazamiento. Su trayectoria no erra, vuela como la hoja de un cuchillo. Van a algún sitio, se nota, lo sentimos (lo confirmaremos al final del camino). Conocen su territorio mucho mejor que nosotros, lo dominan igual que un guarda forestal.

Saben *a priori* adónde quieren ir y luego planifican la trayectoria óptima. Yo tengo el mapa ante los ojos y soy incapaz de encontrar el camino más corto.

Aprendo una cosa extraña: cuando uno está perdido en el bosque, suele resultar curiosamente salvífico encontrar huellas de lobo, ya que, si los lobos han pasado por ahí, es porque el camino desemboca en algo y va a llegar, de manera óptima, hasta caminos humanos, va a llevarnos hasta la «civilización». En un momento dado, uno de nosotros se dispone a remontar un riachuelo en busca de una pista practicable. En ese preciso instante, veo que los lobos han pasado justo a nuestra altura y me sorprendo diciéndole: «No sirve de nada que subas hasta allí: si los lobos han pasado por aquí, es porque más arriba no hay ningún camino que convenga más». Nos quedamos en silencio, mirándonos. Digerimos la extrañeza zoocéfala de

este razonamiento: tomar a los lobos como guías en el bosque. Se me viene a la cabeza un cuento tanaina, de los nativos amerindios de Alaska, que hasta ese momento había tomado por un elemento de folklore: el cuento aconseja al caminante perdido en el bosque que llame al lobo para que lo ayude a encontrar su camino²⁶. En comparación con *Pedro y el lobo* y *Caperucita roja*, se trata de una inversión pura y dura del motivo «perdido en el bosque» típico de nuestros cuentos: lo que aquí es un gran peligro es allí la salvación. Quizá este cuento amerindio nazca, en parte, de esa confianza que se siente en el terreno con respecto a las decisiones de orientación del lobo: es mejor brújula que un mapa del Instituto Geográfico Nacional; tendemos a creer, por experiencia, que, al seguirlo, daremos enseguida con una pista olvidada por los cartógrafos, un camino perfecto para llegar hasta un punto clave del territorio, un atajo para optimizar una buena trayectoria fuera del bosque, hacia una encrucijada, un punto neurálgico del entorno, al que la manada acudirá para marcarlo con un blasón.

Al final de una larga persecución por el sotobosque, en efecto, la manada nos lleva, siguiendo pistas perdidas y senderos abandonados, hasta la gran vía central por la que pasan todos los senderistas, en el lecho del valle. Oímos a los esquiadores antes de verlos. Vamos tras los pasos de los lobos, camuflados por el lindero. Desembocamos en

²⁶ Véase Cornelius Osgood, *Contributions to the Ethnology of the Kutchin*, New Haven, Yale University Press, 1936.

el camino humano a través del punto de vista del lobo. Ver un instante el lugar de paso de los humanos a través de sus ojos, escondidos en la orilla del bosque. Notar que han examinado con prudencia el lugar («¿el camino está despejado?») y, a continuación, ir directos a la pista en cuestión y remontarla trotando.

Sin embargo, el día antes habíamos seguido esa misma pista, sin ver los rastros de los lobos. El paso de centenares de esquiadores y perros volvían sus huellas casi ilegibles. Pero, como suele ocurrir, después de verlas una vez aparecen por todas partes, se elevan en el paisaje, así que podemos seguir las incluso por entre las huellas de los esquís, por las que se desplazan los lobos (los esquís apelmazan la nieve por ellos), zigzagueando, explorando, husmeando los bordes del camino. Lo fascinante de la situación es el cambio espectacular del rastro de los lobos. Llevábamos siguiéndolos sin parar desde, por lo menos, un kilómetro entre el matorral y no había ninguna marca territorial, ni un rastro de orina, ni un restregón. Y ahí, apenas la manada desemboca en el sendero abarrotado de humanos, perros, zorros y demás, cada cincuenta metros se alza, dominante, bien visible, una bandera: orina, excrementos, restregones. En todos los puentes hay una marca, a la entrada y a la salida, así como en todos los cruces. Por lo tanto, se debe, necesariamente, a la presencia de las otras especies (humanos, perros...); es, por fuerza, una disposición geopolítica.

Lo interesante es que no se trata de un monólogo. Junto a las marcas de los lobos identificamos marcas de

zorros, de perros y de mustélidos. Todavía no sabemos qué quiere decir esto, pero se trata, sin duda, de blasones y banderas: hay una especie de diálogo mudo con otras especies. La dimensión de esta señalización geopolítica es explícita. El sentido se nos escapa por completo, pero debe de haber un sentido: *existe* una comunicación entre especies.

¿Cómo entender este uso de la metáfora del blasón y la bandera para calificar el marcado territorial de los carnívoros y, en particular, de los lobos? Estos, en concreto, tienen unas glándulas alrededor del ano y entre los dedos, cargadas de una poción con la que untan sus excrementos o que frotan en la tierra (el restregón). Esta poción contiene un amplio abanico de información para el hocico de un lobo: revela la identidad de quien ha dejado la marca, la manada a la que pertenece, su dieta actual, su disponibilidad sexual e incluso su estado emocional (su nivel de estrés, por ejemplo). En este sentido es un blasón, o un pasaporte biométrico erigido en blasón. Aunque la marca es también un límite territorial convencional, que no impide físicamente el paso a nadie, pero que constituye un hito que, alineado con otros, traza una frontera de olores, que las otras manadas respetarán o franquearán a veces, según su humor y su objetivo. Y en este sentido constituye una bandera.

Es fácil tildar de metáfora antropomórfica esta manera de expresarlo, y, sin embargo, quisiera demostrar aquí que este uso es epistemológicamente defendible, que constituye incluso el método de una etología capaz, por fin, de

hacer justicia a la íntima alteridad de formas de vida distintas de la nuestra.

Es lo que denomino etología perspectivista. El antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, en *The Relative Native*, menciona de pasada los vínculos entre perspectivismo y etología²⁷. El perspectivismo, como cosmovisión de ciertos pueblos animistas, postula que lo invisible y lo visible dependen de las capacidades de quien percibe («visible» e «invisible» han de entenderse aquí en el sentido amplio de perceptible e imperceptible, accesible e inaccesible). Partiendo de un planteamiento estricto, el animal no ve, no configura el mundo desde la mente, sino desde el cuerpo: es su cuerpo, con sus capacidades propias para sentir y hacer, lo que sustenta su perspectiva del mundo. Esa es la idea principal del perspectivismo. Ahora bien, es precisamente un efecto original de la ecoevolución lo que le da sus capacidades únicas y sus perspectivas.

El punto de vista de cada cual, pues, no está «dentro del cuerpo» (como un alma), es el propio cuerpo, ni más ni menos que el cuerpo, pero un cuerpo denso de ancestralidades compuestas y reunidas, que interpretan el presente partiendo siempre desde cero. Por ejemplo, la conversión del excremento untado de feromonas en señalización geopolítica es una reinterpretación magnífica, mediante el cuerpo carnívoro, de la función excretora que hereda de su ancestro mamífero. Combinada con esa otra ancestralidad del olfato sutil y discriminador, inventa

²⁷ Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, Chicago, Hau, 2016.

un estilo de vida antes inimaginable, les abre a los lobos una dimensión del ser: la geopolítica de los olores.

El perspectivismo amazónico no puede reducirse a una etología de las perspectivas, de acuerdo con las palabras mismas de Viveiros de Castro, pero es un operador importante para la etología comparada. Decir que los excrementos son blasones y banderas no es una metáfora antropomórfica, es una analogía de etología perspectivista.

Conviene aclarar exactamente lo que significa esta manera de expresarse, el tipo de operación mental y sensible que implica. Significa que ellos ven el excremento más o menos igual que nosotros vemos los blasones y las banderas. De nuevo, no hay que entender aquí «ver» en el sentido sensorial: la perspectiva es una metáfora visual para hablar de algo más importante, la manera de experimentar una vivencia, de conferir un significado. Significa que los lobos experimentan la vivencia del excremento de forma análoga a nuestra vivencia del blasón; significa algo similar, activa cosas similares, se percibe en usos similares. No es una metáfora, pues no hay un ámbito original (el mundo de los humanos, con sus blasones) ni un ámbito derivado (el mundo de los lobos, con sus excrementos). Se trata de una etología del «ver como», que funciona con analogías donde no hay ámbito derivado ni ámbito de origen, sino que cada forma solo adquiere sentido como variación con respecto a la otra²⁸. Se trata de variantes, que

²⁸ Encontramos aquí el concepto deleuziano de la diferencia. Véase Gilles Deleuze, *Difference et répétition*, París, PUF, 1968. Trad. cast. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

no se definen con respecto a un original, sino con respecto a otras variantes, por su desviación en relación con esas otras variantes. Desde el punto de vista filosófico, una variante es algo fascinante. He aquí un razonamiento típicamente evolutivo, acrobático como la vida misma: la territorialidad *en sí* no existe; hay, es verdad, un ancestro común al lobo y al humano, pero su territorialidad era ya una variante que heredan lobos y humanos, aunque como variantes de la variante. El origen *no* es el original, no hay ningún original, patrón o modelo: solo variaciones, flujos de variantes que se dan un aire de familia, debido a su procedencia común o a su convergencia evolutiva.

Merleau-Ponty tiene una intuición similar, aunque él no ve claramente el fondo evolutivo que la vuelve decisiva, cuando habla de las máscaras de transformación inuits de los inua (en las que un rostro animal se abre sobre un rostro humano). Escribe que esas máscaras ofrecen una «extraordinaria representación del animal como variante de la humanidad y de la humanidad como variante de la animalidad»²⁹. Cada forma de vida es una variante de las demás, pero no hay ningún patrón, solo variantes.

En el origen de la territorialidad de los seres humanos y de los lobos no hay, pues, esencia de la territorialidad, sino «la discordia entre las cosas, el disparate»³⁰. La

²⁹ Maurice Merleau-Ponty, *La Nature, notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 277.

³⁰ El pasado nos dice quiénes somos, sí, pero en él no hay nunca esencia ni fundamento: tal y como dijo Foucault, en el origen de una cosa no están su verdad ni su esencia, sino «la discordia entre las cosas, el disparate». Desde un punto de vista conceptual, se trata de una lógica foucaultiana aplicada a Darwin. Podríamos denominar esta variante «singularidad

territorialidad, pues, es una idea que se reconstituye por analogía entre mil maneras de ser territorial; es un abanico concreto de maneras de relacionarse con el espacio vivido, que no tiene modelo alguno, aunque sí, sin duda, unos orígenes que, en cada forma de vida, se desvían y subvierten cada vez.

Como es preindividuada, no tenemos una palabra precisa para nombrarla, así que utilizamos la similitud de relación entre mecanismos territoriales para circunscribirla: los lobos ven el excremento e interactúan con él *más o menos igual* que nosotros vemos mecanismos del tipo de las banderas o de los blasones e interactuamos con ellos.

Valernos de analogías de etología perspectivista nos libera, a la vez, del antropomorfismo simplista («los excrementos *son* blasones»), de la naturalización embrutecedora del ser humano («los blasones humanos *no son sino* excrementos») y del reduccionismo etológico («los excrementos no son sino estímulos que se activan por condicionamiento operante»).

Utilizar este tipo de analogías es, pues, una buena contestación desde el punto de vista epistemológico, siempre que recordemos que la comparación tiene que ver en concreto con la *relación* nosotros/blasones y ellos/

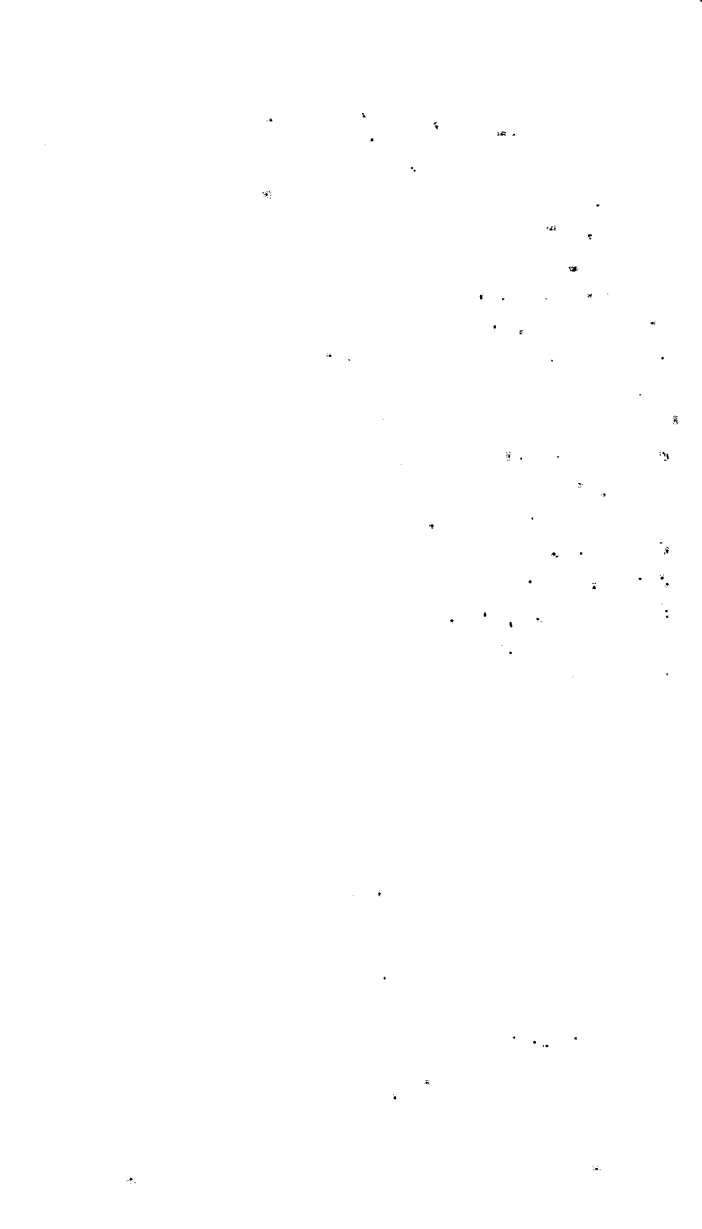
preespecífica», en términos simondonianos, pero estoy de acuerdo en que resulta un poco confuso. El concepto señala que la variante no tiene contenido preciso, asignable, que es anterior a la individuación de una especie, de cada especie, a su adopción de una forma estructurada. Es, por ejemplo, el hecho etológico de ser territorial, pero ya está, solo quiere decir esto: heredar un pasado de prácticas y de lógicas territoriales. Hay una singularidad preespecífica (preindividuada) de las especies territoriales que es la vivencia del espacio como lugar geopolítico, y existe en paralelo entre ellos y entre nosotros; cada uno somos, con respecto a ella, una variante sin modelo.

excrementos, y no con la naturaleza ontológica de unos y otros.

Es bueno recordar, en definitiva, que la analogía sirve esencialmente para hacer resurgir lo común sobre el fondo de la *diferencia*: las diferencias de usos que le dan al excremento, en comparación con los que le damos nosotros al blasón. Aquí el concepto no es un lecho de Proculus en el que se arregla lo dispar recortando las diferencias de cada cual, sino un metro de costura con el que nos preocupamos por ver en qué lugar lo comparado sobresa-le siempre del metro, cómo y cuánto³¹.

En la práctica, este tipo de analogías perspectivistas está bien traído, en definitiva, porque, desde una perspectiva de diplomacia entre especies, el acto de nombrar tiene más una vocación pragmática que de exactitud científica: la de hacer posible un acceso al mundo del otro, una interacción con el otro, hacer concebibles los mecanismos para dialogar.

³¹ De ahí surgen discrepancias, pero sobre el fondo de una analogía de relación. Podemos hacer surgir las diferencias decisivas para imaginar investigaciones controladas: ¿en qué difiere nuestra relación con el blasón de su relación con los excrementos? ¿Cómo interpretar la interrupción del marcado cuando los lobos entran en el territorio de otra manada? ¿Cómo interpretar, a la luz de esta analogía, el hecho de que la manada no marque cuando está en valles impracticables y sí marque todas las encrucijadas cuando se encuentra en una pista que recorren otros seres vivos? ¿Qué otros seres vivos la llevan a colocar blasones y banderas? La interrupción del marcado resulta enigmática.



EPISODIO 8
TRADUCIRLOS EN PRIMAVERA

Estamos en el equinoccio y el tiempo es espléndido. Hemos vuelto a Vercors. El esquí de primavera es, en lo sensorial, el que ofrece una mayor plenitud: la nieve estalla de luz, está hecha de cristal, mantos y arroyuelos, el cielo ruga de azul y la piel se dora con suavidad, los labios son de arcilla y se resquebrajan por las comisuras, y los árboles latifolios brotan a la vez por el deseo de marchar y la sed. Por todas partes, los cortejos sonoros de los gorriones.

En esta ocasión, estamos buscando de nuevo la cueva en la que queríamos dormir la primera vez. Comparamos mapas, datos, indicios: es imposible de encontrar, nos pasamos una hora dando vueltas, paleamos nieve tratando de dar con una entrada obstruida por un nevero, nada, impenetrable piedra húmeda. Y, entonces, levanto la mirada y en lo alto, a tres metros, en la pared del acantilado, la boca umbría: ahí está la cueva. Hay que escalar para acceder a ella. El paso no es seguro, corremos el riesgo

de despeñarnos, pero hay nieve debajo y demasiado entusiasmo dentro para darnos la vuelta ahora. Cuando llego al borde, casi sin aliento, una abertura de un metro cincuenta de diámetro, me siento en la arcilla húmeda, del fondo de la cueva mana una surgencia, y, bajo mis ojos, en la entrada, hay un excremento de lobo y luego otro más a pocos centímetros, y unos pelos roídos de jabalí. Pero ¿cómo han subido hasta aquí? Es inconcebible: a nosotros nos ha hecho falta toda nuestra capacidad primate, repartida en ambas manos, con los pulgares oponibles forjados tras millones de años de vida arborícola, hechos para agarrarse a las ramas de las junglas. Y ellos han subido, como por arte de magia, con su vigor cuadrúpedo, sus patas culminadas por garras, su sentido del equilibrio. Pero ¿para hacer qué?

La cueva es fría, es un túnel horizontal que se hunde profundamente en la piedra; el pasillo se estrecha enseguida, hasta el punto de que hay que ir a cuatro patas, luego arrastrarse y, al final, contorsionarse por pasadizos, de perfil y en ángulo, para avanzar. Al cabo de dos metros, encuentro en el suelo un primer excremento de carnívoro, casi seguro de lobo, y después, un paso más allá, otro excremento, un tercero, un cuarto: es impresionante, nunca había visto tal densidad. En los diez metros que recorro a rastras, hay excrementos a cada paso. Pero ¿qué es este lugar?

Mi primera hipótesis es que se trata de un antiguo cubil. Los excrementos no son frescos, parecen datar del verano pasado, tal vez el hielo los haya conservado. Si

hubieran sido más antiguos, el deshielo de primavera se los habría llevado o, por lo menos, los habría hecho escurrir. En cada giro me pregunto si voy a toparme con la loba, me detengo para oír los aulliditos de los lobeznos al fondo del túnel, me pregunto: ¿no debería darme la vuelta para no molestar? Pero una sensación, en mi interior, me repite que no hay nadie: ninguna huella en el ascenso, ninguna en la arcilla, los excrementos son antiguos. Ya no están aquí.

La cueva alberga una emoción prehistórica, tengo la sensación de haber cruzado a una dimensión paralela, a otro tiempo, a un tiempo mítico regido por otras reglas: el silencio, la reclusión, la escasez sensorial, los ecos, todo eso confiere solemnidad a este recorrido, físicamente agotador. Me desuello las rodillas con las piedras al arrastrarme, estoy cubierto de barro, me desgarró la ropa contra las paredes que se cierran sobre mí. El haz del frontal, fuente de sombras mitológicas, apenas alumbra el pasadizo, que termina volviéndose demasiado pequeño para mi cuerpo de humano. Espero ahí unos minutos, acechando los sonidos, pendiente de cualquier revelación, y luego me doy la vuelta en el silencio de la tierra.

En el camino de regreso, examino mejor los excrementos: a primera vista, pensé que eran todos de lobo. En realidad, también los hay de zorro. Algunos son imposibles de identificar. Nos planteamos incluso la posibilidad de que sea un lecho de tejón, porque algunos excrementos tienen esa textura particular que hemos visto en

los del Jura, pero el tejón cava agujeros en los que recoge sus excrementos, y aquí no hay nada de eso.

El misterio es total: ¿será de verdad un antiguo cubil? El suelo de la cueva está salpicado de huesos de mamíferos diminutos. ¿Es un abrigo contra las tormentas donde se refugian los animales, cada uno de los cuales habría ido marcando territorialmente el lugar como respuesta a los olores omnipresentes de los ocupantes de la tempestad anterior? Es un enigma, no entendemos el uso del lugar, su sentido animal. Su sentido multiespecie se nos escapa. La emoción, en realidad, es de una naturaleza distinta; tenemos la vaga sensación de que es un lugar ritual, un lugar de culto: las marcas con su complejo significado en el caso de los carnívoros, las osamentas que recuerdan a las cuevas paleolíticas ornamentadas, la dimensión iniciática de la entrada casi inaccesible, del estrecho túnel que se hunde en el corazón de la tierra... El lugar no parece utilizable, por su incomodidad, pues no permite darse la vuelta ni acostarse, y por su pobreza como hábitat.

La emoción sugiere un lugar rebosante de significados, sobre todo por la densidad inédita de los excrementos, a decenas, por todas partes, en el suelo, cuando es sabido que, en el caso de los lobos, desempeñan un papel complejo, rico en mensajes, en anuncios, blasones y banderas. Pero esta sensación es, probablemente, una proyección; la dimensión del culto, en cualquier caso. En cuanto a la dimensión del rito, tiene sentido, creo yo: es un espacio de difícil acceso, cuyo aspecto utilitario no es evidente, y está salpicado de marcas; parece una ritualización animal,

en el sentido de comportamientos sin utilidad vital, pero dotados de sentidos que se nos escapan.

Volvemos a bajar con dificultad, sujetándonos con pies y manos, atónitos ante el hecho de que ellos consigan subir. Vamos en silencio, hemos multiplicado las hipótesis, hecho florecer las conjeturas; finalmente, nos callamos, aceptando el misterio.

Ni pensar en dormir allí arriba. Tendremos que pernoctar al raso, sobre la meseta nevada. Montamos el campamento en un pedacito de pradera, bajo un pino negro rodeado de nieve, en lo alto de un pequeño promontorio que domina el altiplano.

La noche está clara, límpida, una luna llena se eleva sobre el collado. Por todas partes, la nieve se revela iridiscente por efecto de la luz nocturna, pero no hace frío. Estamos empapados de barro, irreconocibles, nos hemos convertido en gólems. Me miro las manos cubiertas de arcilla, la carne confundida con la tierra, como arrastrado por ese proceso mítico en el cual un pedazo de barro se convirtió en el primer humano, pero en sentido inverso.

Hay que encender un fuego, no nos queda otra. La temperatura va a descender y el barro nos caló los pantalones y los calcetines cuando nos arrastrábamos por la cueva: tenemos que secarlos antes de que el mercurio baje de cero. Montamos un pequeño fogón protegido, remojando con nieve el círculo de hierba en torno a las llamas, y luego construimos un deflector de calor con astillas anchas de madera muerta, como si fuera la proa de un barco, para que tamice la entrada de aire y nos devuelva el

calor del fuego. Los calcetines humean ya frente a las llamas, mientras agitamos los dedos de los pies por encima de las brasas, riendo al notar cómo vuelve a ellos la vida, cómo vuelve a circular por ellos la vida (¿volver a la vida da siempre estas cosquillas?).

Hablamos largo y tendido de la cueva, de su misterio, sin afirmar nada, sin pretender ya saber, solo repitiendo las posibles evocaciones, las vías de sentido, los ecos. Mientras devoramos nuestra comida, animados por el vino caliente, esperamos, en realidad, la hora de llamar a los señores del lugar: la hora de los reencuentros, cuando, habitualmente, los lobos que se han separado durante el día emiten aullidos de reagrupamiento para reunirse y dedicarse a sus actividades nocturnas. En ese punto de su etograma (la cartografía de sus comportamientos específicos) es donde pretendemos entrar para volver a dialogar con ellos: si aullamos en ese momento, en ese resquicio en el que los individuos separados están esperando noticias de sus hermanos y su manada, puede que nos respondan.

Son las diez de la noche y vemos como si fuera de día (gracias a la luna). Nos acercamos al valle, para que este transmita nuestros gritos. El silencio es tan perfecto como todo lo demás. Lanzo un primer aullido que rebota por el valle y sigue resonando un buen rato tras haber cerrado la boca. Esperamos, el viento es gélido aquí, al descubierto, el tiempo se ha hecho más denso, pero el suspense no llega siquiera a hacer su aparición: al cabo de pocos segundos, un lobo responde. Es el rayo habitual, la emoción

sigue intacta, esa mezcla de lo extraordinario y lo evidente (pero ¿cómo es posible que un lobo salvaje responda a nuestras llamadas? Y, al mismo tiempo: ¿por qué no? Somos seres vivos igual que él, compartimos capacidades vocales y problemáticas vitales).

Está muy lejos, es sobrecogedor: su aullido en el viento parece venir del oeste, justo del oeste, de la montaña de enfrente, a más de cinco kilómetros, quizá incluso de la siguiente cresta. El sonido nos llega con el viento, como un espectro, difícil de localizar, como de otro mundo, tan lejano y, sin embargo, traspasando la maldición de la distancia. Su canto es largo, melodioso, inquisidor, casi sensual, casi se nota el placer de la modulación en el largo quejido, el gozo de aullar, de anular la distancia, de avanzar a la velocidad del sonido, trascendiendo con el cuerpo los límites del cuerpo. El placer de oírse y reunirse en este paisaje nocturno, desierto, solitario.

Volvemos a aullar, el diálogo continúa, nos va respondiendo a todos uno por uno, cuatro veces, cinco veces, y luego nos callamos. Se me vienen a la cabeza las palabras de un cantante lírico, intérprete de las óperas más refinadas, a quien oí un día en la radio: «El canto... Eso es lo que me queda del lobo».

Nadie más ha respondido: no hay noticias de la manada. Ningún aullido de los otros individuos que están solos. Planteo la hipótesis de que estén lejos, muy lejos, hacia el este, cuando nosotros los hacíamos en el fondo del valle, justo al oeste. Pero no ha sonado ningún otro aullido procedente del oeste, donde pensábamos que estaba el epicentro

de la manada. Sin embargo, la hembra ha podido elegir un nuevo cubil, es posible que estén en cualquier parte.

Decidimos acostarnos, ligeros como solo la resonancia permite estarlo: con la sensación de que podemos dialogar con el mundo, de que, a pesar de su extrañeza, nos oye, nos responde; de que podemos, en el transcurso de unos cuantos intercambios, desgarrar el mito moderno del mutismo del universo. De que, en realidad, si uno hace la tarea diplomática de traducir, de interceder, si uno se desplaza a esa zona fronteriza en la que se nublan las formas específicas, es posible entrar en contacto con todos nuestros familiares ajenos.

Sin embargo, este es, de hecho, un poder especial del lobo que erigimos demasiado rápido en propiedad de todo el cosmos vivo: la convergencia evolutiva que hace que nuestra voz pueda imitar la suya, que nuestro modo de vida se asemeje al suyo, que seamos él y nosotros lo bastante individuados y sociales para que la llamada tenga sentido a sus oídos y que él sienta ganas de responder a ella es toda una rareza, un punto de encuentro especial entre dos formas de vida que, por otra parte, son inconmensurables. La comunicación no es tan sencilla con las arañas de jardín, los busardos ratoneros (aunque intercambiamos silbidos con frecuencia) y las hayas, por mucho que busquemos sin descanso unas relaciones de resonancia con ellas. Otro aspecto más en el que el lobo es un animal intercesor: embajador de las relaciones de resonancia posibles con los otros seres vivos, nuestros *alien kins*, esos animales intraducibles.

Pero intraducibles, como ya hemos visto, en un sentido dinámico: en el sentido de que no debemos dejar nunca de retraducirlos, una y otra vez, para hacer justicia a lo que tiene lugar, a lo que son, a la relación. Cuando describe el «pensamiento salvaje», el pensamiento en su «estado salvaje»³², común a toda la humanidad, Lévi-Strauss lo califica de bífido: posee una «devoradora ambición simbólica» que se conjuga, por otro lado, con una «atención escrupulosa y totalmente orientada hacia lo concreto»³³. Justo a eso es a lo que se parece la retraducción infinita en el sentido de los seres vivos. Así pues, retomamos nuestras palabras salvajes en el sentido del aullido, volvemos sobre la cuestión, entramos de nuevo frases y sentidos para acercarnos al animal mitológico que es por completo animal, una vez que le hemos restituido su densidad de millones de años, su murmullo de ancestralidades sedimentadas, su arte de ponerlas en juego al mismo tiempo en la superficie del presente (en una palabra: vivir).

¿Qué ocurre si intentamos pensar en la evolución como en una acumulación sedimentaria de ascendencias animales, a veces vegetales, también bacterianas, en cada cuerpo vivo? Lo que entiendo por «sedimentación» de las ascendencias (o ancestralidades) animales no es exactamente lo mismo que la sedimentación geológica, en la que cada capa es tanto más inaccesible cuanto más tiempo

³² Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, París, Pocket, 1990 (1962), p. 289. Trad. cast. de Francisco González Aramburo: *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014 (1964), p. 317.

³³ *Ibid.*, p. 319.

haga que se depositó. Los seres vivos se sedimentan con el tiempo igual que la roca, pero la diferencia entre ambos es que, en el primer caso, todas las capas de ancestralidad están simultáneamente *disponibles en la superficie* y se integran entre sí a pesar de sus distintas antigüedades: en la acción de escribir estas líneas, el pulgar oponible que legaron los primates hace tres millones de años se alía con el ojo de fosa, heredado de un ancestro del Cámbrico (hace quinientos cuarenta millones de años), y los dos se alían con la escritura, técnica aparecida hace seis mil años.

Las ancestralidades animales son como espectros que nos persiguen remontando hasta la superficie del presente. Unos espectros benévolos, que acuden en nuestra ayuda, que hacen de nosotros un *panimal*, un animal total, metamorfo como el dios Pan, cuando surge la necesidad, para inventar una solución inédita al problema de la existencia. Ese pequeño lemúrido cuadrumano inventor de nuestro pulgar oponible es quien vuelve a subir a través de nosotros y acude al rescate cada vez que utilizamos la mano para estrechar la de un amigo en señal de gratitud, para sostener con delicadeza una pluma estilográfica o para deslizar impacientes el dedo por la pantalla en la lucha cotidiana con el teléfono móvil.

Ese paleomamífero que inventó el apego parental es quien vuelve a subir en nosotros, como un espectro, a través de los millones de años, desde el interior de nuestro cuerpo, cada vez que nos enterneceamos delante de un pequeño (la neotenia, ese enternecimiento espontáneo ante los cachorritos de cualquier especie, es una constante

entre los mamíferos: no revela nuestra sentimentalidad humana, sino nuestra empatía animal).

Esa visión de los colores de nuestro peludo antepasado frugívoro, en quien la evolución colocó los recursos ópticos para detectar la maduración sutil de las frutas de la selva, con sus tonos amarillos, naranja y luego carmín, es lo que se activa en nosotros cada vez que disfrutamos con la belleza de una puesta de sol (que, para el ojo animal, es, en primer lugar, la maduración de un paisaje). ¿Por qué, si no, el púrpura más tenue iba a ser más atractivo que cualquier verde?

Ese mismo antepasado es quien inspira la emoción al oído, cuando sentimos un zumbido en el interior, porque en la pantalla del cine ha aparecido la boca bermeja de Laura Herring en *Mulholland Drive*, de David Lynch (labios rojos, reminiscencia sin género de un fruto original). Pero hay otras mil ascendencias vivas en nosotros, cien reminiscencias personales, que se aúnan en una aleación incandescente para contribuir a esa emoción, hojaldrada de tiempo y polifónica gracias a una suerte de zoológico interior.

Todos los seres vivos tenemos un cuerpo denso de tiempo, hecho de millones de años, entramado de familiares ajenos y bullente de ancestralidades disponibles.

Y esas ascendencias son compartidas. Es la idea de que, por herencia común o por convergencia evolutiva (porque dos formas de vida han compartido, durante parte de su historia evolutiva, las mismas condiciones ecológicas y las mismas relaciones con otras), se han sedimentado, en

modelos de existencia que pueden estar asombrosamente alejados en el «árbol» del mundo de los seres vivos, unas inclinaciones, unos comportamientos y unas tonalidades afectivas que, sin embargo, se parecen: maneras compartidas de estar vivo.

EPISODIO 9
FORMARSE UN CUERPO

Volvamos junto al fuego, protegido tras el deflector, en la noche de Vercors. El enigma que esta vez nos tiene intrigados es el de la distancia del aullido. Es la primera vez que nos atrapa este fenómeno fascinante: podemos comunicarnos con lobos que están a abismos de bosques, de praderas, de pedregales.

Ante el alcance inhumano de su respuesta, allí, tan lejos, en la montaña de enfrente, comprendemos la magia propia de ese mecanismo que es el aullido: permite trascender el horizonte. Para encontrarse en el matorral más denso. Para subsanar los límites de la vista: donde el ojo no alcanza, nos traslada el sonido. Si bien la vista no actúa en aquello que ve, si bien la mirada no alerta al cuerpo lejano sobre el que se posa, la voz es distinta: la voz toca, literalmente, a distancia, magia natural. Toca el cuerpo de alguien más allá del horizonte, empujando las partículas invisibles de aire unas contra otras,

por encima de las crestas, a través de bosques profundos, hasta irisar la superficie, delicada y oculta, de su tímpano, en círculos de ondas, como la piedra en un lago. Los seres vivos poseen ese arte: el de jugar con las leyes de la física.

Si el sonido va más rápido que mis patas, ¿por qué no volar sobre las alas del sonido para dialogar con los demás y tocarlos, mucho más lejos de la distancia que mis patas pueden cubrir?

Un grupo de humanos sería por lo general incapaz de lograr una proeza similar, aunque algunos pueblos amazónicos, como los águilas, de la familia tupí han inventado unos lenguajes silbados exactamente con el mismo fin: comunicarse a través de la densidad de la jungla, allí donde la vista se queda atrapada entre las lianas.

Lo fascinante del aullido es que constituye una potencia corporal original, que hace posible un estilo de vida singular: el tipo de existencia inventada por los lobos en el espacio abierto por las potencias propias de su cuerpo vivo (su entramado de herencias concatenado en un *cuerpo*, ese gran misterio, atractor extraño del que proviene todo).

Esta forma de vida tan particular inventada por los lobos es la de una alternancia entre una actividad social intensa, a menudo nocturna, y una soledad escogida, soberana, electiva, a menudo diurna (pero en realidad no hay reglas: es algo vivo). Y esto precisamente porque, a pesar del hecho de haber corrido solos, todo el día, por bosques, montañas y llanuras, cada cual en la dirección que le

ha parecido, siempre podemos *reencontrarnos* donde sea, cuando nos apetezca, cuando nos venga bien.

No todos los animales tienen esta capacidad de reencontrarse que *permite* la irrupción solitaria. Los jabatos, por ejemplo, deben seguir a su madre: si la pierden de vista, no vuelven a encontrarla. Su vida social está limitada al contacto constante con los demás, por su incapacidad para reencontrarse. Cuando un macho joven se va, es para vivir su vida él solo. No va a volver nunca. No alterna las fases. Las manadas de ciervas se separan poco. Los grupos de rebecos se mantienen unidos por la necesidad de vigilar al depredador y el riesgo consecuente de aislarse. Las especies exploradoras rara vez son sociables: o bien no se separan cuando son nómadas, o bien viven en solitario (y cierto es que tienen otras peculiaridades corporales, que les abren un espacio para otras formas de vida inéditas).

Pero los lobos están dotados de estas tres potencias del cuerpo, tres ancestralidades entre otras mil, de distintas antigüedades, que aquí se combinan para posibilitar una forma de vida determinada: para empezar, ese deseo neófilo de explorar lo que hay *detrás*; luego, unas patas-corazón con la resistencia perfecta para engullir el asfalto de las carreteras de montaña y devorar las crestas; por último, el aullido como instrumento para el reencuentro.

El aullido, sirena de niebla, derrumba la muralla de la distancia y anuncia mi presencia a tu oído como un murmullo, mientras yo sigo invisible en un bosque lejano. El aullido para encontrarse más allá de lo visible. «Hay más razón en

tu cuerpo que en tu mejor sabiduría», dice Nietzsche³⁴; en cualquier caso, no hay nadie más pródigo que él en cuanto a la apertura de posibilidades de existencia.

En el planteamiento inseparable del ser vivo que se defiende aquí, la dinámica evolutiva adquiere un aspecto distinto de la mera «teoría de la evolución» por variación-selección. Se convierte en la sedimentación de mecanismos en el cuerpo, producidos por una historia: ascendencias. Y estas ascendencias se introducen en constelaciones particulares en cada momento de ese drama que es la vida de un linaje o de un individuo. Estas constelaciones de potencias corporales van a inventar, literalmente, un espacio de posibles, una aventura de la existencia nunca antes vista: esta manera de estar vivo como lobo, como garrapata, como salvia, como humano. Si la ancestralidad animal, vegetal, bacteriana es la forma que adquiere el rasgo sedimentado cuando está latente y replegado en un cuerpo, la ascendencia, por su parte, es la forma dinámica que adopta la ancestralidad cuando *asciende a la superficie del presente* para combinarse con otras y ofrecer las facciones, tan extrañas y, sin embargo, necesarias, tan elegantes en su elaboración, de cada forma de vida, específica e individual³⁵. El poeta Novalis redescubre de manera liberadora lo que nuestra tradición denomina Naturaleza. Y propone: «Llamo Naturaleza a esa comunidad maravillosa en

³⁴ Véase Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes* (1882-1884), París, Gallimard, 1997, X, p. 26. Trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1994, p. 71.

³⁵ Mi agradecimiento a Alain Damasio, con quien se fraguó este matiz.

la que nos introduce nuestro cuerpo»³⁶. De ese cuerpo es del que habla: denso en tiempo, entramado de familiares ajenos, bullente de ascendencias disponibles.

Al estar dotados de esas tres potencias corporales, los lobos inventaron esa forma de vida original: pueden combinar la soledad tranquila con la vida social intensa, con el calor de la comunidad; el éxtasis soberano del retiro en la montaña, solos en la cumbre, y la desaparición calma del ego en lo colectivo, cuando la manada se mueve como un único cuerpo, en el esfuerzo, la caza; el recogimiento en los recuerdos cuando se está aislado bajo la lluvia otoñal, insensible a su goteo sobre el pelaje, perdido en ensoñaciones de lobo, y la intensidad dramática de las discordias, de los conflictos políticos entre dominantes, de las alianzas y los golpes por la fuerza. Pero también el derecho innegociable de retirarse *a su rincón*. (Un derecho de valor incalculable en familias numerosas, y la manada no es sino una familia numerosa).

El espacio de las posibilidades de existencia abierto por sus capacidades corporales permite entender mejor, pues, la forma de vida concreta de los lobos.

Un ejercicio de etnografía a través de las huellas: se separan durante el día, se aíslan, se dedican a sus demonios personales, disfrutan de las sensaciones, de los olores, de las búsquedas que cada uno lleva a cabo por su cuenta, y cultivan así el placer de reencontrarse por la noche, con unos aullidos, para poner en marcha la vida

³⁶ Mi agradecimiento a Jean-Christophe Bailly, quien me dio a conocer la fuerza de esta frase.

colectiva, su disciplina, su cooperación, su atención dedicada a las señales de los otros, a sus emociones, con el respeto a las jerarquías, la etiqueta de la vida colectiva, los rangos sociales, las superioridades que volver a poner en juego, que desbaratar, que sortear, que culpar, las relaciones complejas, las amistades ambiguas, el afecto por un primo cuya hermana te detesta, todo eso que se pueda imaginar como dramas infinitesimales (pero definitorios para cada uno) de la vida en una familia extensa.

Una familia que trabaja unida, que colabora, que actúa unas veces como una expedición de exploradores; otras, como una patrulla militar de fronteras; como un clan paleolítico en plena caza mayor; una escuela multigeneracional que cuida a los pequeños, en cuya educación todo el mundo desempeña un papel; una fila india de cartógrafos que redibujan fronteras por medio del olor, depositando los blasones de la manada y las banderas del territorio en forma de excrementos, para sustituir los que el mal tiempo ha disuelto...

Y luego llega la aurora con sus rosados colmillos, y se separan, cansados de la actividad intensa, de la jerarquía, de la atención que debe prestarse a todos y cada uno, hartos de poner el proyecto colectivo por delante del deseo nómada interior y de ese olor a flores que solo noto yo, y entonces cada cual toma su camino, uno hacia la cresta, otro siguiendo el curso del río, otro rumbo a las profundidades del bosque.

Los más enamorados o los amigos, los más temerosos, siguen juntos, de dos en dos, a veces de tres en tres, otro

se queda con los cachorros, la pareja dominante se retira a su tienda, hecha en un bosquecillo que da al arroyo.

Pero los balas perdidas, aquellos que más sufren la jerarquía lobuna, se alejan, se marchan a explorar, libres al fin, lejos de las disciplinas militares y las obligaciones jerárquicas, nuevos cielos, nuevos manantiales, a comer los primeros, sin etiquetas que respetar, a dormir panza arriba viendo pasar las nubes, a correr adonde les parezca sin tener que apoyar la pata exactamente en la huella de quien va corriendo por delante, que a su vez ha apoyado la pata exactamente en la huella del líder; a oler, a respirarlo todo, a revolcarse en las cosas, a revolcarse en el cosmos entero, embriagados por los olores del almizcle y la menta silvestre y el olor desafiante de un lince que también ha marcado ese mismo tronco, y, en ese puente de madera, pasarse horas mirando las truchas (¿eso se come? Tengo que averiguarlo); probarlo todo, intentarlo todo, no hacer nada, holgazanear, aburrirse mucho, y luego el sol que cae a lo lejos y se siente ascender, en el interior, una cierta soledad, las ganas de lamer una máscara facial de lobo, y la excitación de estar juntos, del olor cálido de los otros como el de un humo que nos baña, las ganas de los otros; el deseo de formar, es decir, de formar juntos, de ser un solo cuerpo, un puro río de colmillos, rápido como el viento, capaz de atrapar todo aquello que, sin embargo, se niega, se resiste, forcejea, de tomar la fuerza vital de todo aquello que quiere vigorosamente vivir, e incorporarla, hurtarla en forma de carne, un solo cuerpo grande capaz de derribar bestias como cielos, ciervos con

bosques por cornamenta, jabalíes-colinas humeantes; estar juntos, el grupo infernal, imparable, los chuchos, los cabecillas, los primos, las risas compartidas del círculo íntimo, que da calor, el lametón que me da alguien cercano, justo al pasar, como un humano le apoya la mano en la espalda a su amigo al pasar junto a él para decirle «te veo», «estás presente de verdad», «estoy aquí».

De pronto, noto el flanco caliente de una loba contra mí mientras estamos esperando para salir de cacería, su flanco con su peso, que apoya en mi flanco, el placer puro de que se abandone así en mi pelaje de lobo, esa muestra de confianza, esa señal silenciosa de deseo de contacto, la sensación eufórica del mero contacto del cuerpo del otro, inocente, cada uno mirando para otro lado, las orejas apuntando hacia los movimientos de la manada, de los lobeznos, hacia la luna; la lealtad y el apego que ese contacto cuenta sin que haya necesidad de decir nada (estoy aquí, estoy mejor junto a ti que en cualquier otro lado, ya está dicho todo); vamos, nos ponemos en marcha, ella se levanta, trota hacia el río, tiene sed, la conozco y la sigo, aunque yo no tenga sed, porque el centro cálido del mundo se desplaza, ya no conmigo, sino ahora por delante de mí.

Mientras bebe a lengüetazos, en mitad de la noche, observo cómo el río se va perdiendo aguas arriba en sus meandros, me llaman, quiero explorarlos, pero un aullido resuena detrás de nosotros en el claro en el que estábamos con la manada, es nuestra líder, la hembra que nos guía, nos llama para salir de caza, nuestras cuatro orejas se erigen tensas hacia su voz y nos acercamos a ella, mi hocico

imantado delante de mí por la cola locuaz de Loba. No hay estampa más familiar: seguir la punta peluda de una cola querida, con el campo visual ocupado por el ritmo festivo del balanceo de su grupa delante de mí, a través de los paisajes que la velocidad vuelve evanescentes. Más adelante, la silueta de otro lobo al trote, ahí está, el hogar del lobo. En mí, delante de mí, en mí, delante de mí, así circula el centro del mundo-lobo, ese es su latido cotidiano.

Pero al alba, sí, al alba, a la hora a la que el campo se pinta de blanco, me marcharé, el hocico libre al fin, imantado por mil olores traídos por los vientos, por sus promesas, y remontaré ese río hasta su nacimiento, al fin solo, al fin tranquilo, hasta su nacimiento.

Ha llegado el alba, holgazaneamos en los sacos de dormir. El cielo sigue aún sin nubes, ni siquiera ha hecho frío, hemos dormido como unos benditos.

12

13

EPISODIO 10
UNA TEMPORADA
ENTRE LOS SOBRERROSTROS

Al tiempo que elaboraban ese estilo de vida que pasa de la soledad ociosa a la acción colectiva más entramada, los lobos inventaron, además, otra cosa: el placer del reencontro.

Ese placer desmedido, sin freno, ruidoso que vemos en ellos tan a menudo, con la cámara térmica, cuando se reúnen por la noche. Hemos dedicado horas a observarlos en la meseta de Canjuers, los ojos clavados al visor, el cuerpo convertido en estatua bajo el mistral de la noche, para que no tiemble la imagen, petrificados por la intimidad de la escena. De pronto, el padre lobo llega el primero al claro en el que las crías han pasado el día. Estalla el alalí, un caos de amor y colmillos se abalanza sobre él, sin piedad, van a recibirlo con alegría: seis lobeznos y lobeznas, los hermanos mayores, las hermanas mayores, todo el mundo participa en la ceremonia. Carreras alocadas, lametones de belfos, rituales misteriosos, juego de posturas corporales.

Estas zarabandas nos resultan tan enigmáticas como la etiqueta de un reino refinado y lejano, pero el fondo vital que compartimos con ellos descifra inequívocamente la tonalidad emocional de esos rituales (todos los animales son, en distinto grado, etólogos natos, artistas a la hora de descifrar a sus congéneres y a las demás especies). Es una alegría pura, que encuentra mil manifestaciones y juegos para expresarse en toda su riqueza, ya que vivir como animal es también inventar maneras de expresar las intensas emociones que tenemos en común. Y, aunque como lobos nos falta la poesía hablada, tendremos la poesía de las actitudes corporales, de las vocalizaciones, de los movimientos de orejas y de cola. Tendremos la elocuencia compleja de la máscara facial, perfeccionada por la orfebrería de la evolución para enriquecer las posibilidades de expresión. Un carnaval en las profundidades del bosque.

Estos comportamientos causan un profundo efecto espejo en nosotros, para todo aquel que esté dispuesto a investigar, sin prejuicios, la animalidad humana. Porque esas fiestas por el reencuentro son expresiones muy íntimas de su afectividad interior y, sin embargo, adoptan formas codificadas en lo que denominamos su etograma: el catálogo de secuencias conductuales que comparten como especie. Si nos fijamos, es algo que también existe entre nosotros. El acto de *abrazar*, espontáneamente, a un amigo al que nos encontramos tras meses de ausencia, o al ser querido del que nos despedimos para siempre, no es universal en las civilizaciones humanas, que pueden, por motivos

culturales, mantenerlo a distancia, pero está muy extendido y es espontáneo entre los niños. También es posible observarlo en otros primates sociales, que utilizan espontáneamente ese comportamiento (el *hug*) para expresar su afecto, tranquilizar, tejer vínculos. Aventuro la hipótesis de que ese comportamiento es una ancestralidad animal del humano, una herencia de un antepasado primate social cuya conformación corporal permite el abrazo cara a cara, en postura erguida (algo que ser un lobo, un ciervo o un gato no permite). Una ancestralidad animal comparable a los juegos corporales que vemos en los encuentros de los lobos. Un elemento móvil, culturalmente modulable, del etograma humano. Mi argumento es tan frágil como real: los gatos no expresan así su afecto, se frotan los carrillos y el flanco; es más, soportan fatal las demostraciones de afectividad primate: los *hug* les dan pánico, porque verse encerrados en los brazos de alguien cercano los aterriza, mientras que a nosotros nos calma. Una ancestralidad animal: es decir, abrazar a alguien no es un código cultural arbitrario ni una decisión personal soberana y libre, sino la manera espontánea en la que nuestro cuerpo animal expresa, activa y materializa el amor. Está demostrado que el contacto táctil, como el hecho de recibir un abrazo, provoca además unas formas de satisfacción sensoriales y psíquicas profundas. Ahora bien, he aquí la cuestión central de mi argumentario: ese gesto no es un código cultural puro y, sin embargo, es íntimo, muy significativo, expresa con precisión unas emociones superiores, pero es animal. Esto nos recuerda que algunas de las manifestaciones

íntimas de nuestros afectos humanos más elevados son, en realidad, honda y estrictamente animales, disposiciones de nuestros cuerpos, heredadas de nuestra historia evolutiva. A partir de ahí, la animalidad humana ya no tiene nada que ver con la bestialidad, la ferocidad, lo burdo... Está hecha de ascendencias y afectos animales que es posible modificar o subvertir, pero que siguen expresándose en nuestros comportamientos más cotidianos, más exigentes, más ricos... Las ascendencias animales están por todas partes, en la totalidad de nuestros comportamientos, y se manifiestan en mosaicos, que pueden verse desviados y desplazados por la cultura y la decisión individual, nuestros estilos íntimos de actuar con esas herencias, pero están ahí en todo momento, y esa es la animalidad de los seres humanos. Qué alegría, pues, ser un animal.

La humanidad no es más que una animalidad determinada; conmovedora y superiormente significativa para nosotros, sí, pero igual que la del lobo lo es para el lobo.

A la luz de una idea de este tipo, se impone una conclusión: somos animales sin lugar a dudas, pero no pasa nada, no es grave, no hay que preocuparse. En esa frase no hay ni pérdida de dignidad ni robo de un vector de ascensión. Tampoco hay una restitución a un estado primario más puro. La pregunta ya no es, pues, saber si el humano es un animal como los demás, sino *de qué manera*. De qué otra manera. ¿Qué tipo de animalidad es la humanidad?

Volvamos ahora, más atentos a los parentescos ajenos, a nuestros lobos que bailan, ladran y se enroscan, para

celebrar el reencuentro. ¿Cómo expresar emociones sociales ricas si no se tiene la palabra? La evolución ha respondido de distintas formas a esta pregunta. En el caso del lobo, se nos ofrece una pista con el concepto de «máscara facial». Este término zoológico sirve para designar la franja de pelo blanco que discurre bajo el hocico del lobo, a lo largo de los bellos, hasta la garganta. Dicha franja contrasta con la frente oscura que hay encima y que va desde la nariz hasta la cúspide del cráneo, como si fuera un antifaz (que, en francés, se dice *loup de carnaval*, lobo de carnaval). Es curioso que los biólogos llamen «máscara» a la parte de abajo (la máscara facial blanca) mientras que en la cultura popular se utiliza «máscara» para la parte de arriba, la oscura (el antifaz, el *loup de carnaval*). En resumen, un rostro de lobo son dos máscaras. De hecho, la totalidad del rostro es una gran máscara compuesta. Esta máscara es un producto de la evolución: las simetrías y ornamentos sirven para acentuar las expresiones del rostro. Por ejemplo, las dos manchas blancas que hay sobre los ojos del lobo, en el sitio que ocupan las cejas humanas, son como un maquillaje de mimo: estilizan y acentúan las posiciones de la mirada que indican interés, miedo, sorpresa, sumisión o majestad.

La máscara lobuna es capaz de mil actuaciones: la cólera intensa pliega en vertical las arrugas de la frente, como si fueran trombas, cuando hay que imitar la ferocidad para transmitir un mensaje. La cólera es un afecto indigno cuando se sufre y se hace sufrir, pero a veces es una herramienta interesante cuando se utiliza como

una máscara: entre los lobos, esa máscara de rayo permite mantener la cohesión social, al repetir las jerarquías *sin tener* que recurrir a la fuerza. La máscara permite acentuar las miradas autoritarias, las caras que saben *poner de manifiesto* la superioridad y mantener un orden. A la inversa, la tranquilidad alisa toda la frente, cuando conviene calmar a un lobežno asustado.

Se trata aquí de máscaras políticas, máscaras de uso cotidiano para garantizar el *modus vivendi*, máscaras de pacificación y supremacía. Fijémonos en cómo acentúan la capacidad del rostro del lobo más imponente para hacerse pasar por un lobežno que entenece y, un segundo después, por un rey en toda su magnificencia.

La máscara del lobo funciona como una máscara del teatro ño, o de danza tribal, pero con la movilidad delicada y encarnada de un rostro, su expresividad íntima y visceral, su manera única de expresar un yo, un flujo de afectos, ese drama interior dialogado que es una vida. La máscara animal es como un paisaje que se transforma ante nuestros ojos. Unas emociones complejas hacen vibrar todos los rasgos del rostro, como una marejada que emerge del mar interior. Es una máscara metamórfica: se pliega y despliega para expresar, de la manera más pura, más impactante, más artísticamente captada, la vida interior.

A veces nos extrañamos de que la mirada del perro pueda expresar, de acuerdo con el léxico de su amo, el amor más incondicional, más auténtico. Pero ahí no hay ningún efecto mágico de la domesticación, ni revelación

del hecho de que los demás animales sean más capaces que nosotros de experimentar sentimientos más sinceros. Es, antes bien (otra paradoja), que existe una expresividad exacerbada en el rostro de los demás animales sociales, esos que no se embarcaron en la aventura del lenguaje humano (con algo habrá que compensarlo, claro). El perro descende en línea recta del lobo: dispone de las mismas capacidades de expresividad. Miradas de sentido acrecentado por la metamorfosis de los rasgos alrededor de los ojos, por las simetrías significativas. Mira con todo el rostro. De nuevo, es la ecoevolución lo que ha hecho del *Canis lupus* un gran maestro de la expresión emocional por medio de la máscara-rostro, al objeto de fluidificar, intensificar y ordenar su vida colectiva. Hay un eco de todo ello en el perro, que lo ha desviado y exaptado³⁷ para comunicarse con *nosotros*.

Si los biólogos han llamado «máscara» a la cara del lobo, es señal de que han presentado, de manera misteriosa, que es *más* que un rostro. Es un rostro estilizado para afinar, amplificar y enriquecer la expresión de una gama de emociones y mensajes. La tradición occidental del dualismo jerárquico hombre/animal ha degradado su cara a «hocico», algo bestial, un subrostro. Pero la mayoría de las máscaras animales son otra cosa: sobrerrostros. Porque

³⁷ «Exaptado» es una adaptación del vocablo inglés *exaptation*, propuesto en 1982 por los biólogos Stephen J. Gould y Elisabeth Vrba, con el objetivo de sustituir el prefijo ad- por el prefijo ex- en la palabra *adaptation*. Este término se utiliza en biología para describir una adaptación selectiva en la que la función que se realiza actualmente no es la que se realizaba en su origen. (N. del E.).

cumplen, de manera superior, el arte del rostro humano: la expresividad.

Y por todas partes vemos esas máscaras que ha inventado la vida. Está la máscara del lince boreal, más expresiva que un carnaval. La del gran kudú africano, expresión muda de la elegancia minimalista. La del tejón americano, que hace palidecer de envidia cualquier pintura de guerra iroquesa. La del jilguero común de nuestros jardines, que desespera, por adelantado, a cualquier poeta. Estos aderezos incorporados indican cómo hacer justicia a la cara animal. Adolf Portmann, biólogo de las apariencias, señala que la cara del animal se indica a los otros seres vivos mediante toda una serie de adornos, de contrastes, de simetrías. Añade, y con sus palabras perfecciona la esencia del sobrerrostro de los animales, que, en ellos, «el grado más elevado de la existencia individual, la posibilidad de manifestar estados interiores, está al servicio del encuentro»³⁸.

A través de ese desvío que restituye a los animales su sobrerrostro, el rostro *humano* se vuelve, de repente, más inteligible, más sensible. Las cejas, por ejemplo. La máscara del lobo está dotada de unas cejas de pelaje más parlanchinas que una cotorra. Nuestro rostro también.

Mediante una de esas analogías perspectivistas, podríamos indagar aquí, un instante, el misterio de las cejas humanas. Si nos fijamos bien, son una mancha extraña de pelos perdida en mitad del rostro de un primate que se ha vuelto lampiño. Su permanencia en el rostro de

³⁸ Adolf Portmann, *La Forme animale*, París, La Bibliothèque, 2014, p. 246.

los humanos después de que perdiéramos el pelaje resulta bastante enigmática. Hay quien ha aventurado que se seleccionaron para proteger los ojos de los rayos del sol de mediodía, pero ya hemos aprendido a desconfiar de las historias unívocas sobre el origen de un rasgo.

Podría conjeturarse, más bien, que nuestras cejas son un legado con el mismo tipo de uso que le dan los lobos, los linces y otros. A partir del hecho de la historicidad entrelazada, hojaldrada y modificada de todo rasgo vivo, es posible formular la hipótesis de que la línea estilizada de las cejas *también* se ha conservado en el rostro humano (por selección natural o sexual) como dos trazos de pincel para *acentuar* la expresividad de nuestras emociones. Mil rostros significantes implican, en efecto, un uso artístico de los juegos de cejas, desde las expresiones más espontáneas hasta las más intencionadas. El cine mudo es la última época dorada de ese uso animal de las cejas. Pero fijémonos en que, cuando desconocemos la lengua de un interlocutor y la comunicación es muy necesaria, las cejas se activan y retoman toda la amplitud de su función expresiva. Cuando dialogamos con un bebé, nuestro rostro animal sabe muy bien qué hacer: trae a la superficie su arte inmemorial del sobrerostro animal y nos lanzamos a interpretar con las cejas igual que se interpreta con un violín. El cuidado que algunas personas dedican a la línea de sus cejas revela asimismo la importancia expresiva de estas comas vivas: es posible esculpir nuestra máscara animal, lo que entrama dos creatividades.

Las cejas de todo rostro humano son, en este sentido, la reminiscencia actual de una máscara animal, el resto activo de un sobrerrostro. «Reminiscencia», porque la hemos olvidado, y no porque nos hayamos convertido en algo distinto de un animal. En nosotros se ha duplicado mediante la palabra en su vocación expresiva. Pero la palabra oculta tanto como enseña, y la máscara animal conferida por las cejas humanas es tan importante para nosotros hoy en día como lo era *antes* del lenguaje humano: no hemos perdido la máscara animal al volvernos humanos; tan solo se ha combinado con la palabra. El rostro de Audrey Hepburn es una pura máscara de loba: en ambos se hereda, se selecciona y se activa el mismo arte antiguo. No se nos ha expulsado de la gloria visual del mundo animal: pertenecemos a ella plenamente.

Ahora bien, estos entramados del rostro humano con el supuesto hocico de las bestias son aún más íntimos. Se hunden en nuestras culturas mismas: sus sobrerrostros habitan en nuestros adornos. Volvamos al ojo del lobo: si lo examinamos bien, vemos que todo el contorno del ojo lobuno forma una mancha móvil y clara. Está la frente oscura, perforada de manchas blancas alrededor de los ojos, y, en el centro, la pupila del lobo, a menudo oscura, a veces de color miel. Oscuro, blanco, oscuro: es una invención evolutiva bastante habitual, porque la propiedad bioóptica de esta forma es la de *acentuar el contraste*. Es una forma apremiante (una Gestalt) que confiere más saliencia a la mirada y a su expresividad. Nikolaas Tinbergen, fundador de la etología, fue el primero en

demostrarlo entre las gaviotas argénteas: utilizando carnadas, se dio cuenta de que los polluelos reaccionaban de manera más intensa ante un palito dibujado con un motivo oscuro/claro/oscura que ante el propio pico de la madre (un pico claro que tenía una mancha más oscura), para incitarlos a comer. Pero podría decirse que esto es posible aplicar también a los humanos, a los lobos, a muchos otros.

Este motivo, muy presente entre los seres vivos (un contorno claro alrededor de un ojo oscuro) y que encontramos en seres tan distintos como la curruca zarcera y la vaca de Jersey, es, en realidad, una solución a un problema evolutivo abismal, si lo miramos bien: cómo indicar a los demás, a los congéneres, que es justo ahí, en los ojos, en la mirada, donde se manifiesta con más elocuencia la expresividad del interior oculto. Los seres vivos, desde las bacterias unicelulares, tuvieron que inventar el cuerpo simétrico, con su eje básico anterior-posterior. Luego, cuando la evolución, hace varios cientos de millones de años, colocó en la cara los órganos de la percepción y de la expresión, hubo que averiguar cómo indicar a los demás que *ahí* es donde había que mirar, que ahí es donde había que interactuar. Ciertas formas de autismo revelan que no es nada evidente que se busquen los ojos de una persona para comunicarse: en ellas se ve una atención que circula con indiferencia por todo el cuerpo del otro, sin detenerse en el rostro. El carácter solar e irradiante del rostro debe indicarse, comunicarse, conservarse en los seres vivos, porque éstos tuvieron que inventar la expresividad

a partir de la materia inerte, que no posee parte delantera ni parte trasera, cabeza, jefe, cabo (en su origen, sinónimos todos). Desde las artes marciales nos llega una lección etológica según la cual en algún punto alrededor de los ojos del otro se ve la continuación de los acontecimientos; esto también es cierto en el amor y es lo que los seres vivos se vieron obligados a aprender solos.

Eso es lo que entendieron bien esos animales artistas que se maquillan, los humanos. Ciertos motivos del maquillaje no son meras invenciones de la imaginación humana ni creaciones arbitrarias: están bioinspirados. Acentúan las capacidades etológicas del sobrerostro humano, estilizan aún más nuestra máscara animal.

Los dos casos más claros son precisamente dos ampliaciones del contraste para acentuar la intensidad de la mirada. La primera técnica es la del *eye liner*. Al acentuar el contraste entre la pupila y globo ocular, añadiendo un contorno felino oscuro, se imita la profundidad de la mirada de la pantera (que tiene de nacimiento esta línea negra alrededor del ojo). Es justo la misma estructura oscuro/claro/oscuro que utiliza la máscara natural del lobo. Los hombres y mujeres del teatro se maquillan de negro el contorno del ojo antes de subirse al escenario: saben, desde siempre, que con ello se acentúa su expresividad. Pero esta técnica fue inventada por la evolución millones de años antes de que la utilizaran los actores, por el linaje de los grandes felinos, entre otros.

El *eye liner* tiene su origen histórico en el polvo de khôl que maquillaba los ojos de los egipcios de ambos sexos.

Este vínculo es un indicio, un detalle revelador de otra conexión más profunda, que podemos rastrear hasta nuestros cuartos de baño. El antiguo Egipto estaba familiarizado con las hibridaciones de humanos y animales (recordemos a sus dioses teriántropos, con sus cabezas de fieras, aves, serpientes...). Esta cultura antigua también estaba familiarizada con los sobrerrostros de la pantera y el antílope: eran su fauna cotidiana. Y del antiguo Egipto es de donde proviene una parte de nuestra tradición del maquillaje de los ojos: dibujar el contorno, como se ve en los frescos, y es muy posible que también oscurecer las pestañas. No es osado aventurar que el trazo de khôl egipcio, el *eye liner*, pues, es una técnica bioinspirada que confiere voluntariamente al ojo humano la intensidad de la mirada de la pantera. Una técnica que recoge el mismo amplificador del contraste que la evolución ha pintado en el sobrerrostro de los grandes felinos. En una cultura en la que tu diosa tiene cabeza de leona, en la que los animales no son bichos, sino divinidades, tomar su sobrerrostro como modelo en el aprendizaje de una expresividad intensificada tiene todo el sentido del mundo. Hasta hoy, incluso los más obtusos sienten dolorosamente la potencia estética de un sobrerrostro de pantera. La tradición antigua extrajo de ahí lecciones de belleza, en el sentido vivo: la belleza como manera de habitar una forma. La pantera, al igual que el lobo, tiene un rostro habitado, un sobrerrostro, porque su linaje probó con esa aventura de la expresividad visual en lugar de con la del lenguaje hablado para resolver el problema de expresar los mil fuegos de su interior oculto.

La segunda técnica biomimética del maquillaje humano es el rímel: reproduce la mirada del antílope, a través de la acentuación de la longitud y el espesor de las pestañas. Es muy probable que esta intervención en las pestañas tenga también su origen en el antiguo Egipto. Parece razonable aventurar que el rímel original se inspiró en las pestañas infinitas del antílope africano, como, por ejemplo, la gacela de la reina de Saba, hoy extinta (*Gazella bilkis*, de pestañas infinitas), para apropiarse de sus capacidades estéticas (el nombre «gacela» proviene del árabe *ghazâl*, que significa «elegante y rápida»). El antílope no evoca a una mujer porque tenga largas pestañas: es al revés, es el maquillaje de las pestañas el que ha tomado del antílope esa capacidad corporal que vuelve más elocuente la mirada, para reinterpretarla en un rostro humano (por la mañana, frente al espejo, al volver a ponerse el rímel: «Antílope: ¡activado!»).

Estas ideas tienen su origen en una antropología de lo vivo, una filosofía de las formas de vida; necesitaríamos, para someterlas a prueba, a historiadores del adorno sensibles a la etología comparada, al sentido estético que comparten los seres vivos.

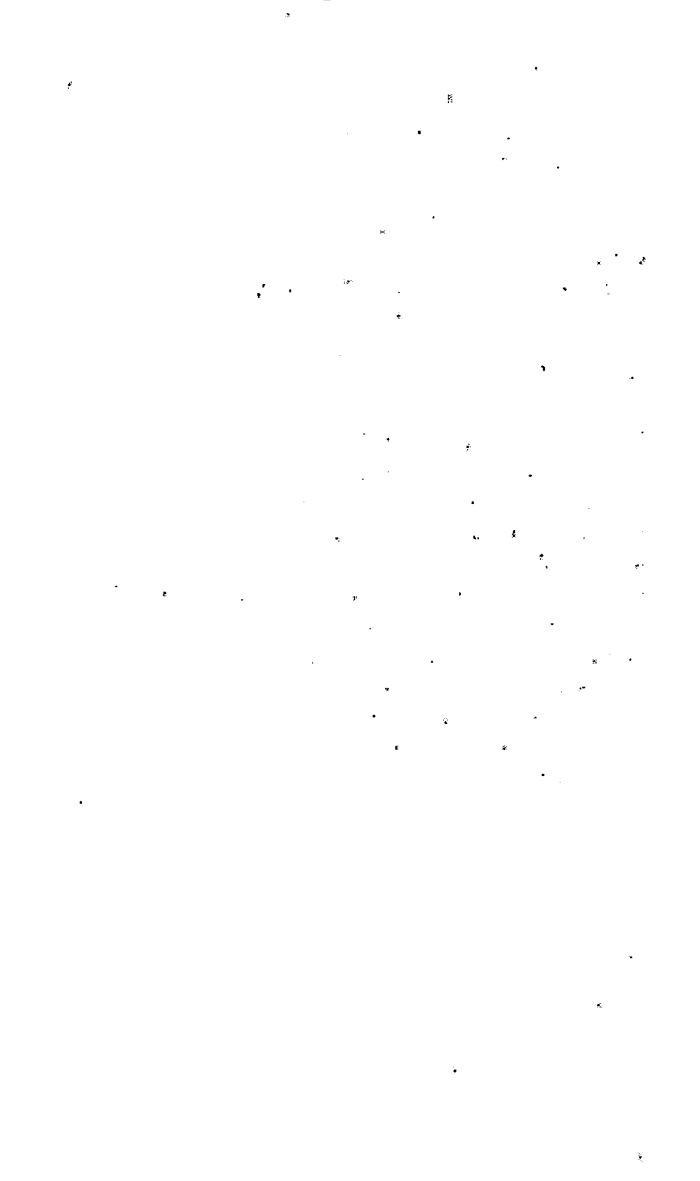
Vayamos más lejos: esta metamorfosis en dos animales simultáneos gracias al estuche de maquillaje es aún más impactante en su riqueza expresiva, pues consiste en reproducir también el poder imaginario doble y contradictorio de esos animales. Convertirse, al mismo tiempo, en la presa arisca y el depredador empático, con toda la gama de emociones y actitudes que ello entrafía en la relación con el otro.

Convertirse en *panimal*, en animal total, un híbrido con las pestañas del antílope y el contorno de ojo negro de la pantera, con el poder expresivo de uno y la capacidad hipnótica de la otra. La densidad emocional y semántica inconsciente de estos adornos es, literalmente, inmemorial. Resuenan en ella unos ecos tan antiguos como la vida, tan elocuentes como la contradicción.

Esta mañana, frente al espejo, metamorfosearse en pantílope o no.

Lejos de asignarlos al género femenino, podemos reabrir estos dos adornos al aire libre de su origen: el diálogo que la sabana mantiene consigo misma, a través de la boca de las presas y los depredadores. Podemos reanimalizar estos dos adornos: no es una vuelta a lo más primario, a lo más auténtico, ni siquiera a lo pasado, sino una restitución de uno mismo, un enriquecimiento interior de todo el zoológico del pasado vivo que vuelve a subir a la superficie, una hospitalidad para toda la diversidad presente que llama a la puerta del rostro humano, desde el interior, para desfilas y mestizar los cuerpos, mestizar las capacidades. Maquillarse: «Activar en uno mismo las capacidades de un cuerpo distinto»³⁹.

³⁹ Se trata de la definición *animista* de la metamorfosis en animal según Eduardo Viveiros de Castro. Véase *The Relative Native*, op. cit., p. 243.



EPISODIO II
MUCHAS MANERAS DE ESTAR VIVO

De vuelta en las nieves de Vercors. Por la mañana, café caliente, apostados al sol con la vista en la meseta, pero no estamos atentos, sino charlando, cotorreando como pájaros; si pasara un ciervo delante de nuestras narices, no lo veríamos (rastreadores domingueros). Anoche oímos un aullido como respuesta, pero ninguna señal de la manada.

Con el equipaje a la espalda, nos calzamos los esquís Altaï, con pieles de foca integradas, muy cortos, anchos y estables, ideales para ir tras los animales por los relieves más accidentados, ya que la piel de foca frena el deslizamiento y se adapta al ritmo con el que se sigue cada huella que hay en la nieve.

Decidimos partir hacia el este: ahí es donde esperábamos encontrar a la manada, pero el silencio de ayer en esa dirección me hace pensar que no hay nadie. Creemos que la manada está lejos, en sentido contrario, al oeste, por donde oímos el aullido. El día anterior no encontramos

ningún rastro procedente del este en el fondo del valle, lo que refuerza nuestra hipótesis de que los lobos no están ahí. Tomamos esa dirección, no obstante, por necesidades de orientación: es el único camino que nos permitirá bajar al valle para volver a subir por el otro lado, zigzagueando entre pedregales y acantilados.

Esperamos encontrar otros rastros, ciervos, zorros, martas. El cielo es de un azul purísimo, ya hace calor, la nieve centellea, aún está dura y quebradiza de la noche, avanzamos por la cresta esperando que se ablande lo suficiente para que sea posible el descenso: se necesita una textura bastante maleable para que los cantos de los esquís puedan morder y permitir el giro cerrado entre los árboles. Avanzamos hacia la alegría de la mañana, los piquituestos comunes, los herrerillos y los arrendajos ofrecen su griterío cotidiano, un derroche de energía expresiva por la meseta desierta. No hemos visto a un solo ser humano.

Mientras intento a duras penas abrirme camino entre dos árboles, una huella me salta a la vista. Es muy sutil, apenas está marcada. Al lado hay unos rastros de jabalí muy profundos, pero este de aquí no ha hendido casi la nieve, no se ha hundido, solo ha machacado los cristales superficiales, lo que les da una configuración distinta, de tal modo que la luz del sol se refleja de otra manera: devuelve los rayos con un color amarillo muy leve, irisado, apenas perceptible. Es una huella de cánido. Encontramos una serie en fila, en un bosquecillo donde la nieve sigue blanda gracias al abrigo de los árboles, que han atrapado

los rayos térmicos que suben del suelo durante la noche y han impedido que se disiparan en la atmósfera. Es un lobo. No, hay varios; por lo menos, tres. El rastro llega justo ante nosotros, como si viniera a nuestro encuentro, y la orientación del pie está clara: va exactamente en sentido inverso al nuestro.

Volvemos sobre nuestros pasos para seguirlo. A veces es invisible, lo perdemos sobre la nieve dura, en varias ocasiones, para encontrarlo a continuación, en la delicada irrisación de un destello de nieve, en la huella de una zarpa que ha dejado su marca, en el dibujo casi invisible de la almohadilla central, de bordes convexos, muy afilados, muy lobunos. Casi nunca hemos seguido un rastro tan frágil, tan evanescente. Su sutileza no se debe a su antigüedad, al contrario, la huella no está erosionada, es muy precisa, muy reciente, sino a que los animales pasaron en plena noche, cuando la nieve estaba dura como el hormigón, por lo que las pisadas apenas se marcaron. En un tramo más blando, nos quedamos asombrados: no son tres sino, al menos, cinco, seis a mi juicio (aunque no encontraré nunca confirmación del sexto). Corren de forma indisciplinada, la nieve es sólida, no es necesario ir en fila india. Cuando un obstáculo lo exige, se separan, el clan entero se deshilacha como los brazos de un río y vuelve a juntarse más allá. Ahí es donde podemos contarlos. El corazón de la familia. El macho grande no parece estar: la huella de mayor tamaño es mucho más pequeña que la que habíamos medido de él.

El rastro aparece y reaparece como por encanto. Cuando uno de los dos vuelve a encontrarla, se la indica al otro,

en la excitación de la persecución: «¡Están aquí!». Al segundo le lleva unos instantes de ceguera atónita conseguir captar el detalle revelador, la rotura sutil, la forma fantasmal que el primero ha visto en el suelo. Pero, una vez captado, ese detalle ínfimo se vuelve evidente, no hay nada más, se impone a la percepción como una forma apremiante sobre el fondo de nieve, y, a partir de ella, se reconstruye todo el lobo, con su trote tranquilo, y la manada entera a continuación. La pequeña muesca en el suelo rezuma en la imaginación, combinada con los demás indicios, toda la vida que ha pasado por ahí. El detalle casi invisible hace que surjan las presencias, redibuja toda la trayectoria, la velocidad de la carrera, el río de patas y grupas, las colas en alto, los hocicos a ras de la nieve, el movimiento de los matorrales a su paso, la carrera colectiva y, al mismo tiempo, la iniciativa individual en la elección de los caminos.

Van hacia el oeste, así que los seguimos volviendo sobre nuestros pasos. Las huellas son de anoche, estamos ya seguros. Y, a medida que se van desgranando los metros de rastro, se hace más evidente, la duda se torna más volátil; no nos atrevemos a afirmarlo en voz alta, la tensión aumenta con la persecución, aceleramos sin ponernos de acuerdo, la atención es más vibrátil y la voz más grave; lo presentimos, con una emoción ambigua, desconcertados: van hacia nosotros, hacia el lugar en el que estuvimos aullando hace unas cuantas horas. Toda la manada va a nuestro encuentro. El uso de los tiempos se enturbia en la mente, como suele ocurrir en el rastreo: hablamos

de manera espontánea en presente («están aquí», «aquí se paran»...) porque el rastro es una presencia-ausencia, un pasado que percola hasta el presente, y hay que volver a convocar la imagen del animal en toda su corporeidad para seguir su ausencia. Esto genera unos efectos de encuentro extraños, como un diálogo con espectros, como vivir en varios planos temporales a la vez, atravesar el pasado en el presente, hacer que surja el pasado en los intersticios del ahora, ver el pasado desplazarse, como un fantasma, entre nosotros.

Corren derechos a nuestro campamento. Vienen del este. Allí donde ayer no respondió nadie. Silencio completo. Habíamos deducido que no estaban allí, que estaban lejos, al oeste, en dirección contraria, donde respondió un lobo.

Pero sí que estaban allí. Nos oyeron. Se quedaron callados. Y vinieron.

Vinieron, tal vez tras recorrer varios kilómetros. En un momento dado, levantamos la mirada. Obnubilados por ir siguiéndoles el rastro, habíamos olvidado dónde estábamos. Cuando miramos alrededor, la sorpresa nos deja clavados en el sitio: estamos justo por debajo de nuestro vivac del día anterior. Las huellas de lobo están ahí, bajo nuestros esquís. Revelan los puntos en los que se han parado, orientados de forma inequívoca en una dirección, y, cuando prolongamos esta con la mirada, acabamos justo en el árbol que nos dio cobijo, a apenas treinta pasos de distancia. Vinieron hasta nosotros, en silenciosa respuesta a nuestros aullidos, a nuestras llamadas. La emoción tiene

un carácter singular: vamos rastreando a los lobos hacia nosotros mismos. Sigo su rastro hacia mí mismo, hacia mi yo anterior, que se reía allí arriba mientras charlaba en el vivac, bien calentito. Desde aquí, nos veo a la luz tenue de las llamas, tras una pequeña hoguera bien protegida y un deflector de calor, bebiendo vino caliente, frunzo el hocico para percibir el aroma a charcutería que baja del campamento, donde dos voces alborozadas se responden, se me erizan las bigoterías, saboreo los olores, voy girando las orejas hasta dejarlas orientadas hacia los sonidos que caen desde el vivac, para recoger hasta la última gota, estoy bajo la luna llena, en mitad de la noche, en silencio, con mi clan, y allí arriba, a unas treinta zancadas, hay dos bípedos que emiten sus vocalizaciones específicas y cotorrean como pájaros; son divertidos, despreocupados como lobeznos, no nos ven, obnubilados como están por su propia manada, en torno al fuego, y nos quedamos ahí un buen rato, escuchando sus balbuceos, menudo enigma; el viento rola ligeramente y nos trae su aroma, uno de ellos tiene ese olor que conozco bien: es el antiguo yo que fui ayer. Nos llamó y hemos venido; he venido toda la manada.

Anoche no respondieron, pero vinieron a nuestro encuentro. Por lo tanto, sí que *respondieron* en cierto sentido; y ese sentido es fascinante, porque respondieron sin responder como nosotros esperábamos. Nada de actos reflejos como reacción a un estímulo, nada de instintos que los condenen a aullar si se activan: su negativa a responder es también una respuesta, una respuesta aún más activa,

porque es una *contención*, la virtud contraria a la desmesura feroz que imaginamos en las fieras (*I'd prefer not to howl*, dice Bartleby, el lobo).

Dado que vinieron, el hecho de que no respondieran parece ser una capacidad de afirmación existencial: no es que no respondieran porque los imitáramos mal y no consiguiéramos activar su reflejo de aullido. Se trata de su manera de manifestar una interioridad decisoria y compleja. Imponen ese sentimiento mediante un acto de afirmación por su parte, tanto más significativo cuanto que se están sustrayendo a nuestra autoridad. Y nuestro sesgo humano de amos de la tierra nos lleva a tomarlos tanto más en serio la consistencia ontológica de otro ser en tanto que este se sustrae a nuestra llamada. Como afirmaba, con tristeza, Jenofonte: «Los humanos están hechos de tal forma que desprecian a quienes se someten y respetan a quienes se les resisten». Se trata de una constante animista bastante cómica: quienes se resisten parecen tener siempre un poco más de interioridad y existencia que los demás.

En un momento dado, estos lobos se dijeron algo así como: «Oye, ¿y si vamos a ver?». ¿Por qué les resultamos interesantes? ¿Porque somos nuevos? ¿Porque cantamos, mal, vale, pero cantamos lo mismo que ellos? ¿Porque estamos en un lugar importante para ellos (la cueva)? ¿Porque hemos intentando establecer una comunicación? En ese caso, resultaría de lo más deslumbrante: significaría que son receptivos a la idea de la toma de contacto interespecies. Que tienen aptitudes para la diplomacia entre

especies. Que sienten curiosidad por unos bípedos que se han embarcado en el *middle ground* entre las formas de vida.

Así pues, en cierto sentido sí que acudieron a nuestra llamada, pero no como un perro que acude cuando le silban. Su forma *aplazada* de responder refleja toda la fuerza de su iniciativa en la interacción, de su cortesía soberana: se pliegan a la interacción que exige otro, pero imponiéndole su propia forma de actuar. No respondieron con la voz, sino que implementaron una manera de responder que no venía forzada por nuestra llamada: hicieron lo que quisieron con nuestra exigencia. De este modo, activaron la forma más elevada de diálogo, aquella en la que se responde, sí, a quien inquiere, pero rechazando la normatividad de su pregunta y haciendo de ella otra cosa. Un poco como cuando, sentados juntos en la terraza de un bar, le preguntamos a un amigo, con cierta inquietud: «¿Qué hora es?», y el amigo responde: «Qué más da la hora, tú disfruta de este rato juntos...».

Dialogar sin sufrir la imposición siempre latente en una pregunta: es como si la manada retomara palabra a palabra, por cuenta propia, la frase que Nietzsche se aplica a sí mismo en *Ecce homo*: «Soy demasiado curioso, demasiado *problemático*, demasiado altanero para que me agrade una respuesta burda»⁴⁰.

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*. Trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual: *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 42.

Qué extraña es la emoción de ser el objeto de la curiosidad de un animal, que viene a vernos desde muy lejos, de noche, para saber quién eres, aun sabiendo que no eres quien finges ser, que no eres ni de la manada ni tan siquiera un lobo, y, sin embargo, investiga. Una enriquecedora inversión: ser el objeto de investigación de una fiera.



EPÍLOGO
LA ALEACIÓN INCANDESCENTE

El rastreo, en el sentido amplio de una sensibilidad investigadora hacia los seres vivos, es una experiencia muy clara de acceso a los significados y a las comunicaciones de las demás formas de vida.

El rastreador es, de hecho, cualquier conocedor del mundo de los seres vivos interesado en los signos, y ello incluye un batiburrillo en el que caben los senderistas que no van concentrados en sí mismos, los guardabosques que se preguntan por el comportamiento de los árboles, los agricultores y agroecólogos que investigan los diálogos entre las raíces, los campañoles y las rapaces (existe un vínculo), los naturalistas que se preguntan por cualquier forma viva, los recolectores autóctonos que investigan los escondites y hábitos de los tubérculos, los cazadores runapuma amazónicos, partidarios de un pensamiento

salvaje... En un sentido más amplio, es rastreador cualquier ser humano que active en sí un estilo de atención enriquecido hacia los seres vivos que existen fuera de él: que los considere dignos de ser investigados y ricos en significados. Que postule que existen cosas por traducir y que trate de aprender. En ese estilo de atención, uno está siempre acumulando signos, siempre estableciendo vínculos, percibiendo destellos de rareza e imaginando historias para hacerlas comprensibles, para deducir a continuación los efectos visibles de esas historias invisibles que luego han de buscarse sobre el terreno. La riqueza cautivadora del paisaje vivo, su cosmos preñado de significados, su manera de sumergirnos como una ola de *sentido* (en sus dos dimensiones entramadas) surge entonces cual cachalote desde las profundidades del monótono mar.

Ese estilo de atención se despliega más allá y por fuera del dualismo moderno de las facultades, que opone la sensibilidad al razonamiento. Rastrear es una experiencia decisiva para aprender a pensar de otro modo porque, cuando estamos fuera, detectando indicios, no nos desembarazamos de la razón para volvernos más animales (dualismo actual con inversión del estigma), sino que simultáneamente somos más animales y más racionales, más sensibles y más pensantes.

El agotamiento típico del final de un día de rastreo, en el que justo cerramos los sentidos porque estamos exhaustos de sentir, de reflexionar, de interpretar, de hacer que aparezcan invisibles: ese es justo el síntoma de que lo que se debe hacer no es sustraer el pensamiento

supuestamente alienante de la sensibilidad supuestamente auténtica (mito antimoderno), como tampoco restar la sensación engañosa del pensamiento puro (mito platónico que ha alimentado las ciencias galileas modernas); se trata, más bien, de articular juntos, en un *estilo de atención completo*, todos los componentes de la disponibilidad humana hacia el afuera. De desplegar juntas todas las antenas vibrantes de la sensación, la percepción, la interpretación, la deducción, la intuición, la imaginación. La aleación incandescente de una sensibilidad vibrátil ante los demás en sus alteridades, de una percepción participante, de una actividad interpretativa e imaginativa en extremo audaz y muy prudente, de una acción deductiva rigurosa e indómita, de una creación de hipótesis desordenada en la heurística y muy razonable en la conclusión, de una disponibilidad general hacia los signos y de un uso investigador del cuerpo animal sintiente y caminante es lo que permite volver a tejer conexiones sensibles y poderosas con los territorios vivos. Para superar la ceguera de los modernos, para recrear vínculos con los seres vivos, reconociéndoles su riqueza de significados. Para intentar, aunque a menudo nos equivoquemos, traducirlos un poco.

Esta sensibilidad no existe, en las ricas prácticas de los seres vivos, más que porque va indisolublemente ligada al pensamiento, y hoy en día puede enriquecerse con los saberes de las investigaciones biológicas no reduccionistas que están surgiendo por todas partes. Está enaltecida con la inteligencia en su forma más rigurosa, más cartesiana, como actividad de razonamiento, que resulta imposible

tirarse por la borda de la modernidad sin ceder a un irracionalismo complaciente, sino que ha de volver a conectarse con la sensibilidad más vibrátil, más generosa y depurada de aquello que *jamás* ha sido la esencia de las ciencias ni del razonamiento, sino su folclore violento (la objetivación ciega, la mera cuantificación, la desanimación). El reto estriba en entramar esos saberes con la sensibilidad más poética, para imaginar la poesía mejor informada, la sensualidad más atenta al grano exacto de la corteza de un álamo temblón, a la apariencia de un río, a la corriente de una nube, al movimiento de un bosque.

De ahí que el interés actual por el animismo, entendido como conexión mística y sensible con la naturaleza, en oposición a la racionalidad occidental concebida como objetivante y alienante, constituya una postura problemática. Por una parte, tiende a reactivar la convicción, muy etnocéntrica, de que los pueblos originarios no investigan. De que acceden a la verdad de sus ecosistemas solo escuchando hablar a los árboles y las nubes, gracias a la percepción mística, estrictamente «sensible» y afectiva. Este planteamiento supone una violencia enorme y paradójica contra el animismo: olvida que no es que no exista una especificidad de la investigación en formas culturales distintas de la nuestra, sino que dicha especificidad es continua, inmersiva y común a todos. No es que no haya reflexión analítica entre los cazadores-recolectores, sino que está ahí, de manera difusa, todo el tiempo, entramada con el resto de capacidades, al contrario de lo que ocurre

en nuestra tradición, donde se localiza, oficialmente, en actos aislados de «indagación». Desde los pensadores griegos, pasando por los clérigos medievales y hasta los actuales investigadores profesionales, somos la única civilización que ha autonomizado y confiscado el ámbito de la investigación, al profesionalizar el oficio de investigador (lo denominamos científico o experto) y recluir todo el saber legítimo como producto de la actividad de unos cuantos. Se trata de una confiscación muy violenta, que invisibiliza que todo el mundo, desde que está en contacto con la vida, investiga. En todas partes, los que saben, ya sean indígenas amazónicos o agricultores de Creuse, pasan el tiempo investigando, sin protocolos de experimentación oficiales ni revisión por pares. Algunos son brillantes y captan mil cosas que los otros desconocen, llevan a cabo investigaciones precisas, intuitivas, imaginativas y, sin embargo, al final, exactas, que conducen a saberes fascinantes, como se ve igual de bien entre los agroecólogos y permacultores australianos y entre los rastreadores bosquimanos del Kalahari. Algunos, como ocurre con todo, son más obtusos, aplican recetas, se detienen en certezas dogmáticas, proyectan sentidos que no están ahí, razonan por costumbres de pensamiento, por facilidad, por superstición. Pero la investigación está ahí, está en todas partes, es el nombre oculto de la vida⁴¹.

⁴¹ John Dewey, *How We Think*. Trad. cast. de Marco Aurelio Galmarini: *Cómo pensamos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2007.

A partir de esto, lo que ha de reactivarse con respecto a los seres vivos es la investigación difusa, real, ofrecida a todos y conectada a lo sensible, y no una sensibilidad romántica y mística por un lado, ni un razonamiento de aires científicos, reduccionista, confiscado por los expertos, que no es más que el taparrabos del extractivismo (en efecto, es necesario cosificar la naturaleza como materia inanimada para justificar su explotación desmesurada).

Por otro lado, ese gusto por el animismo, entendido como conexión sensible en oposición a un planteamiento racional, pasa por la idea de que el acceso a los invisibles, a los significados y a las comunicaciones de los demás seres vivos se ve disminuido por el trabajo de las ciencias, por el uso que estas hacen del razonamiento y del lenguaje. Sin embargo, la paradoja infernal de esta idea cabe en una frase: en la actualidad, cuando los detractores de las ciencias se alzan contra nuestra reducción de los seres vivos a materia bruta tomando como palanca para su crítica el hecho de que los árboles se comunican e intercambian nutrientes, olvidan algo, y es que son precisamente las ciencias (las ciencias de los seres vivos reanimantes) las que han generado esos saberes emancipadores sobre esos mismos seres vivos. En ese sentido se entrevé que determinadas ciencias son también un operador para hacer saltar las costuras del naturalismo desde el interior. Lo que hay que sustraer de las ciencias no son los muchísimos conocimientos que aportan sobre las dinámicas invisibles o los comportamientos ocultos de los seres vivos, sino su folclore moderno de objetivación y reducción: pero para

esto hay que pasar el escalpelo con mucha más fineza de lo que lo hace una oposición entre Ciencia y Sensibilidad.

Para salir, pues, de esta oposición estéril entre una razón analítica y fría, que nos distanciaría de la experiencia viva, y una sensibilidad inmersiva supuestamente liberada del pensamiento, no se trata de apostar por el debilitado y contra el dominante, pues el verdadero dominante es el propio dualismo jerárquico y, al hacer eso, lo estamos perpetuando. Hay que pensar por fuera de ese dualismo: no apostar por uno y en contra del otro, como tampoco valorizar una actitud *sustraída* de la otra. Esta es, en mi opinión, la gran lección de la experiencia práctica del rastreo sobre el terreno.

Por ahí se accede a un sentido ampliado, sin amputar, de la sensibilidad: el mecanismo de captación de la realidad que instrumenta un ser humano es el entramado de todas las potencias de los sentidos y el pensamiento, en el crisol del cuerpo conectado al afuera, y no los unos en detrimento de los otros, unos aniquilando a los otros, la razón bloqueándonos el acceso a la verdad de los sentidos ni los sentidos engañando a la razón. Que podamos disfrutar de las dos sensibilidades sustraídas la una a la otra por separado es un hecho: cuando leemos la ecuación de la fuerza de la gravedad en lugar de observar el cielo que gira, o cuando disfrutamos de las estrellas como si fueran diamantes cosidos en el terciopelo negro, con independencia de su naturaleza astrofísica. Pero que nos veamos abocados a oscilar exclusivamente entre una y otra es una aberración muy moderna. Por todas partes existen

prácticas del pensamiento y de los sentidos que movilizan ambos de manera espontánea, y en ellas reside la clave para abrir pasajes hacia los territorios vivos que nos sostienen.

El mismo fenómeno se observa en el permacultor: necesita pasarse la noche en Internet para espigar conocimientos y así, al día siguiente, tener una percepción más rica de lo que ocurre en su cautivador bosque-huerto, accediendo a lo invisible, inmerso en su diseño entre la extrañeza de los seres vivos, que ha aprendido a traducir mediante un diálogo con otros permacultores, blogs, manuales de biología, observaciones de otros agricultores en el pasado, artículos de microbiología de los suelos o de etología de las lombrices de tierra.

En ciertos aspectos, este planteamiento comparte el afecto filosófico del vitalismo: el gran misterio y la gran potencia en torno a la cual gravita todo es la vida, sin duda, el hecho vivo, y no la cultura, la mente, la conciencia, la moral, la razón... Pero aquí se trata de darle cuerpo a esta fascinación por la vida observando meticulosamente a los seres vivos: metabolizando los saberes biológicos más agudos y los más abiertos, para restituirles su fuerza mítica, subvirtiéndolos, de paso.

Es un intento de bordear, silbando, los dualismos entre ciencia y ficción, poesía y exactitud, sensibilidad y razón, para forjar una suerte de aleación incandescente de todas las facultades vivas: los sentidos más aguzados, el cuerpo más movilizado, la imaginación más indómita, los razonamientos más ceñidos, la sensibilidad más vibrátil,

la fabulación y el saber. Para preparar el encuentro con el mundo e inventar nuevas relaciones, ricas en consideraciones ajustadas, hacia las otras maneras de estar vivo.

En cierto sentido, la experimentación que se oculta en el origen de esta «temporada entre los seres vivos», de todo este periplo de palabras, entraña un enigma: ¿cómo escribir en el tiempo del mito?

Porque ¿qué es un mito? Lévi-Strauss respondía así: «Si preguntase a un indio americano, tendría muchas posibilidades de que me respondiese: *una historia del tiempo en que los hombres y los animales todavía no eran distintos*»⁴². En las cosmologías amerindias, ese tiempo del mito no ha pasado del todo, aún ronda el presente, está en sus márgenes, listo para fundirse sobre nosotros cuando no nos damos cuenta, cuando dejemos de pretender ocultar la diferencia entre ellos y nosotros (cuando dejemos de crear obras defensivas para ocultar la «convivencia original» entre las formas de vida⁴³).

Todo un proyecto de escritura mitográfica, o mitopoética, emerge de estas experiencias de rastreo enriquecido. Escribir en el tiempo del mito. Atravesarlo durante

⁴² Claude Lévi-Strauss y Didier Éribon, *De près et de loin*, París, Odile Jacob, París, 2001 (1998), p. 193. Trad. cast. de Mauro Armijo: *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 191. La cursiva es mía.

⁴³ «La oposición entre cultura y naturaleza no sería ni un dato primitivo ni un aspecto objetivo del orden del mundo. En ella debería verse una creación artificial de la cultura, una obra defensiva que esta hubiera cavado alrededor de su contorno porque no se sentía capaz de afirmar su existencia y su originalidad si no era cortando todos los puentes que podrían atestiguar su convivencia original con las demás manifestaciones de la vida». Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Berlín, De Gruyter-Mouton, 2002 (1949), p. xvii. Trad. cast. de Marie-Thérèse Cevasco: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1969, p. 18.

unos instantes suspendidos. Cuando estamos en el bosque, tenemos un juego: si nos encontramos con un árbol curvo que forma un arco, nos decimos que es un portal del tiempo del mito. Cuando pasamos al otro lado, todo es idéntico, pero todo ha cambiado de manera sutil; se ha facilitado el acceso a los misterios, y las categorías modernas, tan asentadas, ya no tienen cabida, por fin podemos ver las ancestralidades animales de nuestros cuerpos en la superficie, activadas justo aquí, bajo la piel. Entrevemos los animales y los árboles en su forma auténtica, la de familiares ajenos. Presentimos las posibilidades diplomáticas de un mundo vivo compartido.

Por *diplomacia entre especies* entiendo una teoría y práctica de las consideraciones ajustadas. Las consideraciones ajustadas empiezan por una comprensión de la forma de vida de los otros, que intenta hacer justicia a su alteridad: implica, pues, modelar un *estilo ajustado* para hablar de ellos, para transcribir su apariencia vital mediante palabras (cosa que ellos no van a hacer). Y, en cierto sentido, siempre es un fracaso, nunca se hace justicia, pero por eso es por lo que hay que parlotear sin fin, traducir y re-traducir los intraducibles, intentarlo de nuevo. Hay que conseguir hablar de ellos con el lenguaje que utilizamos para hablar de nosotros, para demostrar que no son materia física, «Naturaleza»; pero doblegando ese lenguaje de manera que aparezca la extrañeza de esos otros. Tendríamos que poder leer este texto del mismo modo que si empezara así: «Acabas de aterrizar en otro planeta (en realidad, es el tuyo) y te encuentras con una forma de vida

que nunca antes habías visto, y te pones a practicar etnografía extraterrestre: no tienen el habla argumentada, el lenguaje semántico ni las mismas formas cognitivas que tú, y hay que admitir que no se trata de una deficiencia, de una carencia»⁴⁴. Como si fueran extraterrestres, inventan su propia escala de valores: lo que describimos son hábitos, hábitos densos y entramados, con una densidad de millones de años, ligados a los hábitos de los demás seres vivos. E inventivos gracias a esa densidad de tiempo y ese entramado de alteridades.

Son hábitos, *ethos*, porque son los suyos y son independientes de nosotros: he ahí la diferencia con el discurso etnográfico colonial sobre las formas de vida indígenas, que las evalúa siempre de manera subrepticia a partir de la escala de valores de los colonos erigida en norma (la razón contra la superstición, la organización «optimizada» contra la costumbre, la energía productiva contra la «holgazanería» autóctona).

Tienen, sobre todo, un *cuerpo* distinto del nuestro, y, como el cuerpo denso de tiempo y entramado de ajenos es, en este mundo, para todos, el configurador de las posibilidades de existencia, encarnan y activan *otras maneras de estar vivo*. Habría que inventar una guía de cuerpos prodigiosos. Igual que una guía de naturaleza, aunque esta vez no pensada para enseñarnos a reconocer aves o setas, sino

⁴⁴ Estoy modificando aquí, a mi conveniencia, el uso de la poderosa figura de Latour, «aterrizar en la Tierra». Véase, especialmente, Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, París, La Découverte, 2017. Trad. cast. de Pablo Cuartas: *¿Dónde aterrizar? Como orientarse en política*, Barcelona, Taurus, 2019.

para darnos acceso al enigma integrado y palpitante que supone el hecho de ser otro cuerpo, un cuerpo de buitre o de roble centenario, en tanto que abre un espacio inédito de posibilidad de existencias.

El reto estriba en restituir la plenitud de su forma de vida al tiempo que se conserva el parentesco, a pesar de la ausencia, en ellos, de algunos de nuestros atributos más espectaculares (como el lenguaje humano), pero *con* él.

El tejido del mundo vivo es un tapiz de tiempo, pero nosotros estamos dentro, sumergidos en él, nunca delante. Estamos abocados a verlo y entenderlo desde el interior, no vamos a salir de él.

Esto es lo que visibiliza un *planteamiento no separado de los seres vivos*: una filosofía que es a la vez *eco*, *evo* y *eto*; es decir, sensible a los entramados horizontales con la comunidad biótica de alrededor (*ecología* desnaturalizada), sensible a las tramas verticales con el canasto de las ancestralidades que se hunde en lo inmemorial (*evolución* desmecanizada) y atenta a la capacidad que tienen los seres vivos de abrir dimensiones del ser: el espacio para formas de existencia inventivas (*etología* filosóficamente enriquecida).

La *ecología* desnaturalizada está abierta a las dimensiones políticas de las relaciones entre especies; la *evolución* desmecanizada opera en las sedimentaciones de ascendencias disponibles y la reserva *exaptativa*⁴⁵ que posibilita nuevas relaciones; la *etología* enriquecida es una *etología*

⁴⁵ Véase nota 38.

del «ver como» construida sobre la *analogía perspectivista* como método. Da cabida a la dimensión biosemiótica de las comunicaciones y las convenciones, los acuerdos, los hábitos y las costumbres de los seres vivos.

El rastreo enriquecido es la vertiente sensible y práctica de un planteamiento filosófico no separado del mundo vivo, es un estilo de atención. Una manera de estar con los ojos abiertos: unos ojos abiertos disponibles a la prodigalidad de los signos del mundo vivo denso de tiempo y entramado de familiares ajenos. Unos ojos abiertos sumergidos, siempre dentro, nunca delante. Cada cual muestra su manera irresistible de existir mediante signos, de manera indirecta («Y, sin el sauce, ¿cómo íbamos a conocer la belleza del viento?», pregunta Lao Tsé). Y, sin el suelo, ¿cómo íbamos a conocer la fabulosa existencia de los seres vivos?

Y, desde luego, hemos aterrizado en la Tierra, nuestro viejo y querido planeta, pero es un planeta extranjero, un exoplaneta, en cuanto les restituimos a sus habitantes, abejas que dibujan mapas bailando, árboles que dialogan con setas, bacterias que se alían con nuestra digestión, la condición ontológica que merecen: seres de la metamorfosis, familiares ajenos. Y entonces se abre lo inexplorado, vasto como el mundo, y lo que este exige de nosotros: la investigación exploradora, diplomática, emplazada a hacerles justicia. A inventar las reglas de un cosmopolitismo cortés, para compartir esta Tierra, nuestro viejo y querido planeta nuevo.

LAS PROMESAS DE UNA ESPONJA

Cada vez que comemos, hacemos un gesto que tiene una considerable carga ritual. Un culto a los antepasados que no se había revelado hasta ahora. Hundimos tres dedos en un frasco de sal gorda para echar una pizca en la olla, igual que la bruja echa una sustancia mágica en su poción. O agarramos con despreocupación el salero para, como hace el monje budista con su gong, sacudirlo de forma rítmica tres veces encima del plato: *salamos*.

Es un ritual cotidiano de cuyos protagonistas inmemoriales no somos del todo conscientes: aquellos a los que rinde su culto secreto.

Todos los días, en efecto, necesitamos ingerir sal para mantener el equilibrio metabólico (la presión osmótica). Podemos mantenernos sobre la tierra firme «solo porque llevamos en nosotros una cantidad enorme de agua salada»⁴⁶. Pero ¿de dónde viene que estemos compuestos

⁴⁶ Peter Godfrey-Smith, *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2017. Trad. cast. de Joandomènec Ros: *Otras mentes: el pulpo, el mar y los orígenes profundos de la conciencia*, Barcelona, Taurus, 2017.

de agua salada y abocados, en el día a día, a la maldición de reconstituir *desde el exterior* esa salinidad interior?

Nuestro metabolismo funciona gracias a unas bombas iónicas que ponen en circulación sodio y potasio a partir de las diferencias de concentración y las cargas eléctricas de los iones. En las neuronas, estas bombas permiten la comunicación entre células; es decir, toda actividad nerviosa y cerebral necesita sal. Para leer estas líneas, nuestro cuerpo activa esas bombas de sodio. Todo nuestro estado de vigilia depende de ellas. Pero ¿a qué se debe que estas bombas constitutivas funcionen con *sodio*, o sea, sal?

Nuestra necesidad de sal, en realidad, es un legado oculto de nuestro largo pasado acuático: de aquellos miles de millones de años en los que nuestros antepasados vivieron en un medio oceánico de gran salinidad. Con ello, incorporaban en sus intercambios con el medio un agua salada, hasta el punto de tener que regular su salinidad *interior*. La evolución aprovechó esta oportunidad para utilizar las fuerzas eléctricas de los iones de sodio con el fin de hacer funcionar las bombas de circulación de materia y energía que sustentan la actividad metabólica del organismo humano actual.

Esta necesidad contemporánea de sal, de agua salada destinada a colmar los tejidos vivos, es el recuerdo orgánico del mar que llevamos con nosotros sobre la tierra. En el Paleozoico, hacia finales del Devónico, hace unos trescientos setenta y cinco millones de años, durante la terrestreización, nuestros antepasa-

dos⁴⁷ tetrápodos salieron del agua para explorar la tierra firme. Pero el mar se quedó en su interior como un recuerdo de carne, incorporado en nosotros en forma de la necesidad de sal para funcionar; es decir, para vivir. Como esos acueductos antiguos, olvidados, que sirven de cimientos para una ciudad nueva.

La sal es necesaria para un organismo que se creó en el mar, por el mar: que encontró en ella la materia prima misma de su constitución. Esa agua salada en la que nos bañábamos constituye el setenta por ciento de nuestro organismo, encapsulada en nuestros tejidos⁴⁸. El agua salada que nos corre por las venas no es sino la remanencia concreta del agua de mar de los océanos primigenios, esa agua que suponía nuestro elemento original, amniótico, constitutivo. La hipótesis neutral para defender esta idea es la siguiente experiencia de pensamiento: un animal que hubiera evolucionado *desde el principio* en tierra firme no estaría constituido por las mismas *necesidades fisiológicas* de sal.

Comer sal, pues, es reconstituir en uno mismo el entorno original: la parte de océano que nos llevamos con nosotros cuando salimos de las aguas. (Acordarnos del océano cada vez que salamos. ¿De aquello que le debemos?).

Esto queda aún más claro cuando recordamos que, entre nuestros antepasados directos, el *primer* animal vivo

⁴⁷ Véase Jean Goedert *et al.*, «Euryhaline Ecology of Early Tetrapods Revealed by Stable Isotopes», *Nature*, vol. 558, 2018, pp. 68-72.

⁴⁸ Cabe recordar que el grado de salinidad del agua metabólica interior no es idéntico al del agua salada del medio original, sino más débil, y ello incluso entre los peces teleósteos actuales.

en el mar fue una *esponja*: que quede claro, para que todos entendamos bien la naturaleza de nuestro cuerpo; es decir, el misterio de estar compuestos esencialmente de agua, y de un agua que hay que resalar de manera constante para no morir.

O, dicho con más rigor, las esponjas actuales, los poríferos (*Porifera*), que constituyen la división básica de los metazoos, son las formas de vida más cercanas, probablemente, del que fue el antepasado común a todos los animales. Y es que las esponjas de mar, que tan inertes nos parecen, son animales. Descendemos de manera directa de una esponja colmada de agua de mar. En lo metafórico, es nuestra ancestralidad más constituyente desde el punto de vista de la relación con el agua que nos llena.

Pensémoslo cuando utilicemos una esponja natural bajo la ducha: nos estamos frotando el cuerpo con el de nuestro antepasado (el animal actual que más se parece a nuestro antepasado, porque, claro está, las esponjas actuales han cambiado un poco desde entonces; en realidad, son nuestras primas). Lavarse con una esponja natural, he aquí otro culto a los antepasados hecho en secreto y de manera inconsciente: un ritual de conexión sensual y silencioso con todo el reino animal, en el que tenemos a la esponja, como antepasado común, en el hueco de la mano.

Y esa misma agua que nos constituye, que llena y activa las dos terceras partes de nuestro cuerpo, pasó ayer por los océanos y las nubes, fue tormenta y arroyuelo, y allí volverá mañana. Cada uno de nosotros es también una

cisterna de agua de lluvia a cielo abierto. Todo esto está en la experiencia de una ducha. A partir de ahí, podríamos casi acceder a la sensación física de haber *sido* una esponja. ¿Podría servirnos esta sensación para retomar el sentido del ritual cotidiano e incuestionado de lavar?

Descender de aquellos a los que se erradica

El sentido de toda esta historia se nos muestra con algo más de claridad a la luz de un dibujo cargado de enseñanzas filosóficas que merece la pena desarrollar. Esta viñeta, del historietista Dan Piraro, es una forma elegante de engarzar la cuestión de nuestra evolución con ciertos desafíos ecológicos contemporáneos.



La clave del dibujo es la cola de pez muerto que emerge sutilmente a la superficie, a la derecha del todo, mientras que, un poco más lejos, un pez similar se transforma

en criatura que sube a tierra y se convierte en mamífero y, después, en primate: se transforma gradualmente en ese mismo ser humano que vacía su basura tóxica sobre la criatura que simboliza a *su antepasado*. El círculo espacial de los personajes se cierra en un bucle temporal: el presente afecta al pasado, que es la matriz del futuro.

La experiencia de pensamiento profundo a la que nos llama este dibujo es bastante tautológica: recordarnos que, aunque descendemos de formas de vida que parecen muy toscas, estas eran, sin embargo, los antepasados de lo que somos ahora. La lección filosófica que podemos extrapolar de ello, equipada con los movimientos tectónicos más recientes en biología teórica de la evolución (que explicaré más adelante), es esta: toda especie, hasta la más simple (desde el punto de vista de sus tipos celulares diferenciados, por ejemplo) o la que a nuestro parecer tiene los reflejos más estereotipados, toda especie actual puede ser antecesora de formas de vida portadoras de *rasgos similares* a los que más valoramos en la especie humana.

El adjetivo «simple» ha de entenderse aquí en un sentido descriptivo, no normativo: «simple» no significa «menos evolucionado». Todos los seres vivos que existen en la actualidad están igual de evolucionados; es un hecho, han evolucionado durante el mismo tiempo, se han desarrollado y completado, están adaptados a su mundo, ese mismo mundo que enriquecen.

No hay organismos «simples» en sentido evolutivo: los hay en sentido anatómico (unicelulares sin núcleo, unicelulares con núcleo, pluricelulares, pluricelulares con células

diferenciadas...). Los hay en sentido metabólico y en un sentido también genético, pero no siempre son como pensamos, pues la anémona de mar tiene tantos genes como nosotros. No existe, en cualquier caso, lo simple o lo complejo en sentido peyorativo o meliorativo, no hay más que potenciales, potenciales evolutivos encapsulados en seres vivos. Y la paradoja es que los más simples en lo anatómico suelen ser los más ricos en posibilidades, precisamente porque aún no han emprendido vías evolutivas que los vuelvan rígidos, que hagan que sus órganos se hiperespecialicen y sean imposibles de modificar, porque hayan adquirido unas arquitecturas tan imbricadas que ya sea imposible cambiar sus bases sin hacer que el resto se desmorone. Los animales que calificamos de «complejos» están ralentizados por las catedrales que conforman; restringen sus posibles metamorfosis evolutivas. Los simples son las brasas cuyo ámbito de posibilidades es, a menudo, más vasto.

Futurología de las formas de vida

Por decirlo de forma aún más clara, toda forma de vida actual, desde la abeja hasta la ameba, desde el laurel hasta el pulpo, puede ser el antepasado, si le dejamos los millones de años necesarios, de formas de vida más avanzadas socialmente, más creativas, más respetuosas con el medio, más dotadas de lenguaje articulado y transmisor de sentido, más conscientes de sí mismas, más inteligentes en otros aspectos, *de lo que somos nosotros*.

Esta afirmación, que puede parecer chocante, es, en realidad, irrecusable por reducción al absurdo: simplemente, porque *nosotros* somos el producto, por los *mis*mos procesos evolutivos que actúan sobre *todos* los seres vivos, de un antepasado que en cada etapa de su transformación fue tan «tosco», tan unicelular, tan desprovisto de neuronas y luego de córtex como muchas especies que hoy en día comparten con nosotros la Tierra. Es irrefutable en lo lógico, liberador en lo imaginario, perturbador en lo ético.

Lo que tenemos aquí es una tesis razonable de biología especulativa.

Y determinadas formas de vida manifiestan ya esas extrañas superioridades incluso sobre lo que habíamos erigido en «propio del Ser Humano», como la memoria de las aves que esconden cosas o, mejor todavía, la enigmática hipertrofia entre los cetáceos, y las orcas en particular, de las zonas del cerebro relacionadas con la riqueza de la vida social emocional y las capacidades de forjar vínculos⁴⁹.

Es verdad que las formas de vida actuales no tienen deficiencias en ningún aspecto: desde un punto de vista evolutivo, están igual de desarrolladas que nosotros. Pero, desde el punto de vista de los valores que los humanos actuales aprecian en sí mismos, que son un producto cultural, los otros seres vivos están casi siempre por debajo en la escala

⁴⁹ Véanse Lori Marino *et al.*, «Neuroanatomy of the Killer Whale (*Orcinus orca*) from Magnetic Resonance Images», *Anatomical Record*, vol. 281A, n. ° 2, diciembre de 2004, pp. 1256-1263; y Lori Marino *et al.*, «Cetaceans Have Complex Brains for Complex Cognition», *PLOS/Biology*, mayo de 2007.

de grados (si lo que se valora fuera la ecolocalización o el prodigio fotosintético de nutrirse del carbono del aire a partir del sol, seríamos infraplantas y murciélagos subdesarrollados).

No se trata, pues, de decir que toda forma de vida tiene como germen al ser humano, ni siquiera que hay ahí una finalidad legítima de hecho o de derecho. Se trata de recordar la implicación lógica, ignorada, de que toda especie actual, maltratada y destruida por determinados efectos de nuestra actividad económica insostenible y de la antropización ciega de los entornos, es la promesa de formas de vida dotadas de unas aptitudes que a primera vista nos resultan intrigantes.

En biología no se puede recusar la tesis de que existe una posibilidad, aun ínfima, de que de todas las especies actuales, hasta las más simples en apariencia, ya sean poblaciones en peligro o florecientes, o que puedan surgir, dentro de varias decenas o cientos de millones de años, unas formas de vida con rasgos similares a los que más apreciamos en la especie humana, pero en formas nunca vistas: estilos de bondad y amor, conciencia de sí, aptitudes para la cultura y la cooperación, formas de ética, capacidades para compartir el planeta con las otras formas de vida e inteligencias apabullantes (en plural). Y «libertad», o, en todo caso, aquello a lo que damos ese nombre en la especie humana (que capacita tanto para lo mejor como para lo peor).

Biología especulativa de las virtudes humanistas

No se trata, por supuesto, de decir que un ser vivo debe parecerse a la humanidad, con sus obras de arte y su puñado de grandezas éticas, para que se lo considere admirable: pero los humanos de nuestra tradición moderna están hechos de tal forma que se les ha preparado para jerarquizar sus potencias animales originales (desde pintar la Capilla Sixtina hasta inventar la democracia) muy por encima de las de las *otras* formas de vida. De lo que se trata es de volver este razonamiento contra sí mismo, de atrapar el humanocentrismo con sus propios valores, para que perciba la dimensión de lo que hace. A partir de ahí, podrá darse cuenta de que su escala no es la única ni la mejor. Durante la espera, en algunos casos, también es posible burlar nuestra tradición en lugar de estigmatizarla, si lo que queremos es hacerle estallar las costuras desde el interior.

La fuerza extraordinaria de esta parábola estriba en el hecho de que no sabemos ni podemos saber qué linaje está cargado de las mayores promesas; e, incluso convencidos de que toda forma de vida ya es igualmente maravillosa y avanzada (idea que comparto), estamos obligados a reconocer, como consecuencia del humanismo, que tiene algo de terrible pretender hacer que desaparezca una especie que llevará más alto que nosotros unos valores que nosotros llevamos por las nubes.

La situación exige, pues, una delicadeza infinita, ya que dentro de varios millones de años la población de árboles

más lenta en la reflexión, así como el insecto más «irrisorio» (por reversión evolutiva de algunas de sus rigideces), podrían convertirse en unos embajadores mejores que nosotros de las potencias que apreciamos como las más elevadas en el ser humano (formas de simbolismo, artes, formas políticas emancipadas de las mil violencias que pueblan aún nuestras democracias, éticas múltiples y empáticas, respetos nuevos y conscientes por la vida sobre la Tierra).

Así pues, si nos remontamos en la ascendencia de nuestra forma de vida, resulta que venimos de un mamífero placentario del Cretácico parecido a un roedor actual, y, si nos remontamos todavía más, de medusas, y más aún, de esponjas, y más aún, de protovegetales, de paramecios y, por último, de bacterias: en consecuencia, tiene toda la lógica pensar que ninguno estamos a salvo de que cualquiera de los que nos rodean engendre un día unos *descendientes* de garrapatas tan apasionados de la justicia como Martin Luther King o unos árboles tan sabios como Gandhi (unos descendientes de amebas tan *badass* en lo artístico como B. Knowles).

Es decir, si nos tomamos en serio el concepto de *potencial evolutivo*, toda forma de vida actual, desde la esponja hasta el pulpo, desde la abeja hasta la seta matsutsake, es *en potencia* el ancestro de especies más interesantes que nosotros *según los propios criterios* humanistas y antropocéntricos.

Y por supuesto, nosotros, los seres humanos, simétricamente, no nos quedamos atrás: porque hay otros criterios que no tienen menos valor. ¿Podemos imaginar que

evolucionamos hasta adquirir el arte de las abejas para dibujar mapas bailando? ¿El de los delfines para oír la forma del paisaje? ¿El del pulpo para tomar decisiones con cada extremidad de su cuerpo? ¿El de los árboles para alimentarse del sol y liberar a la atmósfera un oxígeno respirable que permite la existencia de miles de formas de vida distintas de la suya?

Nuestro lugar en la evolución: mutaciones contemporáneas en la filosofía de la biología

Si esta posibilidad es irrefutable desde un punto de vista lógico, ¿por qué no ha tenido más peso en cómo entendemos nuestro lugar en la biosfera, a pesar de que ya existe, de manera germinal, en el darwinismo? Porque una serie de concepciones filosóficas articuladas con la teoría de la evolución en los siglos pasados, aun sin negar su posibilidad, niega su probabilidad.

¿Por qué esta experiencia de pensamiento se ha hecho posible específicamente en la coyuntura teórica y filosófica actual? Se necesita una radiografía precisa de las transformaciones de la filosofía latente del evolucionismo desde Darwin para entender este fenómeno. Algo importante, pero también invisible, ha cambiado. Si nos remitimos solo a la historia científica reciente, nos damos cuenta de que una cierta versión dominante de la filosofía oculta del evolucionismo permitía hacer improbable esta idea de las «promesas de los seres simples» durante el

siglo xx. Deriva de la tesis errónea según la cual existe una tendencia espontánea a la complejización en el proceso evolutivo: un *telos* (un objetivo final, determinado) en la evolución que lleva, por el camino real, desde las formas bajas y simples de los seres vivos hasta la compleja perfección humana (se trata de una versión que aún seguimos encontrando, disimulada o con matices, en las filosofías de los biólogos fundadores de la teoría sintética de la evolución, Dobzhansky, Simpson y hasta Mayr⁵⁰). Las formas más simples serían, así, intrínsecamente, peldaños pasados sobre los que se eleva la complejidad, y no aventuras singulares, capaces ellas también, a pesar de, por ejemplo, su unicelularidad, de hacer cosas fascinantes, como comunicarse entre bacterias para provocar juntas un efecto colectivo de virulencia o de luminiscencia (el *quorum sensing* recientemente descrito por los microbiólogos⁵¹).

Pero ¿qué contrarrelato tomó después el relevo en el último cuarto del siglo xx y comienzos del siglo xxi? Podemos denominarlo el contingentismo de Stephen Jay Gould; es decir, la idea de que la evolución es, en lo fundamental, contingente, y que, de forma paradójica y con una inocencia absoluta, ha retomado otra vez el excepcionalismo humano en la evolución. De forma paradójica, porque el objetivo de Gould era no atribuir ninguna elección al ser humano y rechazar toda jerarquización hacia las otras formas de vida. Gould tenía la clara

⁵⁰ Véase Richard G. Delisle, *Les Philosophies du néo-darwinisme*, Paris, PUF, 2009.

⁵¹ Véase Joël Bockaert, *La Communication du vivant*, Paris, Odile Jacob, 2017.

ambición de refutar ese soberanismo del ser humano: pero no encontró, para llevar a cabo su proyecto filosófico de rechazo a la idea de que la evolución tendía *hacia* el ser humano como forma perfecta, más que una única solución teórica de acuerdo con su concepción científica de la evolución biológica. Para no ser la finalidad o el triunfo de la evolución, el ser humano debía ser una casualidad *totalmente* improbable, un accidente, una rareza: es la tesis de la «extrema improbabilidad del hecho humano». El gouldismo, como filosofía de la evolución biológica, que se basa en la idea de la contingencia radical del proceso evolutivo, infiere de esta tesis que la singularidad de la forma de vida humana (que exige la curiosa conjunción del pulgar oponible, las facultades de lenguaje biomecánicas y neuronales, la bipedación, un cerebro grande, el cambio a la dieta omnívora...) debe concebirse como un *golpe de suerte* imposible de reproducir, *único*.

Incluso quien no esté familiarizado con la obra de Gould, inmenso biólogo y pensador polímata, conoce esta versión de la historia de «nuestro lugar en la evolución», porque ha permeado la cultura desde los años noventa: todo el mundo la conoce, probablemente, como la parábola, muy analógica, muy *nineties*, del «rebobinado de la cinta de la vida». Si, dice la parábola de Gould⁵²,

⁵² Véanse Stephen Jay Gould, *Wonderful Life: the Burgess Shale and the Nature of History*, Nueva York, Norton, 1989. Trad. cast. de Joan Domènec Ros: *La vida maravillosa: Burgess Shale y la naturaleza de la historia*, Barcelona, Crítica, 2018; y Virginie Orgogozo, «Replaying the Tape of Life in the Twenty-First Century», *Interface Focus*, diciembre de 2015.

rebobináramos la cinta de la vida y le diéramos al *play*, la vida se reproduciría de nuevo, pero de manera *muy distinta* de como sucedió, porque unas diferencias microscópicas en las condiciones iniciales (sumémoslas para que la experiencia de pensamiento sea más apropiada lógicamente) crean enormes diferencias en la evolución de los sistemas vivos. Consecuencia: las formas de vida actuales en su singularidad son el producto de una contingencia pura y perfecta, de una improbabilidad máxima; la forma de vida humana, ese animal tan intrigante, es una *singularidad estadística irreproducible*.

Pero la excepción del ganador de la lotería, más que la del pueblo elegido, sigue siendo una excepción.

Por lo tanto, nuestra soledad cósmica entre los seres vivos se mantiene, extrañamente, en esta parábola, a pesar de que Gould pretendía, a través de ella, deconstruir la idea de una necesidad y una finalidad de la aparición del ser humano. Al querer destronar al ser humano como culminación de un proyecto evolutivo, reconstruyó su excepción como mera singularidad del azar. Su parábola constituye, de manera paradójica, una fuerza conservadora en la biología, no obstante vanguardista, de Gould (y no hay que reprochárselo, pues él también está en el origen de los conceptos que ahora nos sirven para entender que esta implicación filosófica de la biología de la evolución era *falsa*).

Y es que, además de la contingencia, existen *imposiciones*: imposiciones biológicas a la evolución y a la transformación, que comparten masivamente todos los seres

vivos por el hecho de su ascendencia común y de las condiciones comunes de los entornos, y fue Gould quien contribuyó, en parte, a actualizarlas. El ascenso de otro concepto en biología nos permite ahora entender el lugar de los seres humanos de otro modo que como una excepción ontológica, electiva o estadística, y ello, conservando la tesis gouldiana de la importancia decisiva (pero no del carácter absoluto) de la contingencia dentro de la evolución.

La banalidad de los milagros

Desde hace ya algunos años, la biología de la evolución ha forjado, alimentada por la idea de las imposiciones, el concepto de convergencias⁵³, que señala que, allí donde se veían singularidades irreductibles entre los seres vivos, existen, en realidad, importantes convergencias. Ese es el gran debate entre Stephen Jay Gould y Simon Conway Morris en relación con la explosión del Cámbrico, que animó el cambio de siglo en el seno de la paleontología⁵⁴. Los investigadores demostraron que la fotosíntesis, una milagrosa aptitud de las bacterias (incorporada más tarde por los vegetales) para alimentarse del sol con el fin de transformarlo en carbono, se ha adquirido más de ciento

⁵³ Véase, especialmente, Virginie Orgogozo, Baptiste Morizot y Arnaud Martin, «The Differential View of Genotype-Phenotype Relationships», *Frontiers in Genetics*, 2016, 6.

⁵⁴ Véanse Stephen Jay Gould, op. cit.; Simon Conway Morris, *The Crucible of Creation. The Burgess Shale and the Rise of Animals*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

veinte veces de manera relativamente independiente en la evolución. Simon Conway Morris documenta de manera convincente las numerosas apariciones paralelas del ojo, de la fotosíntesis de tipo C4 y hasta de la «inteligencia», en un capítulo fascinante sobre las convergencias de las formas de vida sociales complejas⁵⁵.

Existen, por supuesto, debates terminológicos decisivos (y abiertos) sobre la cuestión de saber de qué se habla cuando se alude a esa «inteligencia» que habría aparecido varias veces. Pero, en un sentido vago y, sin embargo, convincente, la inteligencia ha surgido un gran número de veces en los seres vivos. Es algo así como la facultad de resolver problemas complejos, sin poseer los patrones motores *a priori*, en el sentido de series de movimientos heredados y estereotipados, y por lo tanto, mediante soluciones que exigen secuencias de comportamientos seguidos, coherentes y mediados para alcanzar un fin. Las aves no tienen el mismo córtex que nosotros y durante mucho tiempo se ha dicho que no estaban capacitadas para la inteligencia. Sin embargo, lo único que ocurre es que la conformación de su estructura cerebral siguió un camino totalmente distinto del nuestro, con el que hacen de manera brillante aquello que como mínimo exige la inteligencia para ser llamada inteligencia: resolver problemas mediante el cuerpo-mente⁵⁶. Los pulpos se apartaron

⁵⁵ Véase Simon Conway Morris, *Life's Solution. Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁵⁶ Véase Jennifer Ackerman, *El ingenio de los pájaros*, trad. cast. de Gemma Deza, Barcelona, Ariel, 2017.

de nosotros hace seiscientos millones de años y, aun así, han desarrollado unas formas cognitivas extraordinarias en soportes neurales y cerebrales de un tipo completamente distinto del nuestro⁵⁷. Hasta los árboles manifiestan operaciones de estilo «cognitivo» insospechadas: utilizan neurotransmisores, no solo en forma química, sino como vías de señalización; pero entendamos la letra pequeña de este fenómeno: utilizan *neurotransmisores* sin tener cerebro ni *neuronas*⁵⁸ (lo que confirma que nuestra definición de los procesos cognitivos aún no es funcional).

Nosotros no somos el golpe de suerte único con el que surgió la inteligencia, somos una de esas formas entre otras, y entre otras posibles (pero una forma, da igual lo que se diga, seamos razonables, especialmente aguda y singular con respecto a ciertas facultades). El descubrimiento de las formas cognitivas complejas de otros seres vivos permite entender que otras inteligencias son posibles.

La paradoja es que la tesis de las convergencias fue defendida con ardor por un pensador cuya agenda metafísica está, al fin y al cabo, bastante clara: Simon Conway Morris es cristiano, y una parte de su animosidad hacia Gould se debe, probablemente, al ateísmo de este último; de tal forma que Conway Morris defiende las convergencias como la prueba de que los biólogos han sobrevalorado el

⁵⁷ Véase Peter Godfrey-Smith, *op. cit.*

⁵⁸ Véase S. A. Ramesh *et al.*, «GABA Signalling Modulates Plant Growth by Directly Regulating the Activity of Plant-Specific Anion Transporters», *Nature Communications*, vol. 6, 2015.

papel de la casualidad en la evolución y de que las líneas de fuerza cósmicas que empujan la aparición de una «forma de vida bípeda e inteligente» harían que la evolución se repitiera a grandes rasgos. Así, da la impresión de que hay un conflicto entre dos metafísicas que defienden cosas distintas sobre el lugar del ser humano entre los seres vivos. En realidad, no hace justicia a ninguno de los dos biólogos llevar su debate a agendas metafísicas. Son, ante todo, probos analistas de fósiles y el hecho está ahí, muy claro, transparente para quien quiera mirar: las convergencias son omnipresentes.

Contingencia y convergencia, la vida

La tesis de la extrema improbabilidad de nuestra aparición, o de la aparición de una forma de vida inteligente, está superada ya, pues, por la solidísima documentación de las convergencias, propuesta sobre todo por Conway Morris. La aparición de la vida inteligente se ha producido varias veces, se repite con frecuencia, y se repetirá, porque la inteligencia es, cuando se está vivo, un «buen truco de la evolución», de acuerdo con el concepto del filósofo darwiniano Daniel Dennett: una invención maravillosa que hace la vida más soportable y duradera. Ya no somos gouldianos desde el punto de vista de esta parábola de la cinta de la vida, ni del contingentismo absoluto que esconde. Pero esto no le quita pertinencia a la tesis de una contingencia *relativa* de la evolución. Se trata,

simplemente, de una contingencia *sometida a imposiciones*, en la que las buenas soluciones se redescubren varias veces, por casualidad: pero por una casualidad sometida a imposiciones en su expresión por las condiciones materiales de la evolución.

Aceptar la omnipresencia de las convergencias no nos obliga, pues, a adoptar un punto de vista religioso sobre la evolución: podemos, sin más, reivindicar una interpretación estrictamente materialista de las convergencias (entendiendo que no sabemos qué es la materia: solo, que no necesita la hipótesis Dios para hacer cosas prodigiosas). Las convergencias son, pues, la expresión de imposiciones generativas (es decir, genéticas, del desarrollo y selectivas).

De manera esquemática: imaginemos un juego de Lego. Un robot ciego, de funcionamiento aleatorio, monta piezas en una sala. Las imposiciones de combinación de las piezas son tales que las posibles construcciones son finitas, y las leyes de la gravedad son tales que las construcciones que resisten son también finitas: en medio se encuentra el espacio de las formas posibles, que se repiten con frecuencia. Pero el robot no está menos desprovisto de finalidad en las variaciones que propone. Por analogía: las convergencias evolutivas no cuestionan en absoluto el hallazgo darwiniano de la casualidad, en el sentido de una ausencia de finalidad entre variación y selección. El que el campo de los posibles esté sometido a imposiciones no implica que su exploración por las variaciones no sea independiente de las condiciones del entorno.

¿El lugar de los humanos en el coral de la evolución es cómodo?

¿Cuál es, pues, el efecto de estos movimientos teóricos sobre la cuestión filosófica, mucho más interesante, del lugar del ser humano entre los seres vivos?

En el dibujo que presenté más arriba cabe una interpretación filosófica de las implicaciones de esta nueva biología de las convergencias: toda especie o población actual es *potencialmente* el antepasado de formas de vida dotadas de inteligencias, o de aptitudes para la creación o para el amor similares o superiores a las nuestras como primates. No somos más que una vanguardia de las formas de inteligencia o de civilizaciones agudísimas entre los seres vivos (y un boceto dolorosamente imperfecto).

Detrás de nosotros, avanza la biosfera entera, a un ritmo de perfecta lentitud, para experimentar a todos los niveles otras aventuras de la inteligencia viva, de la manera de habitar, de la cultura, de la comunicación, de la bondad, incluso de la justicia.

Ya existen algunas que son espectaculares, como entre los monos capuchinos, que se niegan a que se les trate de manera distinta cuando cumplen una misma tarea (el vídeo de ese famoso experimento muestra cómo un mono le tira a la cara al investigador la rodaja de pepino que ha ganado, mientras que a su compañero, en la jaula

contigua, lo han recompensado con un succulento trozo de fruta⁵⁹).

Nuestra inteligencia no es un hápax de la evolución, un golpe de suerte único e infinitamente improbable, sino una forma de inteligencia entre otras, que se experimentan por todas partes y que, *con el tiempo*, podrían parecerse a la nuestra, superarla o apartarse de ella por completo hacia formas inéditas. Porque todo está aquí: unos seiscientos millones de años para convertirnos de *esponja* en *sapiens*; hace falta tiempo y, precisamente, de eso es de lo que privamos hoy en día a las especies: del tiempo y el espacio para poder seguir evolucionando en entornos sometidos a una antropización masiva.

Habida cuenta de la crisis ecológica, las implicaciones filosóficas del convergentismo se han señalado poco, y, sobre todo, en lo relativo a la cuestión del lugar del ser humano (su rareza, su singularidad) en la pirámide de la vida *futura*. El debate teórico, que se refleja en la controversia entre Gould y Conway Morris, estaba centrado, más bien, en la metáfora de la cinta rebobinada de la vida, a partir de la siguiente pregunta: ¿podría aparecer un ser dotado de una inteligencia comparable a la de los humanos si se volviera a poner en marcha la evolución en el pasado? Pero la experiencia de pensamiento

⁵⁹ Véase Frans de Waal, «Moral Behavior in Animals», conferencia, TEDxPeachtree, noviembre de 2011: https://www.ted.com/talks/frans_de_waal_moral_behavior_in_animals#t-211873.

decisiva está en otra parte: ¿qué pasa si dejamos que la cinta de la evolución siga corriendo a partir de *ahora* dándoles espacio y tiempo a las otras formas de vida que nos rodean?

Quemar algo más que una biblioteca

En biología de la conservación existe una metáfora según la cual la sexta extinción equivale a quemar la biblioteca de la evolución⁶⁰. Toda población o especie se considera, pues, una memoria genética, un libro: el conjunto de los tesoros de saberes ecológicos incorporados en órganos, sedimentado durante millones de años. Las artes etológicas inmemoriales que cada especie ha puesto en práctica para inventar soluciones magníficas al problema de vivir en entornos cambiantes: quemadas. El secreto del arte de volar, escrito y transmitido en cada célula de ave, en cada mariposa: quemado. El de respirar, sacralizado en todos los animales; el de devorar sol, encerrado en la información genética de los cloroplastos; el de digerir celulosa gracias a bacterias que se alojan en los herbívoros: quemados. El de sintetizar opioides contra el dolor propio, el de pensar, el de encariñarse con sus pequeños mamíferos, con sus allegados, con amigos... Todos estos secretos, encapsulados *parcialmente* en cada

⁶⁰ Pierre Legagneux *et al.*, «Our House Is Burning: Discrepancy in Climate Change vs Biodiversity Coverage in the Media as Compared to Scientific Literature», *Frontiers in Ecology and Evolution*, enero de 2018.

célula, en forma genética y epigenética, convertidos en humo⁶¹.

Esta metáfora de la biblioteca es precisa, pero insuficiente. La sexta extinción actual no equivale solo a quemar la biblioteca de la evolución y todas las obras del *pasado*: equivale a quemar, con ellas, a los poetas. Los poetas por venir: es decir, la posibilidad de que cada forma de vida produzca otras con aptitudes, con artes vitales, con capacidades aún desconocidas. No solo se quema aquello que ha pasado, sino todo lo que podría pasar. Es lo que se conoce como los potenciales evolutivos de cada población de seres vivos, que se convierten en humo en los hornos de esa máquina extractivista y recursista que constituye la economía política de los países dominantes. Su ceguera ante los seres vivos no humanos.

¿Cuáles son, pues, las implicaciones éticas, frente a la urgencia de la crisis actual de las biodiversidades, de esta experiencia de pensamiento que trata de rastrear el sentido filosófico del lugar del ser humano en la nueva biología de la evolución?

Podemos decir, para empezar, que ya no es que se deba conservar cada especie solo porque sea un patrimonio único, solo porque tenga un derecho a la vida inalienable fundamentado en una ética, solo porque sea bella, solo porque pueda proporcionarnos nuevos medicamentos, solo por respeto a la vida, ni porque ya sea una maravilla

⁶¹ Parcialmente, porque también hacen falta una maquinaria celular y un entorno para expresarlos y modificarlos, y cada secreto puede traducirse de un modo distinto según el «código» ambiental utilizado.

desde el punto de vista evolutivo (algo que es un hecho)... sino *también* porque es el antepasado potencial de unas formas de vida aventuradas que serán maravillosas, incluso desde el punto de vista más humanista del mundo, unas especies más respetuosas con las demás y con su mundo de lo que nosotros aún no hemos conseguido ser.

Todo esto es una artimaña: es más fácil esparcir el cubo de Roundup sobre bichos, cucarachas y reptiles que sobre los potenciales ancestros de las joyas de las civilizaciones no humanas del futuro, ¿verdad?

Para devolverle toda su elegancia a este fenómeno, recordemos, sin embargo, que no sabremos nunca qué mosca o bacteria es una promesa de este tipo y cuál prefiere seguir siendo una bacteria durante los millones de años por venir, al considerar que ya es bastante perfecta así (y desde su punto de vista, tiene razón).

Para no dejarnos atrapar por las analogías, hay que señalar, sin embargo, el límite de la metáfora de la biblioteca, que implica la idea de pérdida irreversible y definitiva: una población biológica, desde el punto de vista evolutivo, no debe concebirse solo como un monumento destruido por los bárbaros o un libro antiguo convertido en frías cenizas, sino como un fuego. La fuerza darwiniana original de la pululación es tal que, si las condiciones de vida vuelven a ser favorables, de una brasa, de una población pequeña (siempre que tenga una diversidad genética suficiente), puede renacer una población floreciente, capaz de unas irradiaciones evolutivas inmensas hacia formas de vida inéditas. Pero, para ello, hay que cuidar al

menos esas últimas brasas, y no en la forma caprichosa de los ejemplares de zoológico: en forma de poblaciones vivas, en entornos protegidos e integrados (porque el hábitat de una forma de vida no es más que el entramado de todos los demás), con una gran conectividad y una plantilla suficiente para asegurarle una robustez genética y una capacidad para cambiar, para adaptarse a las metamorfosis ambientales que necesariamente trae consigo el cambio climático.

Por su naturaleza ontológica, la mejor analogía para entender la naturaleza evolutiva de la biosfera es la de un fuego poeta: un *fuego creador*, y esto dicho sin el menor misticismo, salvo por ese misticismo tranquilo que exige el espectáculo de la evolución fuera de nosotros y en nosotros.

Por «fuego» entiendo que la biosfera puede reducirse, pero bastará una brasa y un levantamiento de las imposiciones selectivas (nichos que se liberan, condiciones más amables) para que pulule e irradie; por «creador» entiendo que esa irradiación va a inventar miles de formas nuevas. A este respecto, el riesgo es, pues, más ambiguo de lo que habría que admitir estratégicamente, para quienes creen que el catastrofismo más apocalíptico es la mejor línea pragmática para modificar la trayectoria de transformación de nuestras sociedades hacia entramados más sostenibles con los seres vivos. Pero para el pensamiento ecológico no es necesario ensombrecer el panorama, ya sabemos que la credibilidad es la virtud más preciada

entre quienes se dedican a lanzar alertas⁶²: de hecho, las extinciones pasadas han producido *también* unas irradiaciones evolutivas enormes y magníficas. Los mamíferos que somos y que tanto nos gustan pudieron diversificarse y crear la pirámide actual solo gracias a la extinción de una gran parte de los dinosaurios, que mantenían, en formas microscópicas y en unos nichos sometidos a fuertes imposiciones, a ese pequeño mamífero nocturno que fue nuestro ancestro en la confluencia del Cretácico y el Terciario. De tal forma que hay que reconocerlo: habrá otros poetas y la biosfera se repondrá de las agresiones que le infligimos. En el peor de los casos, perderá cientos de millones de años de *diseño* a ciegas, creaciones extraordinarias que exigen combinaciones improbables de historia evolutiva, de variación genética y epigenética y de acumulación de planos de construcción: esa memoria desaparecerá. Ya solo como posibilidad resulta trágico. Pero el problema vital está en otra parte: lo que se destruirá serán nuestras relaciones con los seres vivos; sin embargo, esas relaciones nos constituyen, tanto desde el exterior como desde el interior.

Y, en realidad, no se trata aquí de una razón más para actuar de otro modo (ya tenemos muchas razones, excelentes razones para proteger la biodiversidad, y no hacemos gran cosa con ellas; las razones tienen una efectividad limitada en esta coyuntura nuestra).

⁶² Véase Peter Singer, *Ethics Into Action: Henry Spira and the Animal Rights Movement*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.

Por eso, con todo esto, en lugar de otra razón más para proteger las especies que sumar a la lista de un informe del wwf, lo que yo quiero hacer es algo completamente distinto: devolverle su sentido al ritual de salar. Un ritual sin profundidad metafísica, con la simplicidad de los misterios paganos, como los eleusinos, que recordaban, sin más, a quien acudía en busca de sentido, el prodigio cotidiano del grano que alimenta y del agua que sacia la sed.

Un culto a los antepasados

Si articulamos juntas estas dos experiencias de pensamiento (la de recordar, mediante la sal cotidiana, nuestro origen de esponja marina y la que surge a partir del dibujo), forman un hilo de sentido, una historia que cabría en una línea, y podríamos aquí devolverle su significado ecoevolutivo a ese ritual que ya llevamos a cabo hacia nuestros antepasados prehumanos *cada vez que salamos*. Un ritual silencioso, muy sencillo, que cumplimos en el fuero interno, sin misticismo (sin más misticismo que el de la vida misma).

¿Qué tipo de regalo merece nuestra gratitud? El culto a los antepasados de las tradiciones asiáticas es aquí una inspiración interesante, porque nos permite cambiar el concepto de aquello a lo que *podemos* dar las gracias. Porque no es heredero de esa enajenación característica de la tradición occidental y probablemente heredada del monoteísmo antropomórfico, según la cual el único

regalo que merece *gratitud* es aquel que se nos ha dado *voluntariamente*. El Dios judeocristiano, con su naturaleza intencional, consciente y voluntaria, logró que mutara el concepto inmemorial de regalo cotidiano que nos permite vivir (el fruto silvestre, el agua que sacia la sed, el animal cazado), de manera que solo se entendiera como un regalo aquello que fuera entregado por una *voluntad consciente* (la suya). Con ese truco de magia teológico, todo regalo que *no* se haga voluntariamente e implique un sacrificio no se considera un *auténtico* regalo, no exige gratitud: se considera algo que nos viene *dado* de forma natural, un recurso a nuestra disposición, un efecto apropiable de la causalidad material que rige la «Naturaleza». Esta mutación es lo que transformó nuestras relaciones con los «entornos donantes». Cuando, más tarde, dejamos de creer en Dios y renunciamos con ello a las bendiciones diarias en agradecimiento por el pan que hay sobre la mesa, no supimos redirigir esa gratitud hacia lo que *de verdad* nos regala el pan y el agua: las dinámicas ecológicas y los flujos vivos de la evolución que circulan en la biosfera y sustentan su continuidad. No supimos ya a quién dar las gracias por la felicidad de estar vivos, por el apego mamífero a nuestros allegados, por las alegrías cotidianas que nos brindan nuestros cuerpos-mentes diseñados por la evolución inmemorial. La asimilación de esa naturaleza viva que nos hace y reconstituye a una materia mecanicista y absurda desprovveyó de todo significado a la gratitud hacia ese mundo vivo que, sin embargo, es quien nos da la vida.

Ahora bien, el culto a los antepasados es una forma ritual antropológica que esquivó ese malentendido metafísico: en las tradiciones asiáticas en las que lleva a cabo, no hay necesidad alguna de que los antepasados tuvieran la voluntad o la intención de crearnos para que se les deba una cierta gratitud por estar vivos. Pero aquí el culto se desplaza: a quien hay que dar las gracias es a los antepasados *prehumanos*, porque fueron mucho más numerosos y mucho más generosos hacia nosotros, con todas las potencias corporales, mentales, afectivas y vitales que nos componen, que esos pocos tatarabuelos que nos legaron un apellido, un reloj de oro, una casa en el campo o una parcela de tierra.

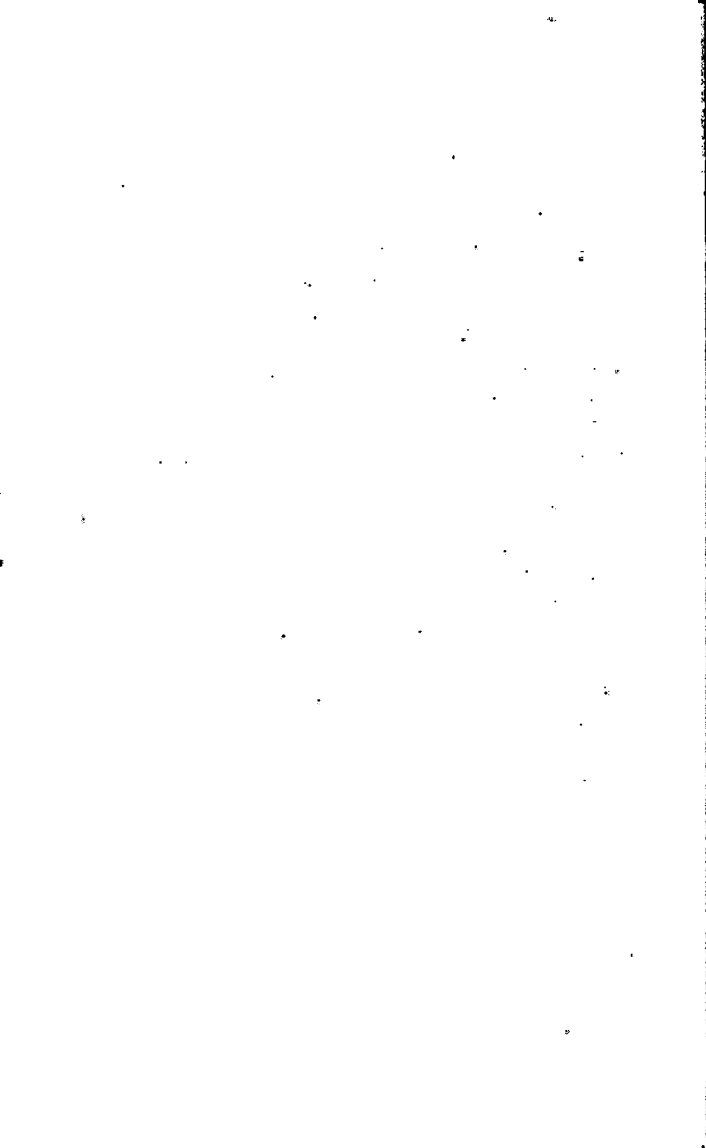
¿Podemos idear unos cultos a nuestros antepasados prehumanos que hagan de nosotros unos descendientes menos ingratos? ¿Unos rituales sencillos para darles las gracias, sin melodramas ni religiosidades desmesuradas, a esos antepasados que con tanta dificultad nos han traído hasta aquí, que nos han regalado sus facultades evolutivas y ecológicas? ¿Cómo sería un altar a los antepasados erigido a todos esos abuelos tan generosos? Al pequeño mamífero placentario, similar a un ratón de campo, superviviente de la extinción del Cretácico-Terciario que engulló a los grandes saurios, por transmitirnos en relevo el milagro de la vida sexuada, de la viviparidad, de la plenitud afectiva de la paternidad. A la primera célula que, por endosimbiosis, incorporó una bacteria que se convirtió en mitocondria, un orgánulo que activa constantemente en nuestros cuerpos ese prodigio que es la síntesis

de la energía. Al homínido cubierto de pelo, desnudo, que tuvo la genialidad de descubrir el fuego y con ello originó, tanto por filiación como por invención cultural, la forma de vida que somos ahora.

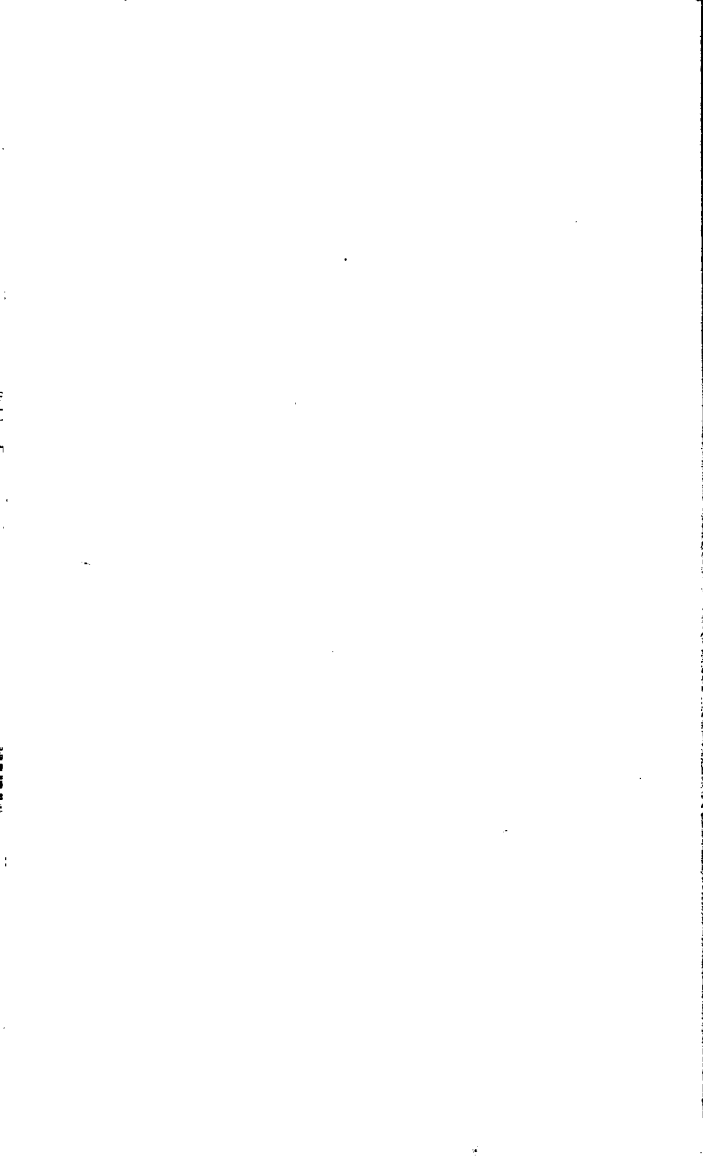
Y, por extensión, ¿acaso no debemos inventar unos rituales de agradecimiento para los polinizadores que cada año dan pie a la primavera vegetal y nos traen los alimentos; para la vida de los suelos cuya microfauna es el gran campesino acéfalo; para los bosques que fabrican ese caparazón respirable que es la atmósfera?

¿Podemos imaginar que inyectamos un poco de todo este sentido en la acción cotidiana de salar? Echando una pizca de sal gorda a la olla, como la bruja a su poción. O golpeando rítmicamente el salero con el índice tres veces, como hace el monje budista con su gong. Con ello, reconstituimos la salinidad del mar interior, el del antepasado que fuimos. ¿Esto podría hacer remontar a la superficie la sensación de haber sido una esponja? Presentir los antepasados que aún se mueven bajo la superficie de la piel. Esos que nos sustentan y que nos han legado nuestras facultades vivas. Yo fui esponja, bacteria, brasa entre las brasas. De cada forma de vida que me rodea puede nacer una descendencia llena de posibles.

Alcemos al fin las copas y brindemos: «¡Por las promesas de los seres vivos!».



COHABITAR CON LAS FIERAS PROPIAS:
LA ÉTICA DIPLOMÁTICA DE SPINOZA



«La parte inconsciente de nuestra mente es consciente de nosotros».

RONALD D. LAING

«Nada tranquilamente en la corriente de tu propia naturaleza y actúa como un solo hombre».

SIR THOMAS BROWNE

En este ensayo me interesa rastrear las metamorfosis de los animales interiores. En la historia occidental, se ha tendido muchas veces a representar la vida interior de los seres humanos, su vida pasional, sentimental, mediante metáforas animales: las pulsiones se representan como fieras; la docilidad, como apacibles animales domésticos; el valor, como un león; la voracidad adquiere el rostro del cerdo. Este zoológico interior ha desempeñado un papel fundamental en la historia de la moral occidental tradicional, inspirada en la filosofía griega y en el judeocristianismo. Estas tradiciones son muy poderosas, porque han conformado el modo en que entendemos nuestras pasiones más íntimas, más informes, más evanescentes. Ahora bien, la paradoja que quiero rastrear aquí consiste en que, aunque somos herederos de una moral que

representa nuestra vida interior en forma animal, nuestra tradición *se equivoca* con respecto a qué es un animal. Así pues, ¿cómo va a ser precisa nuestra ética de las pasiones?

Para que haya una moral, primero se debe considerar que alguien está desdoblado en sí mismo: quien quiere ceder y quien quiere conservar, quien actúa y quien juzga. Existen diferentes instancias que tironean de nosotros en distintas direcciones, y la moral consiste en elegir la adecuada. Sin ese desdoblamiento original, no hay proyecto ético posible. Ahora bien, estas instancias suelen representarse, muy a menudo, como animales, pero como animales desnaturalizados: incomprensidos. Aquí el reto estriba en hacer justicia a nuestras animalidades interiores, entendiendo mejor los animales que hay fuera de nosotros y que hemos tomado como modelos de nuestras pasiones íntimas.

El objeto de esta investigación consiste, pues, en reinterpretar un aspecto de las morales filosóficas occidentales, desde ese prisma según el cual estas constituyen unas teorías del yo divididas, en las que las metáforas animales desempeñan un papel particular. Las morales propuestas por los filósofos cuentan, en efecto, *historias*, en las que el yo está compuesto de varios personajes y del que se *tironea*. En el mito del *Fedro* de Platón, por ejemplo, la razón es un auriga que debe conducir un carro alado, del que tiran el caballo de la pasión concupiscente y el de la pasión noble. Aquí, el yo está compuesto por un «alma» racional que debe dominar y controlar a unos animales dispares: los caballos de las pasiones. Esta representación del yo

desdoblado en razón y animalidad merece analizarse de manera esquemática, para reconsiderarse a continuación en el contexto, más amplio, de las relaciones que nuestra tradición mantiene con los animales. A partir de ahí, se vuelve posible, de forma más especulativa, cruzar nuevas fronteras en el ámbito de las éticas filosóficas, para visibilizar aquellas que mantengan una relación original con las animalidades interiores: como una diplomacia con una parte del yo no inferiorizada, y ya no como una dominación de aquello que está codificado como lo más «bajo» de uno mismo. La ética de Spinoza constituye un ejemplo privilegiado de todo esto.

Domar los caballos de las pasiones

Fue Platón quien formuló la necesidad que tiene toda ética de descansar sobre un *concepto del yo* desdoblado (es decir, una representación cartográfica del yo dividida en dos regiones en lucha por el poder). Pero Sócrates detectó enseguida la paradoja lógica de este desdoblamiento: «Porque quien es dueño de sí mismo es también esclavo de sí mismo, por lo cual el que es esclavo es también dueño»⁶³.

Para salir de esta paradoja platónica, hay que postular una *jerarquía natural* entre los dos polos. Las morales occidentales de esta tradición remiten, pues, a un juego entre instancias del sujeto, una considerada como lo más

⁶³ Platón, *La República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986, 430c-432b.

auténticamente yo en mí (mi razón) y otra como lo *menos* yo en mí (mis malas pasiones). A partir de ahí, la ética se ofrece como un problema de *liberación*: cuando el que es menos yo en mí domina al otro, «yo» soy su esclavo («es esclavo de sus pasiones»). Cuando lo más yo en mí domina (la razón), se dice que «yo» soy libre. La experiencia cotidiana de esa potencial esclavitud interior es el arrepentimiento. A veces, en efecto, el que es menos yo en mí hace algo y, a continuación, el que es más yo en mí se arrepiente de ello («yo no era yo»). Así pues, uno ha de ser más yo que el otro. Si bien este desdoblamiento es necesario para crear una vida ética, lo que vengo a criticar aquí es el reparto de roles y la naturaleza de su relación.

La historia de las morales occidentales se asemeja, así, a una historia del teatro, donde la cuestión es la de la distribución de los dos papeles principales. Lo fascinante es que el primer y el segundo papel, el más yo y el menos yo en mí, varían enormemente a lo largo de la historia, incluso hasta el punto de que pueden *invertirse*. En las morales clásicas, yo soy, ante todo, mi razón, y de ahí que esta deba dominar mis pasiones, para que no me convierta en su esclavo. En el contexto de un determinado romanticismo, yo soy, al contrario, y ante todo, mis sentimientos más vibrantes (mis pasiones), y la fría razón no es sino un mecanismo social secundario de coerción normalizadora, del que debo librarme para ser, *por fin*, yo mismo. Los papeles se invierten, pero el argumento de la obra de teatro es el mismo.

Una gran parte de la historia de la filosofía moral ha descansado sobre los polos presentes en ese ego escindido

y puesto en escena por Platón. Peter Sloterdijk, el último en analizar toda la historia de los sistemas éticos europeos, demuestra que lo que le falta a esta tradición es una atención *a las relaciones* entre los polos⁶⁴. A lo largo de la historia, estas relaciones utilizan las mismas metáforas no cuestionadas sobre su origen: amaestramiento, dominio, contención, *enkratéia*. Resulta extraño, aun así, que todos los verbos de la relación moral con el yo tengan que ver con la represión, el control, el embridado, la coerción contra lo indócil, lo feroz, ¿no?

El filósofo neerlandés Baruch Spinoza está entre los primeros que vieron que, en ese dúo inmemorial, aunque los papeles cambien, la *relación* sigue siendo la misma. Y que lo tóxico es la *relación*. Reprimir, dominar, controlar. Entiendo, pues, por «moral del auriga», ese mapa de la vida interior, en el que una Razón debe *controlar con mano firme* las pasiones y deseos, que, de esta forma, se equiparan con bestias irracionales, incapaces de conducirse solas. (Esta moral no se identifica estrictamente con las morales de Platón, del cristianismo ni de Descartes, que son muchísimo más ricas).

Podemos releer la *Ética*, la obra maestra de Spinoza, como un intento de terminar con esa relación interiorizada de dominio del yo por el yo, en la que vivir consiste en *oprimirse*. Para ello, Spinoza inventa otro mapa de la vida interior, en el que las pasiones no son bestias irracionales,

⁶⁴Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009. Trad. cast. de Pedro Madrigal: *Has de cambiar tu vida*, Valencia, Pre-Textos, 2012.

dependientes e indóciles, sino animales salvajes autónomos en nosotros, a los que hay que influir, orientar, engatusar. Y ello, para favorecer las alegrías que emancipan, en detrimento de las tristezas que incapacitan.

No se trata aquí, para Spinoza, de un regreso al mito del buen salvaje, a un *laissez-faire* ético, a ese igualitarismo de la vida interior que reclaman aquellos que sufren una enorme disciplina impuesta desde el exterior: no hay nada más engañoso ni cuestionable. Se trata, por el contrario, de una exigencia ética distinta, más elevada por ser más sutil, tan lejos del dominio absoluto de las pasiones como del estallido sin freno de estas. Y es que las dos versiones se sustentan en una mala interpretación de la naturaleza animal de las pasiones.

De este modo, Spinoza abre el camino a una relación distinta con el yo, de la que demostraremos que inaugura una salida del error inmemorial de esta tradición de la moral occidental, consistente en pensar en la ética como en una *domesticación racional* del yo por el yo. Se trata de interpretar libremente la *Ética* (no la letra, sino el espíritu) como un manual para cohabitar de manera pacífica con los animales salvajes *del yo* (nuestros afectos, tristes y alegres).

De un mapa al otro: razón/pasiones frente a alegría/tristeza

El movimiento ético decisivo de Spinoza es el de sustituir el mapa del yo que opone la razón a las pasiones por

otro mapa que *articula* la alegría y la tristeza. En el primer mapa del yo, los cañones de la razón están vueltos hacia las pasiones: la moral es un proyecto de dominación de las pasiones por parte de la razón. En la moral clásica de Descartes, esa dominación se deduce de una extraña ley de la naturaleza humana: la «ley de proporción inversa». Esta ley, que estructura la vida interior, estipula que, de los dos polos de la vida ética (razón y pasiones, mente y cuerpo), el uno soporta *tanto* como actúa el otro. Esta ley se deduce fácilmente del artículo primero de las *Pasiones del alma*, titulado «Lo que es la pasión con respecto a un sujeto es siempre acción en algún otro aspecto»⁶⁵. La razón solo actúa en la medida en que las pasiones soportan su ley. La ética se convierte en una psicomaquia: un combate del alma, en el alma, para el alma.

Esta ley de proporción inversa entre un actuar y un padecer convierte al individuo en un campo de batalla, en el que se enfrentan de manera sistemática un oprimido y un opresor, un amordazado y un dominador. Toda psicomaquia implica, así, una psique como presa de una esquizofrenia belicosa. Oscila, necesariamente, entre el sufrimiento y la frustración (cuando el deseo está dominado por la razón), entre la culpabilidad y el odio hacia sí mismo (cuando la razón se ve inundada por las pasiones). En su ética, Spinoza entiende que esta moral de la dominación de una parte de sí por otra crea siempre un juego sadomasoquista:

⁶⁵ René Descartes, *Les Passions de l'âme*, Paris, Garnier-Flammarion, 1998 (1649), primera parte, artículo I. Trad. cast. de Consuelo Bergés: *Las pasiones del alma*, Barcelona, Folio, 2002.

cuando una triunfa, la otra paga el precio («esta vez tú haces de esclavo y yo de amo, y mañana cambiamos»).

Este mapa que opone las pasiones y la razón se superpone, además, al mapa cuerpo/mente, de tal forma que la ley cartesiana de proporción inversa impone que, para elevar la mente, debo mortificarme el cuerpo. Este aspecto también sufrirá la revolución spinozista.

Spinoza redibuja este mapa belicoso del yo cambiando el axioma de base de las matemáticas del alma: sustituye la ley de la proporción inversa por una ley de la *proporción simple*. Esta transición, sutil y revolucionaria, está visible en el debate histórico que tuvo lugar entre Spinoza y Descartes sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo. Spinoza formula así la ley de la proporción simple: «La idea de todo lo que aumenta o disminuye, favorece o coerce la potencia de obrar de nuestro cuerpo aumenta o disminuye, favorece o coerce la potencia de pensar de nuestra mente»⁶⁶.

Esto es lo que conocemos como paralelismo⁶⁷: elevar la mente *eleva* el cuerpo. El aumento de la capacidad de obrar y de padecer del cuerpo aumenta la capacidad de pensar.

No obstante, como dijimos más arriba, no hay ética si no hay *escisión* en la vida interior. Se necesitan al menos dos posibles caminos del yo, de la acción, para que surja la problemática ética. Pero ahora, y he aquí el genial

⁶⁶ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2020 (1677), parte III, proposición XI.

⁶⁷ Se trata, más rigurosamente, de igualdad, de acuerdo con la distinción de Chantal Jacquet en *L'Unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, París, PUF, 2004.

movimiento teórico de Spinoza, esa escisión ya no tiene lugar entre dos *partes* del alma, sino entre dos *tipos* de afecto o de deseo: la alegría y la tristeza.

Ciertamente, no puede haber guerra en el yo a menos que la escisión identifique la razón y las pasiones como «partes del alma» (Descartes); es decir, regiones fijas del yo. Coexisten frente a frente y en lucha directa una contra otra. En Spinoza, la alegría y la tristeza ya no son *partes* del yo, sino afectos transitorios del yo que ocupan cada vez *todo* el individuo⁶⁸: procesos. Estos afectos se definen como *tránsitos* a una perfección superior o inferior; es decir, no se oponen de manera estática, sino que se sustituyen el uno al otro: yo soy una trayectoria de potencia que asciende hacia la alegría o una trayectoria triste que desciende hacia la impotencia. Por lo tanto, sigue habiendo dos instancias, sí, pero *ya no es un dualismo*, pues estas dos instancias son dos trayectorias posibles, pero mutuamente excluyentes, que puede seguir un yo ya unificado, con el nombre de Conato o Deseo.

Relación con el animal, relación con el yo

Para que sea posible esta revolución en la moral, debemos replantear las relaciones con nuestras pasiones de

⁶⁸ La diferencia entre la alegría y el placer es que el placer es una alegría de una parte del ser, mientras que la alegría afecta a la totalidad de la mente: véase Spinoza, op. cit., parte III, escolio 11.

otra forma distinta a la de un auriga que ha de dominar las pasiones bestiales so pena de verse sobrepasado.

Son los moralistas clásicos, contemporáneos de Descartes, quienes aportan las consignas más claras de una moral del auriga en cuanto a las relaciones que hemos de mantener con nuestras pasiones, metaforizadas como bestias salvajes.

Yves de Paris afirma, así, que una pasión es «como una bestia que se tiene encadenada y que no se puede domesticar del todo»⁶⁹. Pierre Le Moyne responde: «Cuando no se pueden domesticar [las pasiones], se las encadena»⁷⁰. Ceriziers, más comedido, matiza, sin embargo: hay que «vencer al cuerpo, no matarlo»⁷¹. Para que el auriga pueda vencer sus pasiones y encadenarlas, ha de darse una condición: se trata de «reducirlas a la mediocridad allí donde la virtud lo exija»⁷², añade Nicolas Cœffeteau. (Entiéndase aquí «mediocridad» en el sentido antiguo de «debilidad»).

Ahora bien, si prestamos atención a las *relaciones* entre los polos del yo en esta moral del auriga, puede asombrarnos el hecho de que las metáforas sean, sistemáticamente, las del control *manu militari*, las de la domesticación, las de la dominación de los animales interiores.

⁶⁹ Yves de Paris (1588-1678), capuchino, *Les Vaines excuses du pêcheur*, libro II, París, Veuve Thierry, 1662, p. 417.

⁷⁰ Pierre Le Moyne (1602-1672), jesuita, *Les Peintures morales*, libro IV, París, Sébastien Cramoisy, 1645, p. 424.

⁷¹ René de Ceriziers (1603, 1662), jesuita, *Les Consolations de la philosophie et de la théologie*, París, Michel Soly, 1640, p. 4.

⁷² Nicolas Cœffeteau (1574-1623), teólogo, *Tableau des passions humaines*, libro III, París, Sébastien Cramoisy, 1625, p. 69.

Esta rareza se vuelve inteligible si nos permitimos un desvío por la historia de las relaciones entre las civilizaciones y el animal. Tal desvío fue el que hizo el etnozoólogo André-Georges Haudricourt, en un breve artículo publicado en 1962, tan sutil como revolucionario³. En ese texto, Haudricourt afirma que las relaciones originales que una sociedad mantiene con los animales constituyen a menudo, un modelo de las relaciones que pone en práctica entre seres humanos. Nuestras relaciones con la naturaleza son solidarias de nuestras relaciones con los humanos: por ejemplo, la explotación del ganado constituiría, según Haudricourt, un origen de la esclavitud. Si ampliamos esta idea, podemos plantear la hipótesis de que las relaciones instauradas con los seres vivos fuera de nosotros son modelos que están en el origen de las relaciones con los seres vivos que hay dentro de nosotros (la vida emocional «salvaje»). La domesticación que controla y explota al animal, característica de una relación con los seres vivos de la civilización occidental, es también el modelo de la relación que la razón debe mantener con la vida interior. La esclavitud de los seres vivos que hay fuera de nosotros sería un origen de la esclavitud de las pasiones que hay en nosotros.

Esta concepción de la domesticación del animal es, sin embargo, un fenómeno cultural local, que dice de ser universal. Ahora bien, es una relación tan antigua que la

³ André-Georges Haudricourt, «Domestication des animaux, culture des plantes et maîtrise d'autrui», *L'Histoire*, t. II, n.º 1, 1962, pp. 40-50.

tenemos naturalizada. Existen mil tipos de relaciones inventadas por los humanos hacia los animales no humanos, pero, entre ellas, Haudricourt señala aquella que caracterizaría nuestra historia occidental dominante, como herederos del Neolítico de Oriente Próximo, que tuvo lugar entre once mil y ocho mil años antes de nuestra era. Él lo llama «acción directa positiva» (o ADP)⁷⁴.

La ganadería de ovejas tradicional parece un modelo de ADP. El animal debe dirigirse mediante el cayado y los perros; se lo considera un ser no autónomo. Hay que llevarlo a cuestras en los trechos difíciles, ir a buscarlo cuando el miedo lo bloquea en las cornisas e incluso, a veces, darle la vuelta cuando se cae de espaldas y es incapaz de volver a ponerse en pie sobre sus patas. Es como si hubiera que controlarlo constantemente, lo cual es posible gracias a que la selección artificial lo ha vuelto dócil, asustadizo y poco espabilado: se lo ha «reducido a la mediocridad» exigida por el control, como habrá que hacer con las pasiones en la moral del auriga. La domesticación con acción directa positiva constituiría el modelo que luego se interioriza en el yo mediante la moral del auriga y con la que se impone el deber sagrado de heteronomizar (volver

⁷⁴ La domesticación de ovejas, cabras y después bovinos y caballos es característica del proceso de neolitización que tuvo lugar hace entre once mil y ocho mil años, acompañada de la sedentarización y la invención de la agricultura. Véanse Olivier Aurenche y Stefan Kozłowski, *La Naissance du Néolithique au Proche-Orient*, París, CNRS Éditions, 2015. Trad. cast. de Xavier Mangado i Llach: *El origen del Neolítico en el Próximo Oriente: el paraiso perdido*, Barcelona, Ariel, 2003; y Jacques Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, París, CNRS Éditions, 2013.

dependiente) y después conducir la naturaleza tanto fuera como dentro del yo⁷⁵.

Pero Haudricourt demuestra que existe, por lo menos, otro tipo de relación con el animal, por completo diferente, que él denomina «acción indirecta negativa» (o AIN). En ella, se postula que los demás animales son autónomos y completos por sí mismos. Domesticarlos no consiste en volverlos dependientes, sino en influir en su naturaleza salvaje a través de la negociación. Así pues, mediante un conocimiento preciso de las lógicas conductuales del animal podemos modificar sus acciones y entablar con él relaciones armoniosas. Esta relación puede verse en la forma de criar los renos que tienen los tuvanos de Siberia (un pueblo chamanista y animista), analizada por el antropólogo Charles Stépanoff. El reno se mantiene voluntariamente en estado salvaje, pero participa en una cooperación mutualista con los humanos, que influyen en su comportamiento y lo orientan. Concluye que, «paradójicamente, los humanos no pueden domesticar los renos a menos que los mantengan en estado salvaje»⁷⁶. En esta otra concepción de las relaciones con los animales, se vive mejor con ellos influyendo en su vitalidad, que permanece intacta, que debilitándolos para controlarlos.

⁷⁵ «Como si la naturaleza, surgida indisciplinada de las manos de Dios, tuviera necesidad de ser domesticada para desarrollarse». La frase es de John Baird Callicott, para definir la relación del judeocristianismo del Génesis con la naturaleza, en *Earth's Insights*, Berkeley, University of California Press, 1998. Trad. cast. de Alejandra Mancilla: *Cosmovisiones de la Tierra*, Ciudad de México, Plaza y Valdés Editores, 2017.

⁷⁶ Charles Stépanoff, op. cit.

Denomino «paradoja de Stépanoff», aplicada aquí a la cohabitación con el ser vivo que hay *en un yo*, a la extraña idea según la cual para domesticar los deseos más feroces, es decir, para vivir bien con ellos y a través de ellos, hay que *mantenerlos* en estado salvaje.

La moral del auriga descansa sobre el error original de creer que nuestros deseos interiores son unas bestias deficientes que exigen una acción directa positiva; es decir, que se las desvitalice y luego controle de principio a fin. El error intrínseco de la moral del auriga reside en el postulado de que habría que desvitalizar la vida deseosa para ser virtuoso: «Reducirla a la mediocridad allí donde la virtud lo exija».

Aquí es donde la intuición de Spinoza con respecto a la naturaleza humana adquiere toda su magnitud. Estamos *hechos*, intrínsecamente, de deseo. El deseo no es una carencia, sino una potencia, la potencia mediante la cual perseveramos en la existencia: «[el deseo] no es nada menos que la esencia misma del hombre»⁷⁷. En consecuencia, dominar las pasiones y deseos es debilitar la única fuerza vital con la cual somos susceptibles de avanzar en la vida⁷⁸. Lo que Spinoza vio es que no somos *más que deseo*: es la intensificación de la vitalidad alegre y sabia de ese deseo, en detrimento de la tristeza mórbida, lo que constituye la virtud y se convierte en el nombre de la sabiduría. Esta vivificación de los deseos alegres exige otra

⁷⁷ Baruch Spinoza, op. cit., parte III.

⁷⁸ Este punto, entre otros, es el que redescubre el neurobiólogo Antonio Damasio en *Spinoza avait raison*, París, Odile Jacob, 2003.

relación con las pasiones que hay en uno mismo, una relación que voy a calificar de «diplomática»⁷⁹.

Una etología del yo

Las pasiones en la moral del auriga son como los animales exóticos en los mapas antiguos: los imaginamos como monstruos por desconocimiento, proyectamos en ellos cosas que están en nosotros⁸⁰. Intentamos mantenerlas a distancia sin entender sus necesidades (la expulsión) ni cómo dejarlas converger hacia nuestros deseos, hasta que se vuelven tan fuertes que *parecen* bestiales e irreprimibles (si se persigue y maltrata al expulsado, volverá al galope).

La diplomacia con los deseos-fiera que hay en uno no consiste, sin embargo, en dejar que se desaten unas pasiones bestiales. Y es que aquí hay que entender «fiera» no como las bestias feroces imaginadas por la obra pastoril judeocristiana, sino a la luz de lo que las ciencias contemporáneas nos enseñan del animal salvaje. La etología que los observa de cerca deja bien claro que no tienen la ferocidad desenfrenada que la moral del auriga atribuye a las

⁷⁹ La idea de diplomacia se aplica, en primer lugar, a las relaciones con los seres vivos que hay fuera de nosotros (la naturaleza o la biodiversidad): se desarrolla, según esta dimensión de filosofía de la ecología, en mi libro *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marsella, Wildproject, 2016.

⁸⁰ *Hic sunt dracones* (en latín, literalmente, «aquí hay dragones») es una expresión que aparece en la cartografía medieval y que se utiliza para indicar los territorios aún desconocidos, lo que imita una práctica habitual de colocar serpientes marinas y otras criaturas mitológicas en las zonas vírgenes de un mapa.

pasiones animalizadas. «Fiera» significa aquí: muy vivo, pero con su propia lógica.

Todo el problema de la ética es que la vida interior es metastable, es decir, de una riqueza metamórfica infinita, y que no tiene formas establecidas: por lo tanto, necesitamos metáforas para concebirla. Ahora bien, esas metáforas permiten visualizarla y manipularla, pero, como cualquier metáfora, son soluciones y obstáculos; es decir, resuelven problemas pero, en otras situaciones, los crean.

¿Qué ocurre si la metáfora que sustenta la moral descansa sobre un error de concepción de la animalidad?

La moral tradicional metaforiza el deseo como animal y se equivoca acerca de la naturaleza del animal⁸¹. Por lo tanto, se equivoca con respecto a la metáfora de la relación con él: reclama el dominio de una bestia dependiente, en lugar de una cohabitación con animales vivos que nos habitan y constituyen.

La diplomacia consiste, pues, en conocer hasta el detalle, mediante una etología del yo, el comportamiento delicado y ardiente de la vida afectiva propia, para seducir e influir en unos deseos con la vitalidad intacta. Y hacer que converjan en una dirección ascendente; es decir, generosa. Igual que nos susurramos constantemente al oído

⁸¹ Los flujos interiores (codificados como pasiones, pulsiones, emociones, sentimientos...) son, antes de que la moral del auriga los heteronomice, como el animal salvaje antes de la sobredomesticación: sus comportamientos son más sutiles; su socialidad, más ponderada; sus cortejos, más delicados. Solo se vuelve burdo cuando se ha simplificado y reducido para poder controlarlo.

historias convenientes, para controlar el discurso interior («ten paciencia, corazón», decía ya Ulises).

La originalidad de Spinoza es que propone una relación del yo consigo mismo mucho más cercana a aquello que Haudricourt denomina «acción indirecta negativa», y que yo denomino aquí «diplomacia». La diplomacia con los seres vivos que se llevan dentro y fuera del yo es un tipo de relación que se vuelve pertinente cuando se cohabita, en un mismo territorio, con seres que resisten e insisten. Unos seres que, sin embargo, no deben destruirse ni debilitarse en exceso, pues nuestra vitalidad *depende* de la suya. Y lo mismo ocurre con nuestras pasiones.

Platón contra los cheroquis

Tal vez haya llegado ya el momento de buscar unos modelos de relación ética con nuestros animales interiores inspirados en culturas cuyas relaciones con el animal son menos dominantes y más diplomáticas. Unas culturas que no descansan en la separación jerárquica entre el humano y el animal de nuestro Occidente naturalista⁸². Por ejemplo, las ontologías animistas.

Comparemos, a este respecto, la moral del auriga con la que revela un cuento amerindio cheroqui. En él, el yo está constituido por dos lobos: uno blanco, noble y alegre;

⁸² Véase Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005.

el otro, negro, arrogante y mezquino. He aquí, en esencia, lo que dice el cuento:

—En todo ser humano hay dos lobos —dice el anciano sachem—. Uno negro y uno blanco. El negro cree que todo se le debe, todo le da miedo y, por lo tanto, es colérico, está lleno de resentimiento, es egoísta y codicioso, pues ya no le queda nada que ofrecer. El blanco es fuerte y tranquilo, lúcido y justo, disponible y, por lo tanto, generoso, pues es lo bastante sólido para no sentirse agredido por los acontecimientos.

Un niño que escucha la historia le pregunta:

—¿Y entonces cuál de los dos soy yo?

—Aquel que alimentos.

Puede que nos sorprenda la semejanza con la moral del auriga, sobre todo en su forma platónica (dos animales, uno blanco y uno negro, cada uno de los cuales encarna un polo opuesto de la psique humana...). Pero lo que debe sorprendernos es la diferencia: la moral del auriga concibe el yo constituido por animales esclavos abocados a obedecer, a los que hay que domar y dominar, y *para ello* desvitalizar; la egología cheyene concibe el yo constituido por animales salvajes, es decir, autónomos y muy vivos, a los que hay que frecuentar y *favorecer*.

Podemos inspirarnos en esta parábola amerindia para interpretar la ética spinozista, que consiste en favorecer las pasiones positivas, el lobo blanco, en detrimento de las pasiones negativas, el lobo negro («adelante, fiera mía, venga, despacio, muy bien, es por ahí», se dice a sí mismo el cheroqui spinozista).

¿A qué se parece una vida humana, esa experimentación que es la vida, cuando el ego ya no se concibe como un amo dominante con la mano de hierro de las pulsiones desvitalizadas, sino como un colectivo extraño con animales salvajes y llenos de vida?

Sin duda, a algo totalmente distinto, a otra manera de existir, como individuo y como civilización.

Ya no se trata, pues, de reducir y controlar, sino de alimentar *determinados deseos en detrimento de otros*, para modificar su rumbo en la dirección de aquello que nos es «verdaderamente útil» según Spinoza; es decir, de aquello que contribuye a la potencia de actuar y pensar en sí y en los demás. Esa es la razón diplomática spinozista, que consiste en comprender en lugar de obedecer, un matiz que distingue, de acuerdo con Deleuze, la ética de Spinoza de cualquier moral (la actitud del diplomático de la del auriga)⁸³. Para influir en el ecosistema de los deseos que hay en uno, es necesario frecuentar íntimamente las fieras propias; es decir, conocer sus comportamientos en toda su sutileza, formar con ellas «ideas adecuadas»: eso es una etología del yo, de la vida animal que hay en el yo.

¿En qué sentido concreto se necesita una etología precisa de los comportamientos del deseo para sustituir la dominación por la diplomacia? El estudio de las adicciones es un buen ejemplo. Deshacerse de una adicción

⁸³ Véase Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, París, Éditions de Minuit, 2003, cap. II. Trad. cast. de Antonio Escohotado: *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 2009.

o de pensamientos obsesivos parece exigir una valentía constante: un desafío interminable para quien intenta, por ejemplo, dejar de fumar. La etología del lobo negro enseña, sin embargo, el hecho sutil, pero decisivo, de que las ganas de fumar tabaco (como muchas otras apencias adictivas) duran, en cada pico fisiológico, entre dos y cinco minutos. Ceda *o no* a la tentación la persona tentada, las ganas desaparecen, *pase lo que pase*, al cabo de ese tiempo. Si el diplomático conoce, pues, la rítmica de sus pulsiones-fiera, le basta con exaltar un deseo alegre y competidor durante ese breve lapso, sin esfuerzos sobrehumanos ni humillaciones, para no experimentar la impotencia de la voluntad. En la vida, suele bastar con cinco minutos de valentía y astucia.

¿Qué «ejercicios espirituales» del deseo, pues, hay en una ética diplomática? Encontramos varios y excelentes en el libro *La paradoja del chimpancé*, del psiquiatra Steve Peters, especialista en la psicología de los deportistas de élite. Parte de la metáfora de que vivir consiste en cohabitar con un chimpancé que llevamos dentro. Según Peters, cuando decimos cosas en el calor del momento de las que luego nos arrepentimos, cuando comemos compulsivamente o cuando no hacemos ejercicio a pesar de tener muchas ganas, no hay que buscar más lejos: es nuestro chimpancé, que nos ha tomado como rehenes. La originalidad de esta metáfora práctica de Peters estriba en que comparte ciertas intuiciones fundamentales del spinozismo que se defiende aquí: «Dado que el chimpancé es mucho más fuerte que usted, es de sabios comprenderlo, para

luego alimentarlo y gestionarlo»⁸⁴. Propone pasar de unas relaciones difíciles y conflictivas con el chimpancé propio a unas relaciones de cooperación mutualista. Un ejemplo concreto de esta diplomacia es la comprensión etológica precisa del chimpancé propio. Por ejemplo, hay que saber que «el mensaje siempre le llega primero al chimpancé (esta es una de las reglas del funcionamiento cerebral). El chimpancé reacciona de forma emocional»⁸⁵. Todo el estoicismo se sustenta en esta asincronía: el chimpancé recibe los acontecimientos siempre unos segundos antes que nosotros; la ascesis estoica consiste en no añadir un juicio a la impresión percibida. Una de las técnicas de cohabitación con el chimpancé consiste, pues, en alimentarlo siempre *antes* de influir en él: «Si usted tiene un chimpancé bien cuidado, al que ha alimentado [...], es muy probable que ese animalito feliz no le dé problemas. Esto hace que controlarlo sea muy fácil»⁸⁶. Por lo tanto, para influir en él es necesario ser buen etólogo. Por ejemplo, cuando está agitado o nervioso, Peters recomienda dejar hablar siempre al chimpancé: «Expresar una emoción significa decir exactamente lo que usted piensa, por irracional que sea, y durante el tiempo que sea necesario»⁸⁷ (aconseja tener la sensatez de no dejar que se exprese más que en solitario o con personas de confianza, que no se tomen en

⁸⁴ Steve Peters, *The Chimpanzee Paradox*, Londres, Stanley Paul, 2011. Trad. cast. de Daniel Menezo García: *La paradoja del chimpancé*, Barcelona, Urano, 2013, p. 19.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 57.

serio lo que se diga...). Calcula en menos de diez minutos el tiempo necesario para que el chimpancé exprese sus miedos y emociones más intensas, hasta ser capaz por fin de callarse, escuchar y dejarse influir (a veces, necesita varias sesiones de entrenamiento).

Deleuze decía ya de la *Ética* de Spinoza que era una «etología», una ciencia del comportamiento de las cosas, un método para aprender a comportarse con los seres, respetando las relaciones de composición y de descomposición que mantienen con nosotros: un arte de organizar los encuentros de la existencia. Virginia Woolf es spinozista cuando escribe: «Lo que esperamos de la persona con la que convivimos es que nos mantenga en el grado más elevado de nosotros mismos»⁸⁸. Conocer la etología del deseo es conocer de qué manera nos afectan las cosas.

La ética diplomática consiste en fomentar y alimentar el *sentimiento* de fuerza o potencia en el yo: él es el lobo blanco. De él deriva toda la generosidad, si hacemos caso del aforismo nietzscheano que dice que «la generosidad es una sobreabundancia de fuerza». La vida triste y, por ende, impotente no tiene nada que pueda dar a los demás: tira de ellos hacia la impotencia. Alimenta su lobo negro. Este último es el sentimiento de impotencia, cuya forma etológica es el *miedo*, que hace que todo encuentro con el exterior se viva como un ataque. Como cuando estamos enfermos y percibimos los encuentros más banales de la

⁸⁸ Virginia Woolf, *Voyage Out*, Londres, Hogarth Press, 1915. Trad. cast. de Guillermo Gossé: *Fin de viaje*, Barcelona, Luis de Caralt Editor, 1946.

vida cotidiana (una factura, un objeto que se resiste, una distancia con el otro) como agresiones que nos crispan en una actitud agresivo-defensiva. Lo que este mito significa es: «Alimenta la fuerza que hay en ti y en el otro, pero no hostigues la debilidad y el miedo». Porque lobo negro y lobo blanco no son *partes* de uno, sino trayectorias ascendentes o descendentes, mutuamente excluyentes, que el yo puede tomar.

De la domesticación mediante la voluntad a la diplomacia con las fieras propias

La objeción clásica de los defensores de la moral del auriga es que la influencia diplomática del yo, la de un Marco Aurelio que, mientras escribe sus «pensamientos para sí mismo», murmura infatigable a la oreja de ese caballo salvaje que es, resulta demasiado *débil* ante la desmesura de las pasiones, su inestabilidad, su virulencia ciega. Es característico de las personas aterrorizadas suponer que la imposición violenta es una solución frente a aquello que temen. A ellas Spinoza responde que, de todas formas, la voluntad en tanto que auriga *no existe*.

La relación diplomática con el yo queda aquí patente en el pensamiento de Spinoza, cuando este critica el mito cartesiano, heredero de un cierto estoicismo y expresado en el artículo cincuenta de las *Pasiones del alma*, de un «poder absoluto» sobre nuestras pasiones. Esta voluntad despótica es una fantasía, según Spinoza. Ahora bien,

estamos abocados a influir en aquello que no podemos controlar por completo. He aquí la transformación de la idea de razón en Spinoza, que ya no se concibe como una voluntad abstracta capaz de imponerse a los deseos, sino como una determinada manera que tiene el deseo de influirse a sí mismo, pasando de la pasión a la acción.

Lo que hay de auténticamente estoico en Spinoza es que no existe una desmesura intrínseca de las pasiones: cuando están mal conducidas por una razón deficiente (ideas mutiladas y confusas), pueden volverse desmesuradas, incontrolables, tóxicas para el yo y para los demás. Porque las pasiones nocivas no existen en el yo como el otro de la razón, sino que son, como decía ya Epicteto, lo mismo que la razón, es decir, el principio rector del individuo, pero mal conducidas y desviadas: no es más que una forma individuada de ese mar de deseo que es el ser humano, pero mal perfiladas en forma de un tsunami destructor por causas externas y representaciones erróneas⁸⁹.

Pero ¿cómo seguir actuando si no hay voluntad soberana? Incorporando buenos hábitos que modifiquen el despliegue incluso de las pasiones más ardientes. No dándose

⁸⁹ «[Los estoicos] no creen que la facultad pasional e irracional sea distinta de la facultad racional por una diferencia de naturaleza, sino que es aquella parte del alma a la que llaman precisamente *dianoia* y *hegemonikon* (facultad de reflexión y principio director) la que cambia y se transforma totalmente en las pasiones y en las transformaciones que sufre, sea en su estado, sea en sus disposiciones, y que se convierte en vicio o virtud; en sí misma, esta facultad no tiene nada de irracional, pero se denomina irracional cuando, por el exceso del impulso, que se ha vuelto muy fuerte y triunfante, se hace inconveniente, contrariamente a la elección de la razón. La pasión es así la razón, pero viciosa y depravada, que, por efecto de un juicio malo y pervertido, ha adquirido fuerza y vigor». Plutarco, citado en Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, París, Fayard, 1992, p. 154. Trad. cast. de María Cucurella Miquel: *La ciudadela interior*, Barcelona, Alpha Decay, 2013, p. 170.

órdenes, látigo en mano, sino poniendo en práctica, en el entorno que nos rodea, pequeños mecanismos susceptibles de hacer que surjan espontáneamente los deseos alegres y que pierdan su vitalidad los tristes: organizar los encuentros. El filósofo Ferhat Taylan llama mesopolítica (literalmente, «política por el medio») a una forma de conducir a los ciudadanos sin mandar sobre ellos, solo transformando los entornos de vida, de manera que se influya en sus comportamientos⁹⁰. Yo llamo «mesoética» a una relación diplomática con el yo que consiste en modificar la vida interior, sin mandar sobre ella, solo transformando el medio de vida, de manera que se influya en los deseos mediante la habituación, es decir, incorporando segundas naturalezas dirigidas a aumentar la potencia de actuar y de pensar en el yo y, por lo tanto, en los demás (se trata de la bonita deducción de Spinoza acerca de la difusión causal de la alegría y de la tristeza).

La mesoética es la lucidez sobre la inexistencia de una voluntad pura y de una pura razón, y el uso constante de una buena inteligencia con uno mismo que elabora unos mecanismos, y los externaliza en el entorno de vida cotidiano, que son facilitadores a la hora de incorporar hábitos, buenos hábitos. Hasta la santidad es un buen hábito.

Organizar el entorno propio a través de artefactos técnicos es una enorme originalidad de la especie humana. Estos mecanismos son materiales o inmateriales

⁹⁰ Véase Ferhat Taylan, *Mésopolitique. Connaître, théoriser et gouverner les milieux de vie (1750-1900)*, Paris, Éditions de la Sorbone, 2018.

(protocolos, valores, máximas de acción, despertadores, agendas, reorganización de la actividad, maneras de plantear los problemas). Una vez implantados, aceleran la vida y la resolución de problemas, y dejan la energía disponible para los proyectos de otros deseos. Esos ejercicios espirituales que son la escritura y la lectura para Marco Aurelio son un ejemplo poderoso de mesoética⁹¹. Leer unas cuantas páginas de *La ciudadela interior* es un mecanismo sutil y poderoso en periodos de crisis para alimentar al lobo blanco en detrimento del lobo negro. Existe un libro titulado *The Daily Stoic*⁹² que propone leer cada día, al levantarse, un fragmento de un pensamiento estoico, reperfilado para adaptarse a nuestras complicadas coyunturas. Se trata de un mecanismo mesoético de primer orden.

El problema de la mesoética estriba en que se reapropia del poder de transformar el territorio de vida que nos transforma. «Construye el medio que te construye, modula el entorno que te modula» es algo que está en el frontispicio de la vía mesoética.

⁹¹ «Se trata de reactualizar, de reavivar, de despertar sin cesar un estado interior que corre constantemente el riesgo de adormecerse y de apagarse. Siempre, de nuevo, se trata de poner en orden un discurso interior que se dispersa y se diluye en la futilidad y la rutina. Escribiendo sus *Pensamientos para mí mismo*, Marco Aurelio practica, pues, ejercicios espirituales estoicos; es decir, que utiliza una técnica, un procedimiento —la escritura—, para influenciarse a sí mismo, para transformar su discurso interior a través de la meditación de los dogmas y de las reglas de vida del estoicismo». Pierre Hadot, op. cit., pp. 112-113.

⁹² Ryan Holiday, *The Daily Stoic. 366 Meditations on Wisdom, Perseverance and the Art of Living*, Nueva York, Portfolio, 2016. Trad. cast. de Aridela Trejo: *Estoicismo cotidiano: 366 reflexiones sobre la sabiduría, la perseverancia y el arte de vivir*, Ciudad de México, Océano exprés, 2020.

La ética diplomática tiene que ver con una permacultura del yo, y no con una agricultura intensiva e intervencionista de este: descansa en una comprensión de la ecología de las pasiones, una canalización, una irrigación y una potencialización de los deseos. «Yo» soy un bosque-huerto de permacultura, allí donde las morales clásicas querían que fuera un impecable jardín francés, el romanticismo imaginaba un jardín inglés y la moral neoliberal exige una parcela de monocultivo de alto rendimiento.

El error de la moral clásica, en una palabra, es haber tomado al animal como modelo de las pasiones y haberse equivocado fundamentalmente con el animal. Según esta existe una desmesura intrínseca en las pasiones que explica su inestabilidad, su dependencia: han de conducirse son ciegas y domesticarse (están sujetas a la *hybris*, la desmesura). En cambio, mi hipótesis sostiene que es en parte esta forma concreta de domesticación con acción directa positiva, hecha de ideas inadecuadas y tratamientos inadaptados, lo que vuelve desmesuradas y ciegas las pasiones: lo que las *embriaga*, lo que las convierte en bestias. En cuanto se mantiene con ellas unas relaciones diplomáticas, que no consisten en imponerse, para alzarse por encima de la animalidad *coja* o imponerse a la que se lleva en uno mismo, adquieren una cierta metastabilidad tranquila, porque somos a grandes rasgos un animal bien concebido por la evolución porque, al observar a los demás animales, vemos con claridad que, entre los seres vivos, la locura desmesurada no es la nuestra. Observamos con claridad que la tesis de la ferocidad de las pasiones bestiales no puede aplicarse

a ningún animal real, observado por la etología. No cabe duda de que algo ha pasado. No es un retorno al mito del buen salvaje, a la bondad de la naturaleza. No es una apología de la desidia. Al contrario: la ética diplomática, igual que la permacultura, implica una exigencia mayor de «información y concepciones»⁹³, que sustituye la exigencia de control y dominación.

Es como la vida del suelo en la agricultura. Un suelo ya exhausto y deteriorado por la agricultura intensiva necesita más insumos para seguir siendo productivo, precisa de un control constante mediante acción directa positiva: se ha vuelto dependiente e inestable. Pero un suelo aún vivo, que se ha cuidado, cuya microfauna es dinámica, al que se ha influido en sus potencias nativas y sus potenciales evolutivos, no necesita grandes refuerzos de control: podemos influir diplomáticamente en su expresión hacia una biodiversidad cultivada, sostenible y sana para todos.

Del auriga coercitivo al diplomático de las pasiones

De este modo, la diferencia fundamental entre la moral del auriga y la del diplomático es la cuestión del dominio que podemos tener sobre nuestras pasiones; es decir,

⁹³ La permacultura reivindica modelos de acción de este tipo: «La agricultura tradicional tenía una enorme intensidad de mano de obra; la agricultura industrial tenía una enorme intensidad energética, y los sistemas de permacultura tienen una gran intensidad de información y concepciones». David Holmgren, *Permaculture: principles and pathways beyond sustainability*, Hepburn, Melliodora Publishing, 2002.

la cuestión de la voluntad. Este poder absoluto es lo que rechaza Spinoza, primero por su carácter absoluto y después por su forma de victoria y coerción, algo que se ha puesto muy poco de relieve.

En efecto, si bien Spinoza, hombre de su siglo, sigue utilizando el léxico del dominio de las pasiones, se percibe que lo que se presenta ya no tiene nada que ver con un dominio en el sentido estricto: un control o una dominación tal como la concebía la moral clásica.

Para Spinoza, el hombre no puede adquirir un control absoluto sobre sus pasiones, porque somos una parte de la naturaleza, una parte finita y, como tal, sujeta a los malos encuentros (corolario de la proposición iv de la parte cuarta de la *Ética*): «[...] necesariamente el hombre está siempre sometido a las pasiones y [...] sigue el orden común de la naturaleza y [...] lo obedece y a él se acomoda cuanto lo exige la naturaleza de las cosas». Allí donde la moral clásica preconizaba dominar la naturaleza que hay en uno, Spinoza concibe la relación con las pasiones como una relación de obediencia y ajuste creativo al orden común de la naturaleza. Pero ¿qué significa aquí obedecer, ajustarse? ¿Y de qué naturaleza se trata?

Para Descartes, la voluntad es como un timonel en su barco. La crítica de este modelo que hace Spinoza podría formularse así: el auténtico problema de la navegación no es la voluntad del marinero, sino el comportamiento del viento. Según el modelo cartesiano, el hombre cree que, si el barco va en la dirección adecuada, es porque así lo ha querido la voluntad que va al gobernarle; cuando, por

supuesto, siempre es el viento quien lo impulsa. El viento ha de entenderse aquí como el fluir de las causas en los afectos, la fuerza de las causas.

En la ética spinozista, no existe ninguna potencia de la razón, sino unos deseos más razonables que otros. El deseo de verdad es un deseo. Así, la liberación ética no consiste ya en vencer, mediante aniquilación o domesticación, a una parte del yo. Se trata, más bien, de cabalgar en uno mismo otro caballo igualmente salvaje, otro flujo del deseo, que va en dirección contraria: en la dirección adecuada. La ética de Spinoza no se basa en una puesta en escena de la lucha del marinero contra los elementos, sino en una atención a los vientos, en una transformación del yo en un ser «medio barco, medio borrasca» listo para cambiar de viento, para oponer un viento a otro, para recuperar el rumbo.

De nuevo se ve en qué sentido es estoico: como dice Epicteto, el problema no es vencer a una parte del yo, sino uncir el discurso interior a una «noble representación» para ir a otro lugar. El problema es siempre el uso de las representaciones. Pasamos, pues, de una psicomauia a una psiconavegación a vela, en la que primero hay que conocer el viento y, después, arreglárselas con él y seguirlo, bordear. Ya no hay nadie que imponga una dirección pura: no hay conciencia ni voluntad puras que hagan de timonel; el timonel está también determinado por las causas.

Pero ¿hay que entender que, en realidad, el hombre no puede actuar, si existe un determinismo absoluto de las causas y los efectos? En el mapa de la moral clásica, la

libertad se entendía como libre albedrío; es decir, como la facultad de la mente para mandar al cuerpo. Una vez que se sustituye este mapa dualista por un mapa compuesto únicamente de deseos, o sea causas, cuando ya no hay un líder subido a una atalaya dando órdenes al populacho de los deseos, sino solo la masa compleja, la multitud de deseos que se entrecruzan y confrontan, ¿a quién puede corresponderle la libertad?

Para Spinoza, el ser humano puede actuar: convirtiéndose él mismo en causa. La vida ética según Spinoza no se construye sobre una oposición entre un padecer ajeno al devenir de las cosas y un actuar libre porque se ha liberado de ese devenir de las causas, sino sobre una diferencia entre *dos tipos* de causas: las causas adecuadas y las causas inadecuadas. La libertad corresponde, pues, al hecho de dejar que se expresen las causas adecuadas. Yo soy una causa entre las causas. Mis deseos son causas entre las causas. Antes que nada, mis ideas adecuadas son causas libres entre las causas. De ahí la ética, es decir, la cuestión del valor de las acciones, pues todas las causas no son equivalentes.

La libertad consiste, por lo tanto, en dejar que se expresen las causas adecuadas. En ser una buena causa de las acciones propias y no una causa mutilada, capturada y utilizada por cosas exteriores; es decir, una causa inadecuada. Es el modelo del peón, el modelo del agente secreto utilizado contra su voluntad por un oscuro complot: es causa inadecuada de sus acciones, está dirigido por causas exteriores. Ahora bien, también tenemos causas inadecuadas

en nuestro interior: la cólera, el odio, todas las pasiones tristes. No son intrínsecamente nosotros. Son los amos malos que hay en nosotros. Se aprovechan de nosotros y luego nosotros nos arrepentimos.

Tampoco se trata de volver los deseos alegres contra los tristes como si fueran cañones, sino, simplemente, de dejarse ganar por estos deseos: ya no es una lucha directa, sino una teoría de la posesión voluntaria, dejarse poseer por un afecto-fiera que expresa más potencia y alegría. Es un vudú bien organizado que consiste en dejar más espacio en uno mismo a un deseo que a otro, en avivarlo. Sabemos bien que, cuando nos tienta algo que nos hace daño y después nos dejamos llevar por un deseo alegre opuesto, el primer deseo no se hostiga ni frustra, sino que se *olvida* sin más. No hay proporción inversa, no hay lucha interna, solo alegría en lugar de tristeza, y no contra la tristeza. Ya resulta bastante complicado de elaborar así.

Aquí es donde Wittgenstein y su concepto de la resolución de problemas vienen a sumarse a Spinoza: «La solución a los problemas que ves en tu vida es vivir de tal forma que desaparezca lo problemático»⁹⁴. No se trata frontalmente de resolverlo en el plano intelectual o con la fuerza de la voluntad, sino de hallar una manera de vivir en la que el problema pierda toda significación.

⁹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. Trad. cast. de Elsa Cecilia Frost: *Aforismos*, Barcelona, Austral, 1995.

Fortalecer al lobo blanco sin sofocar al lobo negro

Generaciones y generaciones de profesores y sacerdotes han repetido la moral del auriga: que la razón ha de dominar las pasiones («¡contrólate!», que deriva de «¡controla a tu caballo, a tu esclavo, a tu mujer!»).

Spinoza responde a esta cantinela con una intuición clara, que está al alcance de cualquiera: la única forma de acallar un deseo es con un deseo aún más fuerte. Así es como lo expresa: «Un afecto no puede ser coercido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto que ha de ser coercido»⁹⁵. No se trata de sofocar al lobo negro, sino de fortalecer al lobo blanco. La razón, pues, debe ser un deseo, y su práctica debe ser una enorme alegría; de lo contrario, será incapaz de influir en la acción. Si ser razonable desvitaliza *todas* las pasiones, nos vuelve tristes. Por lo tanto, nos vuelve débiles, porque la tristeza es un debilitamiento de la potencia: nos vuelve débiles frente a los deseos indeseables⁹⁶. Dicho con otras palabras: alimenta al lobo negro.

En el mapa del yo spinozista no hay más que deseos, pero algunos son más racionales que otros (es decir, están orientados hacia el aumento de la potencia de actuar y de pensar tanto del yo como de los demás, y la concordia política que contribuye a ello). Y algunos son susceptibles de

⁹⁵ Spinoza, op. cit., parte cuarta, prop. vii.

⁹⁶ Me inspiro aquí en los análisis de Balthasar Thomass, en *Être heureux avec Spinoza*, París, Eyrolles, 2008.

subvertirse, desviarse, influirse, por este motivo, para volverse alegres. La razón es la mano que alimenta y beneficia al lobo blanco, empezando por formar la idea adecuada del comportamiento de las pasiones (etología de las fieras que hay en uno mismo).

Así, según Spinoza y en una ética diplomática, no hay confrontación entre voluntad y deseos, sino un mapa de la vida interior compuesto únicamente por deseos y afectos. La fuerza de resistir a una tentación que nos costaría cara sigue siendo un deseo, pero un deseo sagaz. El deseo noble de responder al odio mediante el amor es también un deseo (nacido de una idea adecuada). Como escribiría Nietzsche mucho más tarde: «La voluntad de superar un afecto no es, a fin de cuentas, más que la voluntad de tener uno o varios afectos diferentes»⁹⁷. No existe ya una razón desencarnada y dominante, sino una vida en la superficie de las cosas, donde uno trata de orientarse con los mapas correctos. Los de las ideas adecuadas o los de la «gran razón del cuerpo», más sabia que la «pequeña razón del espíritu», en la parábola del Zaratustra de Nietzsche.

Si estoy compuesto enteramente de deseos, podríamos preguntarnos por qué hay que favorecer algunos por encima de otros. ¿Por qué no soy también mis afectos tristes, la cólera y el odio, es decir, el lobo negro que hay en mí? ¿Por qué es razonable y bueno alimentar y favorecer al lobo blanco?

⁹⁷ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig, Alfred Kröner, 1927, iv, § 117. Trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

No soy mi pasión triste porque soy un *conato muy vivo*, es decir, una fuerza que prefiere la salud a la enfermedad, el alimento al veneno, la potencia tranquila y generosa a la impotencia frustrada y llena de resentimiento. Todo ser vivo se esfuerza por perseverar en su ser, en su trayectoria de aumento de su potencia de actuar y pensar, para que la tristeza disminuya. Lo que me sustenta es el *conato vivo*: podemos imaginárnoslo como una fiera vigorosa que persigue y olfatea la buena salud (el lobo blanco que hay en mí). Gracias a él, no puedo querer tener mala salud. En cambio, la tristeza es la enfermedad del alma, porque disminuye mis potencias. Soy un conato-fiera que se abre por completo y espontáneamente en la alegría activa y se marchita con la misma espontaneidad en la impotencia colérica. Por lo tanto, mi razón no es una instancia separada, sino solo la tendencia inteligente y vital de mi potencia para ir hacia la alegría, hacia las relaciones de composición que me fortalecen y me dan una sobreabundancia de fuerza que compartir con los demás. La razón diplomática no es una fría facultad calculadora: es el nombre de la inteligencia propia del deseo vital que hay en mí, que busca la alegría y sabe reconocer las intoxicaciones y las tristezas y huir de ellas.

Justo ese sentido de lo vital que hay en uno mismo es lo que recuerda la frase definitiva de Musil: «La única prueba a favor o en contra de un ser es saber si su presencia nos degrada o nos eleva»⁹⁸. Esta frase es rigurosamente spinozista

⁹⁸ Robert Musil, *Die Schwärmer*, Dresde, Sibyllen-Verlag, 1921. Trad. cast. de Pablo Grosschmid: *Los alucinados*, Barcelona, Barral, 1970.

en su comprensión del carácter relacional de la ética (algunos seres, en efecto, nos degradan, mientras que elevan a otros; algunos seres degradan a todo el mundo y por ello son verdaderamente tóxicos).

La confusión en esta historia de la moral proviene del hecho de que, antes de Spinoza, los moralistas no distinguieron suficientemente la dominación del ejercicio, las pasiones como bestias que sofocar y como potencias que cabalgar.

Según Sloterdijk, «lo peor solo puede suceder tras una “mala educación”, cuyo criterio consistiría en dejar sin freno (*akólaston*) lo que necesita de riendas y que, si la cosa fuera bien, sería sin más refrenable»⁹⁹.

Desde luego, los accesos de virulencia destructores de las pasiones han de contenerse, pero, a partir de que se instauren ciertos hábitos, son las propias pasiones, en su comportamiento espontáneo, las que encarnan la mesura y la vitalidad de un individuo. Es la confusión entre la ascesis en el sentido de la mortificación y la ascesis en el sentido de la composición de un yo superior mediante la incorporación de hábitos vitales.

Los buenos hábitos permiten contemplar las pasiones como meras potencias que cabalgar, pero en esas equita-

⁹⁹ Peter Sloterdijk, op. cit., p. 218. El error de Sloterdijk en *Has de cambiar tu vida* estriba en que, al retomar por su cuenta, sin cuestionárselas, las metáforas de la doma en su «ascetología», confunde todas las antropotécnicas con las derivadas de la domesticación ADP, con su retórica domesticatoria aplicada a la vida interior. El capítulo que no tocó es el de las modalidades precisas y prácticas del ejercicio: cómo ejercitarse no contra sí, sino *consigo*. Esto es, de hecho, lo que hacen los verdaderos ascetas, no los ascetas que reniegan del resentimiento. Lo que le falta es un mapa de las relaciones con los seres vivos que hay en nosotros que deje de naturalizar las que tenemos instauradas desde el Neolítico.

ciones «etológicas» jinete y montura se hibridan, extensión uno de la otra, compañeros atentos en alegre negociación.

Así, quien se entrega una y otra vez a las pasiones tóxicas no está aquejado de una *debilidad* intrínseca de la voluntad o de la razón. Su drama es, más bien, el de no saber despertar en sí mismo unos deseos más elevados e intensos que sus pasiones nocivas. Que no ha fortalecido lo bastante, mediante buenos hábitos, al lobo blanco. La moral del auriga, obnubilada por su miedo a las pasiones, ha confundido, pues, disciplina y domesticación. La disciplina exigente de la ética diplomática consiste, por su parte, en encontrar, formar y fortalecer en nosotros unos deseos emancipadores tan ardientes, tan irresistibles, que puedan sustituir sin esfuerzo las pasiones tóxicas que nos vuelven infelices y enfermos. Hay que elaborar, mediante la razón viva, la experiencia de una alegría salvaje tan vibrante que los placeres alienantes y mórbidos, los deseos miserables de degradar a los demás, de hacer daño, pierdan su interés y hasta su brillo. Tejer con estas pasiones una alegría sólida, una potencia de *padecer sin sufrir*, es decir, sin sufrir en exceso por los encuentros nocivos inevitables. La ética diplomática es el arte de incorporar y de modificar los *hábitos del deseo*; o dicho de otro modo, de influir en el propio ecosistema de los afectos. La libertad existe: es el arte de disponer en uno mismo los sistemas de riego que hacen que surjan deseos emancipadores y alimentan a nuestras fieras más nobles. La ética ya no consiste en alzarse con orgullo por encima del animal que

llevamos dentro, sino, en cierta *manera*, en ser el animal que somos.

A partir de Spinoza, y hasta una ética diplomática, lo que se transforma es la condición de la razón. Ya no se entiende como un espíritu puro que controla las pasiones, sino como una cierta figura del deseo lúcido, el deseo de vivir bien, de acuerdo con la propia naturaleza. De cohabitar entre los deseos-fiera, vivísimos, que son su auténtica esencia. Se convierte en un arte de la diplomacia: un arte de vivir en *buena inteligencia* con aquello que, dentro y fuera de nosotros, no quiere que lo domestiquen.

El secreto de la voluntad es que esta existe, sí, pero no *en* nosotros. Nadie *tiene* voluntad.

La «voluntad» es el término al que la gente alude cuando ve desde el exterior, *en otra persona*, que los ríos de energía de una vida interior convergen y fluyen espléndidamente en una misma dirección ascendente, incluso cuando la pendiente es abrupta («¡vaya fuerza de voluntad tiene esa!»). La voluntad, en realidad, no es más que el nombre que se ha dado *a posteriori* al sistema de irrigación de los deseos, en esos benditos momentos en los que se conforman de manera que convergen en una misma dirección, más bien elegida. Que no tengamos «voluntad» no quiere decir que esta no exista, sino que no la poseemos: no es una cantidad, no está en nosotros *a priori*.

La voluntad no es una cantidad abstracta que tengamos dentro de nosotros, sino la pericia para elaborar mecanismos de convergencia de los deseos. Los elaboramos dentro y fuera del yo, los incorporamos. En esta lectura

de la ética spinozista, el diplomático se convierte en planificador de los canales interiores para los flujos del deseo.

Es el arte de alinear con delicadeza los flujos en una determinada dirección, elaborando por fuera de nosotros, dentro de las agendas, las estancias donde vivimos, los encuentros organizados con las cosas y las personas, pequeños mecanismos que modifican los flujos del deseo. Se trata de ejercicios espirituales de cohabitación con las fieras que hay en el yo, para que sus potencias nativas converjan hacia aquello que es bueno para nosotros. El buen diplomático hace converger con delicadeza el curso libre de los flujos del deseo en un haz potente y vectorizado que desde el exterior denominamos, creyendo que se trata de un «¡yo quiero!» soberano, «voluntad», cuando en realidad no es más que un hábito de marinero, adquirido, de leer los vientos, esquivarlos y navegarlos.

Ética ascensional

No se trata, sin embargo, de defender aquí una ética estrictamente horizontal sin ascensión posible. Considero, al contrario, que todo el problema ético se construye en gran medida sobre metáforas verticales que, liberadas de su folclore teológico, no son sino representaciones prácticas del perfeccionamiento. Solo hay ética si hay una voluntad y una posibilidad de perfeccionamiento. Pero esta ascensión no va necesariamente del animal al ángel, de la bestia al Ser Humano. Y no sube por el único medio de

la dominación, elevándose sobre las ruinas humeantes de la animalidad que hay en uno. La frecuente metáfora ascensional (elevarse) en el ámbito de la ética refleja, tradicionalmente, los polos que proporcionan las filosofías históricas de una cultura, incluso aunque esos polos sean arbitrarios, incluso aunque sean falsos. Esos polos, el alto y el bajo, el deseable y el detestable, difieren muchísimo en su contenido mitológico: el animal, arquetipo de la bajeza, puede encontrarse en otras culturas, al contrario, en lo más alto. Existe, por ejemplo, una ascensión hacia el no-querer en el budismo, que es una ascensión hacia el animal. Este animal es una buena metáfora de la reducción del pensamiento asociativo, de la fantasía, de la imaginación alienante. Se trata de volver a ser uno de esos animales que piensan mucho a través de la resolución de problemas ligados a los encuentros en la experiencia, pero poco en términos de pensamiento asociativo fantasmático, que juzga, que parasita: aquel que, según el budismo, hace que el ser humano se vuelva infeliz, enfermo y malo. El santo occidental quiere elevarse lo más posible por encima de la bestia que alberga en su interior, mientras que el sabio budista quiere acercarse todo lo que pueda a su gato. A la sabiduría animal de su gato: medida original del pensamiento no cegado por los falsos deseos.

Somos los herederos de una cultura que, a grandes rasgos, ha concebido siempre la sabiduría como una elevación por encima del animal, del que hay en uno mismo y del que hay fuera de sí. Para ello ha habido que desfigurar el animal real, convertirlo en un ser repulsivo en el que se

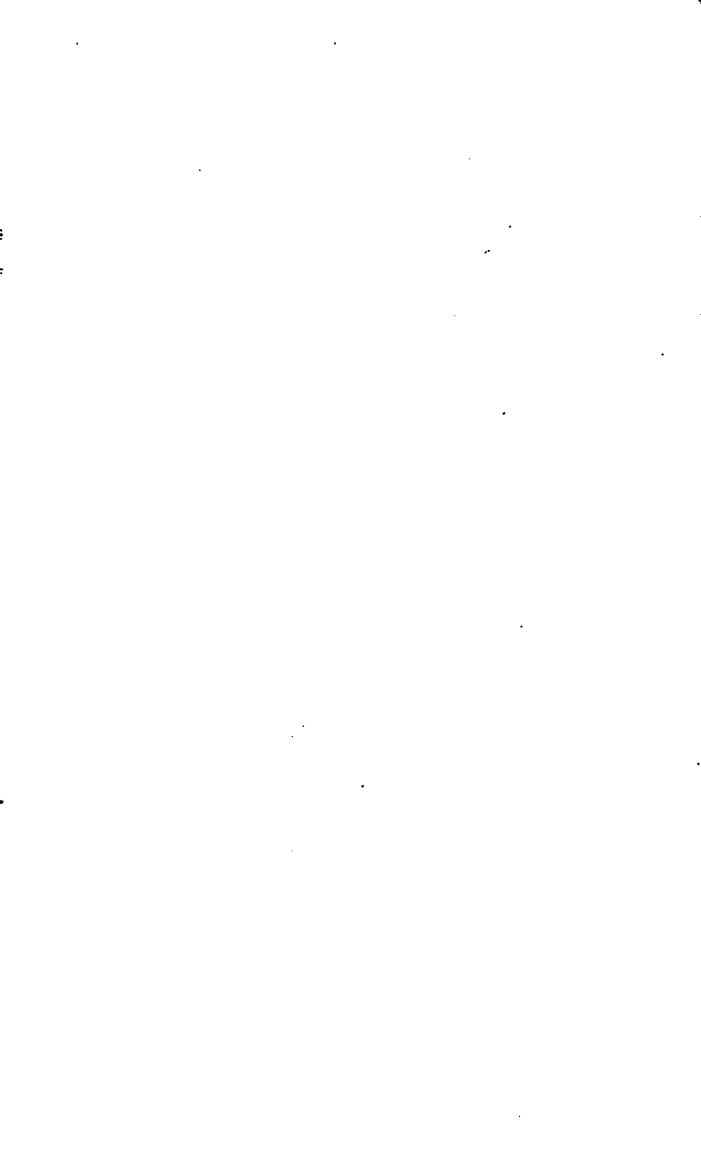
proyectan todos los vicios del ser humano. Hay otras herencias más lúcidas: determinadas sabidurías antiguas (las de los cínicos y los escépticos) se afanan por encontrar una quietud animal previa al lenguaje. El chamán amerindio Davi Kopenawa posee también esta extraña sabiduría: venera sus plumas de guacamayo porque le confieren la sabiduría del ave y su poder animal de la elocuencia para ir a hablar con los jefes blancos en terno que están destruyendo la selva¹⁰⁰.

Podemos formular la hipótesis de que la perfectibilidad, y por lo tanto la ascensión, y por lo tanto la posibilidad de la ética, es incluso inmanente a los seres vivos. Está presente en la materia viva: el músculo, a diferencia de la piedra, es esa materia que mejora al ejercitarla; el sistema nervioso, también. El problema ontológico estriba en determinar qué significa «subir» cuando no hay ningún plan divino más arriba, ningún ángel que sirva de modelo. Cuando no hay nadie en el piso superior (un ideal de ser humano perfecto ya constituido por una trascendencia un dios-modelo). Cuando no hay piso superior. Cuando cada paso ascendente crea un peldaño más en la escalera. Cuando cada perfeccionamiento del yo no se encuentra con un ser divino que esté ya, *a priori*, por encima, sino que crea una dimensión más en la realidad, y nueva cada vez. Y este problema ya lo planteaban las éticas asiáticas del Tao. El Tao o el Camino, en determinadas tradiciones, es el concepto de una ascensión sin Ideal constituido. de

¹⁰⁰ Davi Kopenawa y Bruce Albert, *La Chute du ciel*, Paris, Pocket, 2014.

un perfeccionamiento sin modelo de perfección *a priori*. El piso superior, un poco más perfecto, del ser humano está aún por inventar y será plural e híbrido: un rostro compuesto de animalidades.

PASAR AL OTRO LADO DE LA NOCHE
HACIA UNA POLÍTICA DE LAS INTERDEPENDENCIAS



Noches al acecho

Apostados en silencio en un promontorio en mitad de la meseta, apuntamos hacia la noche con una cámara térmica, que capta la diferencia de calor entre los cuerpos en el paisaje y la reconstruye en el visor en forma de contrastes. Y entonces, unas siluetas lobunas hechas de pura luz aparecen en los claros, juegan, repiten los rituales que conforman su existencia, salen a cazar o patrullan su territorio. La cámara en cuestión es un objeto militar cuya venta está prohibida: es material de guerra, de ese que llaman «sensible». Fue diseñada para los puestos fronterizos del ejército y tiene por finalidad detectar, entre otros, a los migrantes que pretendan introducirse de manera ilegal en el territorio. Aunque el objetivo no sea el mismo, utilizar para la observación de lobos unas cámaras creadas para la vigilancia de migrantes da que pensar. El dispositivo

técnico representa lo que tienen en común nuestras relaciones con las alteridades que viven pegadas a nosotros. Todo objeto técnico trae aparejada una teoría que orienta sus usos. Lo curioso de nuestra situación es que nosotros queremos desviar, subvertir la teoría aparejada a una cámara de vigilancia, para hacer de ella un instrumento de metamorfosis diplomática.

Estos últimos años, he pasado muchas noches así, al acecho, en el sur de Francia, en el marco de un proyecto de investigación-acción, para observar la vida nocturna de una manada de lobos y sus relaciones con los rebaños de ovejas y los perros pastores. A estos animales los estamos observando en un terreno militar: mientras los helicópteros nos sobrevuelan, sorprendemos al alba a cuatro lobeznos jugando dentro de unos tanques en desuso. Una noche, los aullidos de los lobos se superponen a las ráfagas de un fusil ametrallador. Caminamos oyendo las detonaciones de los obuses, en una naturaleza vaciada de humanos. A lo lejos, los pueblos fantasma. De este desierto, la fauna renace con un vigor explosivo. Entre los tanques y los rebaños de ovejas, toda esta otra fauna humana y técnica, los lobos se instalan y recuperan el control: aprenden a vivir y a transformar estos entornos, herederos de un complejo pasado humano. En estas ruinas, los seres vivos se vuelven a entramar en nuevos ensamblajes.

Este proyecto de investigación se llama CanOvis y su diseño es obra del etólogo Jean-Marc Landry y su equipo. Llevo tres años seguidos trabajando con ellos, en varias sesiones que van de dos días a una semana, durante el verano, como voluntario, compañero de ruta

e investigador¹⁰¹. Sobre todo, en la meseta de Canjuers, en el Var. Esta experiencia nos pone, en primer lugar, en contacto con pastores y ganaderos, con ovejas y perros, con los recorridos del rebaño, con la pradera y los bosquesillos, con los cielos nocturnos y, finalmente, con los lobos. En constante diálogo con los actores del mundo pastoral, seguimos a los rebaños por el territorio de una manada. Los pastores pueden poner a pastar a sus ovejas en el terreno militar: los rebaños ejercen una presión de apacentamiento en el entorno, lo que permite que no se cubra de bosque, mantienen los prados segados y, con ello, reducen los riesgos de incendio. Se trata de una alianza extraña entre lo militar y lo pastoral que explica su presencia a pesar de que todos los pueblos hayan sido evacuados. Los pastores reciben avisos de las prácticas militares y desplazan a las ovejas en función del calendario de los artilleros y las simulaciones de infantería.

CanOvis es un programa de investigación cuyo fin es entender la etología nocturna de los lobos en contacto con los rebaños, mediante el uso de cámaras térmicas, para anticipar y protegerse mejor del riesgo de depredación de las ovejas. Se trata de contribuir a restituir a los actores del terreno un poder de actuación frente al peligro natural que

¹⁰¹ «Compañero de ruta» porque esta colaboración lleva a un diálogo incesante en torno al proyecto y su método. «Voluntario» porque aquí se trata de ir *sobre el terreno* para «trabajar» como los demás y con los demás, implicándose en la práctica, una figura distinta de la del investigador que observa a los técnicos desde fuera con un cuaderno, y el voluntariado permite, además, conservar una independencia absoluta. «Investigador», por último, porque, como veremos, esta inmersión en la práctica permite registrar experiencias filosóficas en el laboratorio de experimentación en el que nos convertimos.

supone el lobo, a través de la reinención de conocimientos y saberes. El diagnóstico, en su origen, es que se ha subestimado uno de los problemas que plantea la presión de los lobos sobre los sistemas pastorales: más allá de las dimensiones económicas o técnicas, el problema está vinculado, principalmente, a la situación de *impotencia efectiva y real* de los actores del mundo pastoral, cuando estos últimos hacen frente a los riesgos de ataque de los lobos a los rebaños. Se trata de episodios poco previsibles y poco controlables. El reto, ante la situación que se padece, es diseñar un planTEAMIENTO que devuelva a los pastores margen de manioBRA y capacidad de acción, en forma de una etología nueva y de herramientas que ayuden a tomar decisiones.

Vita incognita

La ecología científica y la etología contemporáneas nos enseñan que, para entender a los seres vivos e influir en ellos, hay que abrir los ojos a las relaciones invisibles entre los seres vivos que se remontan a un pasado muy lejano y rigen los ecosistemas. Para observar esas sutiles relaciones, la cámara térmica es un dispositivo esencial. En el marco del proyecto CanOvis, esta tecnología se utiliza para grabar de noche. Estas investigaciones nos enseñan, al acceder al «mundo de la noche»¹⁰², que las relaciones

¹⁰² La expresión es de Jean-Marc Landry. Véase la página web de CanOvis (acrónimo que fusiona *Canis* y *Ovis* y deja claro el posicionamiento del proyecto): www.ipra-landry.com/nos-projets-de-recherche/projet-CanOvis/. En esa misma página, en la pestaña

entre lobos, rebaño, perros pastores y seres humanos son infinitamente más ricas de lo que se creía, y que el acto mismo de depredación no es más que «la punta del iceberg». La cámara térmica restituye muchas más interacciones al principio increíbles y por lo general invisibles: lobos que juegan con perros pastores, que comparten con ellos despojos de ovejas, que los cortejan... Ahí es donde tiene lugar, según Landry y su equipo, la comprensión real del sistema: «En esa parte “invisible” de las relaciones entre el depredador y el sistema pastoral es donde se construyen las situaciones que llevarán, o no, a la depredación, con más o menos regularidad e intensidad»¹⁰³.

Estos nuevos datos podrían darle la vuelta a lo que creíamos saber: hay unas imágenes espectaculares captadas por CanOvis mediante cámara térmica en las que se ve, por ejemplo, a un lobo muy tranquilo en mitad de un rebaño de ovejas en calma, que lo contemplan desde muy cerca. Es algo casi inimaginable, desde nuestras concepciones tradicionales del lobo y las ovejas. Esto abre nuevos espacios de reflexión para la etología. ¿Cómo se entienden la ausencia de pánico entre las ovejas y la placidez del lobo? ¿Hay que plantear la hipótesis de que las ovejas no tienen una categoría de «lobo» igual de homogénea que la nuestra? ¿De que, para ellas, no existe *el* lobo, sino *varios* lobos diferentes? ¿De que no son aquí tan «esencialistas» como los humanos; es

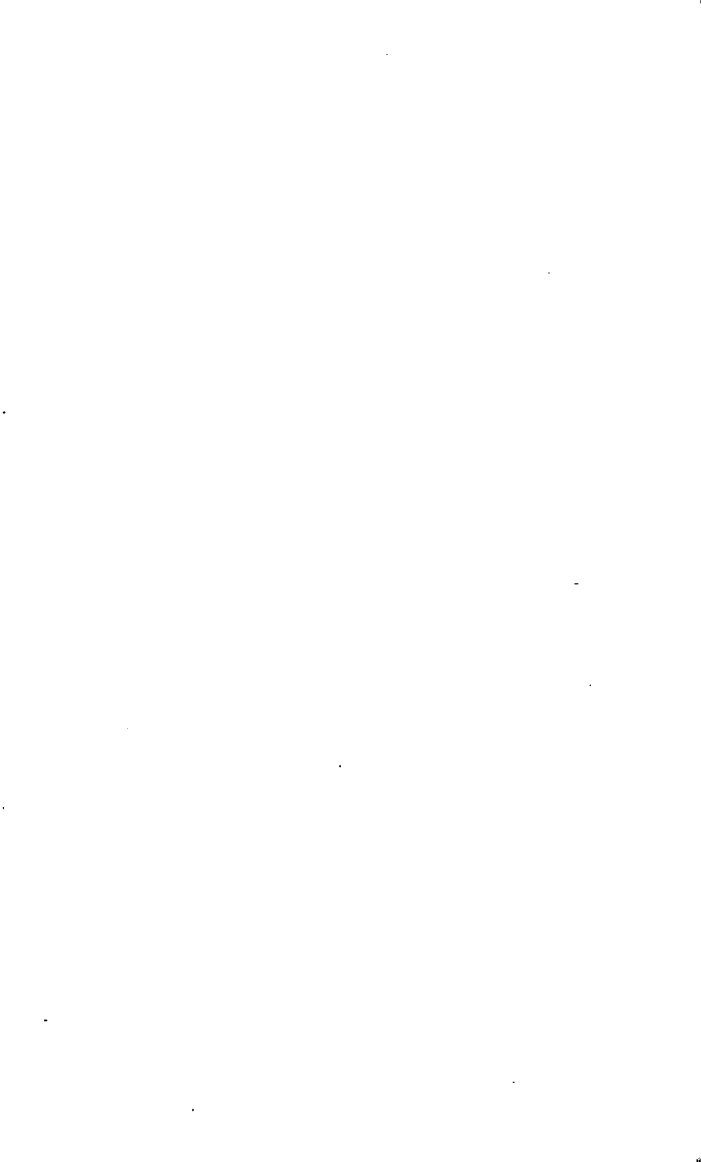
«Ressources > Vidéos CanOvis», se pueden ver vídeos grabados con cámara térmica. Recomendando especialmente el que lleva por título *Événement inattendu à la couchade* [Acontecimiento inesperado en el dormitorio al raso].

¹⁰³ Ibid.

decir, propensas a proyectar masivamente en todo un grupo (o una raza) características que solo se han observado en unos cuantos individuos? ¿De que tienen una relación más sutil y atenta a la diferencia interindividual entre los lobos (algunos son peligrosos, otros no) o incluso con el contexto: el mismo lobo puede ser, un día, un depredador del que hay que huir y otro día un paseante sin rumbo fijo, interesante, del que basta con estar pendiente? Las imágenes revelan un mundo de la noche del que surgen enigmas. Hacen que se tambalee aquello que creíamos saber sobre la oveja y sobre el lobo. Este escapa del prejuicio del depredador hambriento que imaginamos determinado, por instinto, a devorar ciegamente en cuanto se cruza con un «estímulo-oveja». Ella escapa del estigma de ser un «borrego». ¿Resolver estos enigmas nos permitiría imaginar unos mecanismos de protección y cohabitación más eficaces, ajustarnos mejor a la complejidad de la realidad?

Cuando se están investigando las maneras de vivir, todas las formas de existencia aparecen como una *vita incognita*. Una meca sin explorar en el atlas de nuestros conocimientos prácticos y científicos. Para orientarse por sus parajes, «no hay que dudar de lo invisible», como decía el ingeniero forestal y filósofo Aldo Leopold. Pero no dudar de ello no consiste en imaginárselo sin más: se trata, más bien, de aprender a investigar aquello que es invisible, para hacerlo inteligible y que nuestra acción sea más inteligente.

UN VOLVERSE-DIPLOMÁTICO



El *briefing* a la fresca

La experiencia de CanOvis consiste en introducirse en un mecanismo extraño que desvía sutilmente la trayectoria de individuación de quien entra en él. Se llega con saberes y desconocimientos, aversiones y afinidades, mitificación del pastor o amor por el lobo, valorización del patrimonio o menosprecio del depredador, con una empatía clara por uno u otro de los contendientes. Y uno vuelve casi convertido en diplomático, pero de un tipo muy particular: diplomático de las interdependencias.

En aras de la claridad narrativa, esta iniciación puede contarse fusionándola en la historia de una noche, porque siempre trabajamos de noche. Una tarde, una noche, un alba, pero entramados de reminiscencias, para enriquecer el relato de toda la experiencia que aquí se densifica en un ciclo. (En cada alba hay muchas albas y en cada noche, muchas noches).

Todo comienza a la fresca, hacia las seis de la tarde, con el *briefing*. Jean-Luc Borelli, responsable de operaciones del proyecto en Canjuers, explica el plan previsto. Le preguntamos por el comportamiento de los lobos, por el sentido de las interacciones entre lobos y rebaños grabadas la noche anterior y que vemos juntos en una pantalla de ordenador, dentro del barracón que tenemos asignado en el terreno militar.

Jean-Luc ha pasado un tiempo considerable detrás de la cámara, miles de horas; y cientos de ellas observando específicamente a los lobos para hacer síntesis, detectar constantes. Sin embargo, a menudo responde así a las preguntas que le hacemos sobre lo que observamos: «La verdad, no se sabe». Esta actitud marca la pauta. La probidad interpretativa es uno de los retos del proyecto. Su posicionamiento científico, concebido por el etólogo Jean-Marc Landry, aporta una tonalidad muy particular a la experiencia: la ignorancia circunscrita es el conocimiento más honrado, el arte de no concluir *todavía*, una virtud. Se trata de dibujar progresivamente un mapa preciso de lo conocido y lo desconocido, y esto último tiene prioridad. La verdad es que los conocimientos acumulados son ya elocuentes: en el verano de 2018, documentamos, valiéndonos de imágenes, la camada más numerosa de Francia (diez lobeznos, probablemente nacidos de una misma madre) y la manada más populosa, que yo sepa, de la historia del lobo en el Hexágono desde su regreso (seguro, dieciséis lobos; tal vez diecisiete).

Queda una mano de sol

Por la tarde, en el caserío abandonado de Bourjac, el sol cae con generosa lentitud tras la línea de la meseta, inundando la llanura de sombras nuevas. Las abubillas disfrutan entusiasmadas del crepúsculo. Pasamos el rato con los pastores. En torno a este caserío, las ovejas regresan de noche para beber en grandes abrevaderos y se da de comer a los perros. Discutimos con la pastora, que saca de su enorme *pick-up* blanco bolsas enormes de pienso. No quiere que la ayudemos, a pesar de su estado. Bromeamos, le preguntamos por su vientre redondo y luego examinamos juntos a las ovejas y le contamos lo que vimos anoche con la cámara térmica: los lobos intentaron atacar al rebaño y los perros los rechazaron, pero la situación duró bastante y las ovejas corrieron mucho. Estamos a finales del mes de agosto y las hembras están preñadas, aunque aún les falta para parir. La pastora observa a las ovejas con ojo clínico, busca las heridas, las cojeras, la sangre en el trasero que indicaría que una oveja ha perdido a su cordero, y luego las mira con otros ojos. Dice algo así como: «Cuando pienso en lo que visteis anoche, me imagino a la oveja; en mi cabeza, es una mujer embarazada que se pasa la noche corriendo para intentar huir del lobo». Se pone las manos en el vientre. La mente comienza a abrirse a este mundo. Paso a paso, mediante los encuentros, nos entramos mediante hilos de afecto a los actores de esta llanura solitaria.

Pero la ambigüedad se impone enseguida como tonalidad dominante. Por la zona corren rumores. Algunos cuentan que hay ganaderos que engordan la cifra de ovejas muertas, mediante distintas estratagemas. Algunos cuentan que otros ganaderos no siempre se toman la molestia de proteger a las ovejas de la manera más eficaz posible, porque el Estado les indemniza sistemáticamente si los peritos determinan que los lobos les han matado a las ovejas. Algunos cuentan que, con el dinero de las indemnizaciones, un ganadero se mandó construir, *ex nihilo*, una casa nueva, que por estos lares llaman «la Villa del Lobo». Al analizar las investigaciones sociológicas, los datos ministeriales, los chismorreos, parece que es difícil determinar el alcance real de estas prácticas: no se duda de que existan, pero es improbable que sean dominantes o siquiera representativas. Algunos defensores radicales del lobo reducen el problema que ha planteado su regreso a la falta de honradez o a la pereza de los ganaderos. Este planteamiento del problema no parece ni justo ni exhaustivo para reflejar la complejidad de la situación.

Nos preocupa otra anécdota que se cuenta. Algunos actores, procedentes del mundo pastoral o de otros lados, sostienen que, entre los «disparos de muestreo» que se llevan a cabo sobre los lobos, hay quienes apuntan deliberadamente a los lobeznos que haya alrededor del cubil o del lugar de encuentro. De ser cierta, esta práctica iría en contra del espíritu de la ley: las muertes servirían para regular la población (algo que es ilegal con una especie protegida) y no para una protección efectiva de los rebaños cuando

no cabe otra opción. Y es que, como observamos de forma muy repetida, los jóvenes del año no se alejan mucho del lugar de encuentro antes de principios de septiembre y no atacan jamás a los rebaños. La empatía se desplaza, pues, hacia el otro contendiente, hacia los lobeznos a los que apuntan los *francotiradores* mientras retozan en tanques desmantelados. Se teje otro hilo.

Por la tarde, casi al caer la noche, nos encontramos a uno de los pastores. Viene todos los días a bromear con nosotros. Le indicamos dónde está su rebaño, le ayudamos en lo que podemos, a veces a buscar las ovejas heridas o muertas, a veces con las curas. Es un pastor como tantos otros, cada uno tiene su personalidad y su encanto pero, conforme pasan los días, estrechamos lazos con él, hasta el punto de que una mañana nos cuenta una noche de ataque. Al alba, salía de su caravana; las ovejas habían estado encerradas alrededor. Algo no encajaba, ese silencio, y una por una encontró sus restos, muertas, heridas, algunas a medio devorar, balando de dolor. Una veintena de ovejas. Mira para otro lado, hacia la cresta. «Es duro», dice, «es duro». Mirando al mismo punto que él, balbuceamos: «Es duro, sí». Un hilo más. La empatía va y viene como la marea. La imagen generalizada del pastor redomado que se aprovecharía de la situación se convierte en una imagen simplista, una escapatoria a la irreductible ambigüedad moral, al vibrante embrollo creado por el regreso del lobo a Francia.

El umbral del crepúsculo

Hemos oscilado de la empatía por la oveja a la empatía por el lobezno y luego por este pastor, y, tras caer la noche, tiene lugar la escena en la que vemos trabajar a los perros.

El pastor acaba de marcharse, se vuelve a casa para dormir. Nos quedamos solos con el rebaño, los perros y la llanura. Tras recibir las curas, las ovejas se dispersan lentamente, siguiendo a su líder, hacia el lugar de reposo nocturno, el descansadero. Estamos apostados tras la cámara térmica. Una jauría extraordinaria de veinticinco perros, pastores de Anatolia y Gran Pirineo, protege el inmenso rebaño en la llanura de Canjuers. Ya están en el descansadero, bajo el pico de Les Mouches, en una zona de pasto corto y bosquecillos de boj. De pronto, cinco lobos que han conseguido acercarse furtivamente logran separar a una oveja lejos del rebaño. Solo un perro los ha olido, va al encuentro de la oveja aislada. Esta está inmóvil, herida o petrificada de miedo. El perro la olisquea y luego se coloca delante de ella. A través de la cámara vemos al perro interponerse frente a cinco fieras. Endereza la cabeza, hincha el tórax. Ladra para convocar a sus compañeros, y los lobos avanzan hacia él en abanico. De vez en cuando, vuelve la cabeza en dirección a la oveja. No se mueve. Está completamente rodeado por los lobos. Podría huir, podría sobrepasarlos. Los mira desafiante, les ladra, los reta. No piensa moverse. En ese momento, tres tornados blancos acuden al rescate, tres pastores de Anatolia a todo

correr, y los lobos se dispersan entre los arbustos. Y el perro solitario resuena tras ellos, unido de nuevo a su manada, pisándoles los talones a los lobos que huyen.

Los perros han hecho su magnífico trabajo de guardianes y activan en nosotros la gratitud etológica hacia todos los héroes en el sentido vivo e inmemorial del término: fuertes que protegen a débiles mediante una simple sobrebundancia de fuerza sin utilizar. Los perros, pues, se suman al baile. Vamos a acariciarlos por la tarde al abrevadero, entre ellos hay cachorros que el año que viene serán colosos, pero aquí resultan adorables, incluso aunque no sea muy conveniente sorprenderlos de noche con el rebaño. Y un hilo de afecto se teje de nosotros hacia ellos, que quedan ya entramados, uno a uno, en la tela de las relaciones y los vínculos.

«No te adentres dócil en esa plácida noche»¹⁰⁴

Pasamos la noche al acecho, la luna está alta en el cielo, calma total, el sentido del rastreo es hoy el oído, la mirada está incandescente, durante horas, escrutando la llanura con ojos de búho, sin descanso, en busca de un espectro blanco de andares característicos, de un movimiento, de que pase algo. Hay una ascesis de la inmovilidad: las manos no deben volver a tocar la cámara térmica cuando está ya apuntando. Tamborileamos en el aire con los

¹⁰⁴ Dylan Thomas, «Do not go gentle into that good night» (1951).

dedos, como haría un músico, a pocos centímetros de los controles de la cámara, para garantizar el contacto más delicado posible y moverla sin enturbiar la imagen, por si se da el caso de que haya que activar la grabación de vídeo para recoger una escena interesante. Los cientos de horas de vídeo archivadas se analizarán después durante las largas veladas invernales. Y aquí lo «interesante» no tiene una definición cerrada *a priori*, en su ámbito vibrátil puede entrar cualquier cosa: una interacción entre lobo y perro, lobos y rebaño, pero también entre un zorro y una oveja, un perro y un corzo, un humano y cualquier otra forma de vida, y otros destellos curiosos que ni siquiera imaginamos aún. Entramos inconscientemente en apnea para desaparecer, hasta el punto de que ni siquiera la respiración haga temblar el experimento.

Y entonces llegan los lobos.

Empezamos oyendo algunos aullidos dispersos en el paisaje. Suele ocurrir en torno a las 22.15: es lo que llamamos la *golden hour*. Guiados por los aullidos, se reúnen. Los padres vuelven con un trotecillo ligero, su silueta hecha de pura luz, como espectros sobre un fondo de noche, deslizándose por la estepa de Var (el trote y el galope del lobo tienen tal fluidez que, en la imagen térmica, a veces parece de verdad que no tocan el suelo). Carreras alocadas, lametones de belfos, rituales misteriosos, juego de posturas corporales.

Y entonces surge otro tipo de aullido: esta vez es colectivo, y los lobos que lo emiten están juntos, flanco con flanco. Es lo que se conoce como «coro de aullidos». Suele

constituir una ceremonia preparatoria de una actividad colectiva; por ejemplo, salir a cazar: tras él, uno de los líderes parte en una dirección y la manada lo sigue, la tonalidad cambia. Pasan a la acción, van coordinados, en silencio, decididos. Este canto coral es un ritual cuya función no está clara, pero cuyo estatus preliminar es explícito, pues cambia el tenor de la relación de grupo.

Es un umbral que nos hace bascular juntos hacia otra edad de la noche.

Esto es lo que apuntamos en nuestros cuadernos:

«22.15, salida de patrulla, 10 individuos con 6 adultos, 4 crías, hacia lugar del cubil».

«3.00, 3 adultos, el escuadrón de caza desaparece del Grand Plan, buscando fauna salvaje, dirección Aiguines».

O bien: «6.00. Debajo de Loubière. Son 4 (¿adultos jóvenes?), están agitados, corren, se reagrupan, se separan: comportamiento enigmático». Una actitud que sume en el mutismo al etólogo y al especialista. Pero, si pusiéramos a un niño tras la cámara, se daría la vuelta hacia nosotros al cabo de pocos segundos y diría: «Pues están jugando». Está claro.

Los cuadernos están plagados de términos científicamente cuestionables. Escribimos que un lobo «corretea», que tres individuos «juguetean». Estas palabras son, en realidad, instrumentos etológicos: su vago contorno expresa lo mejor posible nuestra incapacidad para determinar la intención que preside sus comportamientos.

Una noche, anoto lo siguiente:

«22.30: partida del lugar de reunión al completo, con lobeznos. Una única fila. Parece que los adultos van controlando a los jóvenes para que el desplazamiento sea eficaz y fluido; les cortan en seco su tendencia a vagabundear, explorar, detenerse en cada arbusto. 22.40: vuelta de los cachorros al lugar de reunión, en orden disperso. Hipótesis: ¿es una clase sobre cómo salir a patrullar, en fila operativa, sin jugar, brincar, desperdigarse?». Al día siguiente, observamos un fenómeno similar, pero el radio se ha ampliado: los lobeznos se han alejado más del lugar de reunión antes de darse la vuelta, algo asustados, con el rabo entre las piernas. Observamos, día a día, un aumento del radio del círculo de familiaridad: a los lobeznos los van llevando, progresivamente, un poco más lejos cada vez.

En primer lugar, a la cresta; luego, al pequeño valle de detrás; después, a la llanura que hay tras el valle. Todavía no va ninguno a cazar, pero está claro que van ampliando su territorio. Aprenden a desplazarse en grupo.

Una noche, un ruido sordo se acerca a nosotros desde el cielo. Es enorme y furtivo. El corazón nos late a mil por hora (¿es una nave extraterrestre?). Cuando está a pocos metros por encima de nosotros, se queda inmóvil, negro como la noche. Es un helicóptero furtivo: nos pesca con su propia cámara térmica, distingue todos nuestros movimientos, nos sentimos impotentes, es imposible ocultarse, y de pronto se crea un vínculo con los lobos a los que, un instante antes, estábamos observando, invisibles nosotros, por el visor. Inversión perspectivista.

El coronel del campamento nos explicará al día siguiente que hay que quedarse inmóvil para evitar que te capten. Lo que te hace visible desde un helicóptero de patrulla es la diferencia de velocidad entre tu cuerpo y el desplazamiento del paisaje.

Otra noche, anoto: «Fascinante la facilidad con la que nos ponemos a hablarles: venga, grandullones, salid del bosque en fila, tranquilos, que os podamos contar».

O bien: «Cantadnos algo...». Solemos hacerlo también durante el rastreo. Ciertas prácticas incitan de manera espontánea, sin necesidad de practicar la metafísica, a bascular hacia relaciones más animistas con el mundo. No nos extraña apenas que el pastor hable con las ovejas perdidas a varios kilómetros de distancia.

En otra ocasión, un terrible mistral barre toda la meseta. El mejor punto para colocar la cámara es en plena corriente. La tarea elige por nosotros. Tendremos que vigilar, de pie, en medio del viento y los remolinos de las ráfagas, durante la mitad de la noche. Nos arrebujaamos en los plumíferos, nos tapamos con capas diversas, volvemos la noche siguiente con todo lo necesario para abrigarnos e impermeabilizar un cuerpo del que el gélido viento se ha llevado bien lejos hasta el último átomo de calor. Tenemos que aguantar, hay cosas que ver y documentar. A la intemperie no existe el mal tiempo, solo los malos per trechos.

Esta noche, aullamos para incitar a los lobeznos a que nos respondan. Esto nos permitirá confirmar la reproducción del año y localizar de manera precisa el lugar

de reunión. Nos responden y, unos instantes después, la manada sale hacia la oscuridad, en orden de combate, la vemos avanzar, en fila, magnífica. En Francia, los lobos no necesitan alimentarse de corderos: hay suficiente fauna salvaje y ellos son perfectamente capaces de cazarla. Además, a pesar de su cercanía a los rebaños y al hecho de que estos últimos no están siempre bien protegidos, la manada a la que estamos siguiendo desprecia a menudo a las ovejas para hundirse en el bosque, a la caza del corzo o del jabalí. La observamos a veces en fila, bordeando indolentes el rebaño de ovejas, interesada por otro tipo de presa, más difícil. Y, cuando el rebaño está bien protegido por los perros pastores y ya se han llevado de estos un buen escarmiento, los lobos consideran que no les merece la pena. Pero a veces, por motivos desconocidos, deciden arremeter contra los corderos.

Los seguimos, sin parar, durante casi tres horas; van a enfrentarse, en un grupo de cinco, contra una manada de perros que los quintuplican en número y los duplican en peso. Observamos su valentía y su cohesión ante la adversidad mientras cargan una y otra vez contra los perros para conseguir la pitanza con la que alimentarán a la hambrienta camada que espera en el lugar de reunión.

Esta noche vemos a unos animales salvajes que hacen su vida, la conforman, elaboran su mundo y, de manera colectiva, toman decisiones vitales en común. Los vemos en plena posesión de su existencia y sentimos una leve tristeza por lo que les hemos hecho a los animales que hemos domesticado. Domesticado, de hecho, hasta el punto de

volverlos dependientes de nosotros en lo afectivo y en lo material, como esos amantes tóxicos que generan fragilidad y dependencia en la otra persona para que su vínculo sea más fuerte y, con ello, dejan de respetarla. La frase recurrente entre pastores y ganaderos, «estas ovejas son tontas», resuena de otro modo. Como la mirada brillante cuando hablan del lobo y repiten sin cesar esta palabra enigmática: «Su inteligencia».

Percibimos aquí lo que significa esa expresión un tanto devaluada, la «belleza de lo salvaje»: experimentamos la especificidad de esta forma de vida, que ya no tienen ni los perros ni las ovejas, ambos sobredomesticados, esa manera de estar completos, de ser perfectos en un sentido, por sí mismos, sin nosotros, lejos de nosotros, entre nosotros. Una forma de vida que, en realidad, es el estado mayoritario y espontáneo de los seres vivos desde hace cuatro mil millones de años. Pero nuestra tradición metafísica, que ve en él al «otro» de la civilización, le ha colocado a ese estado el estigma de salvajismo. Está desfigurado por el extraño mito, que a veces se oye de boca de los pastores, de que «la naturaleza nos necesita; si no, esto sería un desmadre».

Y aquí lo que se entrama es una fidelidad a la manada entera, la manada como manada, frente a la adversidad, en este campamento militar, rodeada de disparos de obuses, del tránsito de tanques, de cuadrillas de loberos, de brigadas de tiradores, de ganaderos que hacen la ronda en *pick-up* con la escopeta siempre dispuesta en el asiento del muerto («yo he matado dos», cuenta uno de ellos como si nada).

**«Antes de que caiga la noche,
has de encender la antorcha»¹⁰⁵**

Una noche somos testigos de una escena extraordinaria. La manada se ha ido del lugar de reunión, van seis individuos en patrulla soberana, por una pista forestal. Llegan a un collado, hay un cruce de caminos: seis pistas que salen en todas las direcciones. ¿Cuál seguir? Solo tardan unos segundos. Asistimos a una magnífica secuencia de decisión colectiva, en la que cada carácter individual trasparece durante un instante, como la potencia misma del vínculo social. Se detienen los seis, en fila, durante largos segundos, Hércules en la encrucijada de caminos. El adulto que guía, probablemente el macho reproductor, toma la pista del norte. Tras él, la hembra reproductora, más enclenque que su macho (lo normal es que ella guíe a toda la manada), vacila unos instantes y después lo sigue, pero negligente. Un adulto joven se desvía hacia el oeste, tal vez para olisquear un rastro o impulsar un cambio colectivo de dirección, pero nadie lo sigue ni parece darse cuenta, y su trayectoria traza un arabesco que regresa enseguida al eje de su madre. Un cachorro, de paso menos seguro, va pegado al adulto que avanza en cabeza. En el centro, otro joven está a la expectativa, sopesa, se queda

¹⁰⁵ Proverbio egipcio.

como en mitad del sendero, atraído por algo que tiene al este. Porque alguien se ha salido de la fila.

Porque hay un cabezota.

Él también es muy pequeño. Pero intenta un camino distinto: toma rumbo directo al este, seguro de sí, la cabeza alta, sin mirar a la manada. ¿Tal vez anticipa la dirección futura de la manada, o está siguiendo el recuerdo de una decisión anterior? Todos van más despacio. El tímido, inmóvil, vacila, se debate, ha visto a su hermano o hermana marcharse siguiendo un deseo, pero papá está ahí delante y mamá, por su parte, se ha detenido a marcar el territorio. El guía ha aflojado el paso y parece volverse un instante hacia el que está dudando y luego, siguiendo su mirada, hacia el cabezota (pero, tras ver varias veces la grabación de vídeo, este movimiento no está claro, cuesta identificarlo, nos encontramos lejos: ¿puede ser una proyección *a posteriori* para devolverle la continuidad narrativa a este ballet silencioso?). Y, entonces, el guía hace algo raro: cambia de trayectoria. Del norte, vira hacia el noreste, modifica el rumbo en una dirección que *suma* los dos vectores (el suyo y el del cabezota). Y el cabezota, como si nada, gira ligeramente, pero sin volverse hacia los demás, aún con la cola en alto, como si ese desvío fuera decisión suya, hasta reunirse inocentemente con la manada, unos cien metros más allá. Se alinea con la nueva dirección y adopta un paso calculado, de forma que se coloca el tercero en la fila de lobos, tras la hembra alfa. Estamos demasiado lejos para oír vocalizaciones o distinguir juegos de posturas corporales o interacciones de máscaras faciales.

Ponemos el vídeo diez veces. Parece que la toma de decisión ha sido una iniciativa del adulto líder, pero en realidad ha sido modulada por la obstinación del cabezota, negociada, debatida en silencio. ¿Qué misterios ocurren en quince segundos de vida nocturna?

El cabezota, macho o hembra, tiene las dotes de un futuro líder, de alguien que se va a dispersar, de esos lobos que dejan la manada para marcharse a fundar otra dinastía en otro territorio. Es alguien que sabe adónde quiere ir. Otro joven parece alegrarse de que lo guíen y el tercero se encuentra atrapado entre múltiples lealtades.

Y durante algunos instantes nos sorprendemos siendo el joven lobo que se debate aquí, el vacilante: está ahí, en la pantalla, en la cámara, dividido entre querer contradictorios, y es a nosotros mismos a quienes vemos debatirse entre nuestras fidelidades hacia el pastor, la oveja, el lobo, el perro, la manada, el entorno, la hierba misma. No obstante, hay que trazar un camino y actuar, y la idea es movernos al servicio de la relación entre todos: si existe alguna vía para cohabitar aquí, a pesar de los intereses sobre determinados puntos contradictorios, ese es nuestro rumbo, incluso aunque desde el exterior parezca implicar compromisos infinitos e infinitas negociaciones. Pero he ahí el drama de la verdadera diplomacia, tal como demostró Nelson Mandela cuando intentó reconciliar a todo un país heredero de los expolios y las dominaciones más violentos, a través de la idea fundadora de su Comisión para la Verdad y la Reconciliación: no trabajar en favor de un bando contra el otro, sino al servicio de la relación, por

el bien de la relación, porque lo innegable es que hay que convivir. Un Mandela entre lobos es el ideal secreto con el que me imagino yo el proyecto CanOvis, o la interpretación que más me interesa.

La noche siguiente, conseguimos a duras penas ver algo en un pequeño valle: creemos que es una oveja, cojea de los cuartos traseros, sin duda, los andares es lo que mejor distinguimos a través de la cámara, sufrimos con ella, resoplamos entre dientes sintiendo el dolor en los muslos y glúteos mordidos, y de pronto nos damos cuenta de que es un lobo, un lobo al que han mordido y herido esos perros enormes, más pesados y fuertes, que impiden a la manada acceder a esa comida fácil con la que podrían alimentar a su camada de lobeznos que esperan impacientes en el cubil.

La cámara, como ojo nocturno, ojo de lechuza, obliga a crecerse en la incertidumbre. Ningún ser que se mueva, si está lo bastante lejos, puede identificarse con certeza de un solo vistazo: hay que interpretar su paso, sus andares, su estilo, torpe o enérgico, e incluso después de ello hay que avenirse a leerlo simultáneamente como dos seres diferentes posibles.

A las dos de la mañana, los ojos luchando contra el sueño, los dedos entumecidos, tras una hora de calma total, anestesiado por el paisaje desierto, detecto la silueta de un cánido que parece ir hacia el rebaño. ¿Quién es? ¿Un perro que regresa de dar un paseo? ¿Un lobo joven que investiga? Me arden los ojos de no parpadear, aguijoneados de adrenalina, pero la mente debe aceptar que puede

ser perro y lobo *juntos*, entre los dos. Cuando se acercan al rebaño, el perro y el lobo tienen unos patrones motores muy parecidos, el primero es más gris, pero, en plena acción, este matiz aclara poco. Los dos hermanos rivales se parecen, y, sin embargo, a ellos es a quienes hay que distinguir. A través de la cámara, todos los animales lejanos son gatos de Schrödinger: en dos estados diferentes de la existencia a la vez, en el mismo momento dos especies distintas. Son híbridos que la mente debe amansar para no cometer errores de interpretación. Cuando el cánido-híbrido se abalanza a toda velocidad sobre el rebaño, intentaremos leer su identidad en el reflejo que constituye el comportamiento de la oveja. Pero ni siquiera eso es evidente: a veces, parece que hasta las ovejas *confunden* perro y lobo. Aquí, las ovejas no se inmutan cuando llega el cánido, y la cola se yergue en un arco circular para recibir a un Gran Pirineo: la atención se relaja, es un perro que vuelve de hacer la ronda.

El ejercicio espiritual exigido por la situación consiste en vivir en varios mapas: mantener a la vez dos o tres interpretaciones contradictorias de la situación, controladas, con distintos conjuntos de indicios concordantes y discordantes con respecto a la naturaleza de lo que está sucediendo, con respecto a la identidad de un *mismo* ser.

Pero los otros seres vivos también viven en varios mapas, sus fidelidades son múltiples, ellos también pueden jugar a veces entre perros y lobos, cortejarse entre loba y Gran Pirineo, pelearse a muerte. También pueden actuar según las predicciones más reduccionistas del naturalismo

y, en otros momentos, estar tan llenos de ánimo, ser tan indesignables como afirma serenamente el animismo.

La cara oculta de la noche

Y luego, por supuesto, al fin, llega esta noche, la última noche, la noche en la que todo se entrelaza, como si de verdad fuera una historia, como si la vida, a veces, se articulara a modo de fábula, pero sin moral, una fábula irresoluble, más bien, pues, una obra de arte, literalmente, o algo que crea en nosotros unos recorridos de afectos y sentidos paradójicos, poderosos, inagotables, irresumibles, inconciliables.

Estamos apostados en medio de la meseta, la noche parece tranquila. Un movimiento en el rebaño, al norte, nos llama la atención, empieza a haber ajeteo, los cientos de ovejas, como bandadas de estorninos, corren en todas direcciones, se mezclan y se separan, oímos balidos de pánico, ladridos de perro, todo allí abajo, en el Grand Margès. El ataque. Dirigimos la cámara hacia esos miles de luciérnagas, seguimos a duras penas el banco de peces infernal en el que se ha convertido el rebaño. Y en la incertidumbre, allí donde todos se fusionan, confundimos a las ovejas con los lobos, a los lobos con los perros, un perro es perseguido por un lobo que es perseguido por un perro (¿o al revés?), los atacantes se convierten en defensores, los fugitivos se dan la vuelta y cargan, los papeles se intercambian en ese tiempo de seres de la metamorfosis que

es la solana de Bourjac. Clavados a la cámara térmica en mitad del Grand Plan, somos pequeños dioses panópticos y mancos, pegados a la escena, sumergidos en un ruido de cines de antaño, producido por la cámara térmica hiper-tecnológica, como de bobinas girando en un viejo proyector, y las imágenes en blanco y negro pasan ante nosotros, como en una película de Eisenstein, como sus miles de figurantes en guerra, en combates caóticos y oscuros, donde nadie distingue al amigo del enemigo.

Perros, lobos, ovejas, las formas se funden en un diálogo metamórfico: tú, contra quien estoy peleando, eres mi antepasado; tú, a quien defiendo arriesgando mi propia vida, eres mi antigua presa; yo, que a veces juego contigo y que te mato si te acercas a mis protegidas, que *ayer todavía* eras mi botín, soy tu descendiente; yo, que te deseo y te engaño, soy tu abuelo.

Es decir, si contemplamos las cosas desde un instrumento tan extraño como la cámara térmica, por qué no imaginar una cámara filosófica que viera todo esto a la escala de los tiempos evolutivos: yo soy tú, a quien mato; tú eres yo, a quien protejo; yo es otro.

Estas imágenes aluden a la vieja verdad que no quieren oír quienes no son más que ellos mismos y se creen con derecho a todo: la contingencia de las formas singulares. Schopenhauer explica, en unas famosas páginas, que lo que hoy llamaríamos empatía, en el sentido de emoción moral cuyo fundamento es etológico (y que él llama, en el léxico del siglo XIX, «compasión», *Mitleid* en alemán; literalmente, «sufrir con»), exige una condición para

emerger en el flujo afectivo. A esta condición la denomina «conciencia de la contingencia de las formas singulares». Para que un migrante me conmueva, para que su suerte me estremezca, es necesario que me parezca que el hecho de que él sea él y yo sea yo es contingente: que yo bien podría ser él y él yo, que nuestras diferencias son casualidades afortunadas o desafortunadas, y no necesidades ligadas al destino, a la elección, al mérito o al valor. Esta experiencia es lo que, paradójicamente, restituye aquí la cámara: la dificultad misma para identificar a los animales de un vistazo, el trabajo del ojo-mente para distinguir quién corre detrás de quién, da acceso a esa verdad filosófica de la contingencia de las formas singulares; abre una brecha para devolverles su larga historia a estos seres vivos. Nos recuerda el hecho de que esas formas son indiscernibles en su origen dentro del flujo evolutivo, y que están entrelazadas en la relación ecológica actual. Los millones de años de evolución se vuelven visibles a través de la mera incertidumbre: en un comienzo, los tres animales, lobos, perros y ovejas, tenían un antepasado común. Y este antepasado, a lo largo de las generaciones sucesivas, cada una *indiscernible* de la anterior, generó linajes de hermanos, de los que uno terminó viviendo de devorar al otro, y el otro obtuvo su gracia, su vitalidad y la salud de sus poblaciones, en parte, porque su hermano lo devoraba. ¿Qué moralizador tiene los principios universales para separar aquí el grano de la paja?

Esta noche, presentimos que lo peor para las ovejas es, quizá, la negrura del pánico, perseguidas, en una carrera

agotadora, en el dolor de las mordeduras, la sensación de impotencia, la incompreensión. Nos sorprendemos insultando a los lobos en la cámara, animando a los perros. La paradoja, sin embargo, es que, en gran medida, los responsables de este pánico son los propios humanos: la oveja descende de un muflón salvaje que sí sabía defenderse, huir, organizarse. Frustraba los ataques de los lobos casi nueve veces de cada diez. Pero la selección artificial fue juvenalizando al fiero muflón a lo largo de varios miles de años para hacer de él una dócil oveja: es decir, la oveja *adulta* se mantiene frente a la amenaza en el estado afectivo y la impotencia de un ejemplar joven. Se trata del resultado clásico de la domesticación, que permite a los domesticadores utilizar esta posibilidad de desarrollo inventada por la evolución, denominada neotenización (consistente en retrasar la maduración de los individuos), para que solo queden en la cabaña los ejemplares más impresionables, maniobrables, maleables, manipulables.

De ahí la sensación de que tenemos la responsabilidad de proteger a la oveja matando al lobo. Pero el historiador Michael D. Wise nos llama al orden: esta historia del pastor protector contra el depredador también es una ficción que se cuenta para ocultar la propia dimensión depredadora de la actividad ganadera. El *topos* del pastor que defiende al rebaño contra los sanguinarios depredadores ha servido para forjar la imagen del pastoreo que protege a los débiles (a quienes *el propio pastoreo* ha vuelto así) frente a una naturaleza feroz, y para esconder la naturaleza depredadora del pastoreo tras la imagen del protector. Se

trata de una poderosa intuición de Wise recogida en *Producing Predators*, su historia medioambiental de los rancheros de Montana: en ella, analiza la construcción de la representación de la ganadería como «producción» de carne¹⁰⁶. Muestra que, en ese contexto americano, el «productor» de carne de res es un depredador que debe representarse a sí mismo asediado por otros «depredadores» (los lobos, los osos, los nativos) y protegiendo a sus inocentes bestias (es decir, sus presas), para redimir la ambivalencia depredadora de su propia actividad y presentarla como productiva y no destructora. Aquí, es verdad, no se trata de rancheros capitalistas, pero se mantiene una misma conclusión: resulta difícilmente defendible querer erradicar a los lobos para proteger a las vulnerables ovejas, cuando es nuestro legado lo que las ha hecho así. Ya no podemos decir con inocencia: «Pobre oveja...».

No conseguimos decidirnos. Es de noche en la estepa, en medio de la vida, un deslizarse en la vida de unos y otros. Las certezas morales son para el pleno día de las iglesias y los ministerios.

Al día siguiente, por la mañana, los responsables del proyecto, con mucha más pericia que nosotros a la hora de descifrar imágenes, examinan los vídeos tomados durante la noche, unos cuantos cortes menos completos, es verdad, de lo que vimos nosotros, no siempre bien grabados, pero, según ellos, no había más que un lobo en todo

¹⁰⁶ Michael D. Wise, *Producing Predators. Wolves, Work and Conquest in the Northern Rockies*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2016.

el episodio, que llegó tarde adonde el rebaño. La agitación sigue siendo un misterio. Estos vídeos no podrán aprovecharse para el proyecto científico: son las experiencias-umbral de un volverse-diplomático.

La emoción filosófica que se transmite aquí supone una turbación, y esa turbación se ha convertido en enigma. De esa formulación del enigma surge el concepto de diplomacia que vamos a analizar ahora. Esta emoción es la ambigüedad de que nosotros seamos también metamorfos: reconocer a la pastora en la oveja preñada que se fija en su vientre redondo; reconocerse un instante en la manada que sube por la pista bajo nuestra mirada, disciplinada, cohesionada, a la manera de un comando; ver a los lobeznos jugar toda la noche, a lo lejos, a través de la cámara térmica, enternecidos por su alegría, y luego llegar hasta el rebaño al alba del día siguiente y ver a las crías jugar, las mismas actitudes e invitaciones al amor, y las acariciamos y retozamos con ellas como por *transferencia*. Contingencia de formas singulares, mestizajes indistintos.

Estamos entramados con todos los seres vivos que hay presentes en la meseta, estaquillados a ellos uno por uno, de forma que crecemos con todos y sufrimos con cada uno, fijados a ellos con la pistola de clavos. Estamos entretejidos por la enorme araña diplomática, que nos une a todos, uno por uno, mediante filiaciones y vínculos, de tal modo que al final, envueltos en esos hilos de apegos, nadie, ni lobo, ni oveja, ni pradera, puede moverse a lo lejos sin que nuestro corazón tintinee.

Pasar al otro lado

Pero nosotros también somos seres híbridos, porque somos mitad investigadores del lobo, mitad ayudantes de pastor. ¿Deberíamos reaccionar esta noche, acudir adonde el rebaño para detener el ataque de los lobos? A veces, en los casos en los que el rebaño es accesible y la presión insoportable, algunos de nosotros han intervenido para rechazar a los lobos. Esta noche, con demasiada oscuridad y el rebaño demasiado lejos, inaccesible, no fuimos. Con remordimientos luego. Remordimientos siempre hacia todos, la sensación de no haber tomado la decisión adecuada, pero es que no la hay, y punto: es, por el contrario, señal de que estamos trabajando.

¿Cómo elegir un rumbo en este caos? En el mar, existe la práctica de la *navegación negativa*, utilísima para orientarse por la vida. Se practica cuando no sabemos ni podemos saber dónde estamos. Lo esencial es, pues, saber en el mapa dónde es importante *no* estar y determinar de manera escrupulosa sobre el papel qué es lo que deberíamos ver en torno a esos lugares de muerte. Qué balizas, faros, costas, torre genovesa, acantilado, archipiélago... se verían *si estuviéramos* allí donde no debemos estar, por el peligro de acabar arrojados a los arrecifes, de recibir un cañonazo, de que nos arrastre la marea, de encallar en los bajíos. Después, lo esencial consiste en mantenerse a distancia de esos puntos de referencia: navegar consiste en no verlos. En reaccionar para hacer que salgan del campo

de atención cada vez que entran en él. Navegar bien consiste en tratar de perder de vista sistemáticamente todo punto de referencia. Es un arte curioso. Navegar alejándose cada vez del único punto identificable, conocido: tomar lo desconocido como brújula, la ausencia de puntos de referencia visibles como señal de que estamos en el lugar adecuado, porque cada punto de referencia conocido es señal de que estamos en mal sitio. No estar tranquilos, seguros del camino, convencidos del rumbo, más que cuando alcanzamos lo desconocido. Es el arte de mantenerse en la parte blanca del mapa, en las zonas irreconocibles: la incertidumbre se vuelve seguridad y rumbo para avanzar.

Pues bien, en la auténtica diplomacia, la diplomacia de las interdependencias, la que está al servicio de las relaciones y no de uno de los miembros de la relación contra el otro, la navegación negativa es un arte importante, un arte cotidiano. La brújula es clara: el punto de referencia del que hay que huir, ese del que siempre debemos alejarnos para llegar a un mar abierto de incertidumbre, es decir, para ponernos a salvo, es la tranquilidad del alma, el sentimiento de la pureza moral. El sentimiento de estar al servicio de la Causa Justa (a favor de los lobos inocentes contra los ganaderos deshonestos). De la Santa Cólera (contra el animal ladrón, el sádico), de la Verdad Revelada. La convicción de estar entre los Buenos contra los Malos, los Justos contra las Bestias, los inocentes contra los criminales, los Nobles Salvajes contra los Infames Humanos o la Civilización contra el Salvajismo.

Todo sentimiento de tener el *corazón limpio*, de tener la razón, ha de proscribirse. De lo contrario, no estaremos haciendo justicia a la relación en sí; es decir, a todos aquellos que están metidos en ella, enmarañados en mil entramados de relaciones que van del conflicto al cuidado, de la explotación al amor, a ese matiz por el cual casi compartimos un mismo territorio, donde el hábitat de uno es el entramado de todos los demás.

Hay que aceptar que se es un metamorfo hasta el final, un híbrido hasta el final; es decir, hasta la moral misma, corazón de oveja y cara de lobo, y sin lágrimas de cocodrilo.

El alba en la otra vertiente

De vuelta a Canjuers, tras la larguísima noche, una noche de ataque muy intenso, en la que hemos temblado por las ovejas, insultado a los lobos, animado a los perros al combate, sufrido por los animales mordidos (no encontramos a ninguna muerta), temido por el joven lobo atacado por cinco perros. Después de este episodio, una de nosotros se queda dormida y sueña.

Al despertar, dice haber dormido «como bajo los efectos de la morfina», como colmada por el cóctel químico de todas las emociones del mundo vividas en una velada. Cuenta que ha soñado que estaba durmiendo allí, a la intemperie, en mitad del Grand Plan, bajo el cielo inmenso, rodeada de estepa, en esa planicie herbosa, justo allí donde efectivamente dormimos.

Pero en su sueño algo la despertaba: se incorporaba en el saco de dormir, con la vista panorámica que se tiene en ese punto concreto de la meseta y que nos permite observar con la cámara todo lo que ocurre en un círculo rodeado de horizonte.

Y los veía. A todos los animales del mundo (era una certeza). Iban corriendo por ahí, por esa estepa-sabana-garriga de Provenza: había elefantes, alces, jirafas, osos, babuinos e impalas, renos, uapitís, corzos y ovejas. Y los perseguían los lobos, que volaban justo por encima del suelo como parece que hacen en la cámara nocturna, a toda velocidad, como vientos o ríos sin obstáculos, con esa ferocidad tranquila que los caracteriza en el momento de la depredación. Pero no era una pesadilla, añade, ni una escena inquietante. Porque, al mismo tiempo, esos lobos del sueño eran perros que guiaban a los animales hacia un lugar secreto en el que estarían a salvo, seguros.

El sueño es, a veces, un arte nocturno que sabe alisar el periplo emocional de los acontecimientos del día. Metabolizarlos. Aquí es como si hubiera actuado sobre la ambigüedad del cánido, indiscernible, a la vez *canis* y *lupus*, corriendo con la misma fuerza, cargando con el mismo valor, volviendo al ataque con la misma combatividad.

En el Neolítico inventamos una forma de vida nueva: durante los dos millones de años anteriores, vivíamos, como los lobos, de buscar y acosar. Con la domesticación, vivir dejó de consistir en buscar y pasó a consistir en proteger, a la manera de los perros guardianes a los que se alimenta

para que protejan a las ovejas. Proteger aquello de lo que nos hemos apropiado.

El combate de esta noche entre los perros y los lobos tiene esa potencia filosófica, porque pone en escena dos rostros del ser humano, el conflicto de las formas de vida por excelencia, el de los cazadores-recolectores contra los domesticadores, que ha vuelto a reproducirse por doquier en la historia de los pueblos humanos: en el Neolítico contra los últimos pueblos nómadas, en la frontera del Oeste entre los indios pies negros y los rancheros capitalistas, entre masáis y hadzas en el África subsahariana. Los perros protegen y los lobos intentan llevarse: dos formas de vida por las que hemos pasado, que reactivamos diariamente al cambiar de una a otra. Dos formas de vida que existen ya entre los seres vivos, con los pájaros que ocultan semillas y los cazadores al vuelo, las hormigas exploradoras y las que protegen el hongo que han domesticado. Esta ambigüedad la hemos recibido compartida, entre perro y lobo. Y la oveja también está ahí, en alguna parte, en nuestro zoológico interior: nosotros también hemos tenido depredadores. Nada de lo que está vivo me es extraño.

Todos llevamos en nosotros la condición viva al completo.



FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA NOCHE



«Si la noche se vuelve negra, hazte tú más negro aún»¹⁰⁷

A continuación podemos detenernos en la manera en que estas experiencias sobre el terreno moldean la práctica de la filosofía. Se trata de un terreno entendido en un sentido muy concreto: no según las normas metodológicas y epistemológicas de las ciencias sociales, sino un terreno filosófico. En las ciencias sociales, el terreno es, precisamente, aquello que llama a la descripción empírica y la elucidación por medio de los instrumentos teóricos (es, a la vez, la materia por describir y la práctica que recopila los elementos descritos). Sin embargo, esta ambición descriptiva no es el sentido primero de la actividad filosófica, aun cuando pueda converger con ella. La relación de las ciencias sociales tradicionales con el terreno está, pues,

¹⁰⁷ Dicho kurdo.

neutralizada en lo que a la filosofía respecta. La pregunta pasa a ser: ¿de qué sirve? ¿Qué aporta el terreno a la filosofía? Es decir, ¿qué aporta a la actividad filosófica en su estado original? Retomo aquí el planteamiento deleuziano según el cual la actividad filosófica por excelencia consiste en *crear conceptos*. La pregunta pasa a ser: ¿qué aporta a la creación conceptual «estar sobre el terreno», y no por fuerza «tener un terreno»? Hasta aquí, he expuesto cómo la inmersión en prácticas sobre el terreno ha contribuido a una serie de experiencias que podríamos denominar «filosóficas» (ni más ni menos que la vida, no amputada de sus enigmas ni ambivalencias, accesible a todo el mundo). Estas experiencias son decisivas en tanto que contribuyen a la creación del concepto de *diplomacia interespecies de las interdependencias*¹⁰⁸. Este concepto es el que pretendo estudiar a continuación.

Ahora mismo, no extraigo del terreno más que el afecto generado por la circulación empática entre todos los bandos, a partir del cual reticular la formulación del concepto. Este afecto es síntoma de una posición original en el espacio de las relaciones.

Lo que surge de esta experiencia, en efecto, es la constatación de que la mejor brújula para encontrar la posición diplomática está en el interior de uno mismo. Es una

¹⁰⁸ Este concepto lo he desarrollado en otros libros y textos: *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marsella, Wildproject, 2016; «Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant», *Tracés*, n.º 33, 2017, de acceso libre aquí: journals.openedition.org/traces/7001; *Sur la piste animale*, Arlés, Actes Sud, 2018 (este último de próxima publicación en Errata naturae).

suerte de leve balbuceo moral hacia todos los contendientes del territorio, porque trabajamos en pro de la relación: en beneficio de una relación duradera entre ellos, por el interés de la relación, mientras que cada uno de ellos, como es normal, suele trabajar por su propio interés y en detrimento del interés de los demás, cuando la relación es, a primera vista, conflictiva.

Así, con CanOvis, lo que tuvo lugar fue una experiencia-umbral sin estridencias. En los enormes camiones, con hombres de campo, curtidos por las exigencias de la vigilia nocturna, dotados de una organización casi militar, utilizando tácticas de espionaje con los lobos, pasamos toda la noche conduciendo a gran velocidad por las pistas salpicadas de explosiones de obuses, para captar las imágenes de la manada y sus interacciones con el rebaño. Y, sin embargo, la tonalidad afectiva de esta experiencia no es la de la acción, la aventura, el conflicto, la prueba viril. Es el balbuceo moral de las empatías múltiples y contradictorias. Recuerdo con claridad la tonalidad que se imponía en la boca, surcada de arrugas, del responsable de operaciones, que se sentía obligado a ir a tomarse una copa más con los amigos pastores y luego a pasar revista otra vez a los perros: era ese *sentirse mal* sucesivamente por todas las «desgracias del mundo»; es decir, por todos los actores en conflicto. Sobre el terreno, decía, en cuestión de minutos: me siento mal por la oveja que está allí aislada, totalmente sola, esta noche; me siento mal por el lobo al que la brigada va a venir a disparar; me siento mal por el cordero al que ha atacado ese lobo cabrón; me siento mal

por el perro guardián que ha resultado herido; me siento mal por el pastor que esta noche tampoco va a poder dormir; por la camada de lobeznos que ya no tendrán quien los amamante. Me siento mal por esa pequeña pradera que va a quedar pelada hasta el hueso por un pastoreo demasiado intenso, sin recuperación posible.

«Sentirse mal» es una expresión bastante vaga para reflejar la ambivalencia de este sentimiento. Pero existe una expresión en castellano, intraducible a algunos idiomas, que refleja mejor, en mi opinión, el matiz afectivo: «Lo siento», que no solo implica «notar», «notar en el interior», sino que también se le dice a alguien que acaba de sufrir una desgracia ante la cual no podemos hacer nada: «Lo lamento».

Estamos en posición diplomática efectiva cuando nos sentimos interna, moral y ligeramente traidores hacia todo el mundo. El camino más claro es el desconcierto¹⁰⁹. No existe la comodidad del purismo, la de haber elegido un bando contra un sistema u otro, una ideología u otra. Es extraño, pero hay que mantenerse voluntariamente en el sentimiento leve, pero latente, de estar traicionando a todo el mundo, a fuerza de no elegir un bando *contra* otro. Optar con firmeza *por* la ambivalencia, mantenerse en la

¹⁰⁹ Me di cuenta, después de escribir estas páginas, de que, en ciertos aspectos, esta idea tiene algo en común con la hermosa consigna de Donna Haraway, «seguir con el problema». Pero lo que aquí me interesa es otra consigna, la idea, que aparecerá más adelante, de que el problema moral y las empatías contradictorias no despolitizan, sino que politizan mejor. Seguir con el problema es aquí un momento, una fase inicial en una metamorfosis que permite actuar de otro modo. Véase Donna Haraway, *Staying With the Trouble*, Durham, Duke University Press, 2016. Trad. cast. de Helen Torres: *Seguir con el problema*, Bilbao, Consonni, 2019.

incertidumbre, en la pluralidad de puntos de vista contradictorios, para buscar soluciones más sanas y vivibles al servicio de las relaciones de interdependencia.

Este sentimiento de balbuceo moral es, a mi parecer, el síntoma de una postura filosófica y política particular: la diplomacia en el auténtico sentido del término, como *diplomacia de las interdependencias*. Y aquí, en concreto, una diplomacia interespecies. «Sentirse mal» constituye la extraña brújula interior que indica que somos diplomáticos aquí y ahora¹¹⁰. Poco se ha señalado lo que tienen de fascinante las aptitudes éticas: son las únicas aptitudes de las que basta con sufrir sinceramente por carecer de ellas para tener ya un poco. Este punto es sutil, pero profundo. Basta con sufrir sinceramente por no haber sido lo bastante generoso o empático hacia alguien que lo necesitaba para ser ya un poco empático y generoso. Por el contrario, no basta con sufrir por no saber tocar el violín para tocar una *suite* de Bach¹¹¹.

Encargarse de custodiar las interdependencias

A continuación podemos precisar qué incluye la posición diplomática, esa posición extraña en el cruce de las

¹¹⁰ Salvando las distancias, es un sentimiento similar al de Nelson Mandela con respecto a sus hermanos negros cuando propuso en 1995 la Comisión para la Verdad y la Reconciliación.

¹¹¹ El personaje innoble, a la luz de esta filosofía moral, no tiene por qué ser, paradójicamente, el actor menos empático: se señala más bien por el hecho de que nunca cree haber carecido de empatía o generosidad.

interdependencias. En el personaje histórico del diplomático vemos ya una actitud parecida, la de recordarles a sus gobernantes que no pueden actuar por su cuenta, que no existen sin su exterior. Pero el diplomático histórico entre naciones, en su forma *tradicional*, no es el mejor modelo, pues suele limitar su práctica diplomática a continuar la guerra por otros medios, al servicio de su propio bando. El diplomático «de la relación» que se retrata aquí es de una naturaleza distinta, por el hecho de que su posición está al servicio de las interdependencias.

Este personaje del diplomático aúna en sí a un intercesor, un traductor interespecies y un *go-between*. Este último no es un sabio superior que sepa mejor que los demás dónde están sus intereses. No es un retorno del Patriarca, del juicio de Salomón. Al contrario, reconoce la inteligencia colectiva, la inteligencia de los actores, el hecho de que estos saben lo que hacen, y las líneas de fuerza de la práctica y de la vida. Se sitúa a la altura de los seres vivos. Pero su peculiaridad está vinculada a su posición «entre»: es «posicional-relacional»¹¹². Es decir, está vinculada a su *posición* contextual en un campo de *relaciones*. Si bien sabe que no hay déficit de inteligencia entre los actores, los lobos, las ovejas, los pastores y los ecologistas, reconoce, en cambio, la dimensión posicional del concepto que

¹¹² Esta expresión se la debemos al antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, quien la acuñó para calificar la ontología perspectivista: en esta, nuestra posición en el campo de las relaciones que mantenemos con los demás es lo que constituye nuestra identidad más real, y no nuestra «esencia», intrínseca e independiente. Véase Eduardo Viveiros de Castro, op. cit., p. 258.

todos ellos tienen de sus propios intereses: en otras palabras, cada bando tiene tendencia, espontáneamente, a pasar por alto sus interdependencias menos evidentes con los otros bandos, a creerse autoextraído de las interdependencias. Si el pastor se encarga de custodiar a los corderos, el diplomático se encarga de custodiar las interdependencias: eso es lo que acapara su atención ontológica.

Ese es el motivo por el que puede interceder para recordarles a los distintos bandos los momentos en los que olvidan su inseparabilidad con respecto a los otros. Puede elaborar soluciones, contemporizar la situación para que esas interdependencias surjan en toda su claridad a ojos de todos, o sean respetadas, incluso aunque parezcan oponerse a los intereses a corto plazo de cada bando.

Existen varias iniciativas que permiten a los amigos del lobo ayudar como voluntarios a los pastores a proteger los rebaños. En Francia, destaca la de Pastoraloup. Lo que me fascina de esas experiencias es que he sabido de muchas personas que van a participar en ellas con la certeza de la inocencia del lobo y la culpabilidad de la actividad pastoral y vuelven cambiadas: con la misma pasión por los lobos, pero mucho más perplejas, atribuladas, poco convencidas del reparto de las culpas y la defensa del bando de lo salvaje contra el bando de la «explotación» pastoral. Ligadas ya a las ovejas, a los ganaderos, a los perros Gran Pirineo, a determinados paisajes, a determinadas prácticas, a la relación extraordinaria entre el pastor y su perro guía, querrían defender toda la tela de araña, en su íntima contradicción.

Un sistema como Pastoraloup las motiva, como defensoras del lobo, a ayudar a los pastores, y vuelven más diplomáticas, en el sentido de que aceptan la complejidad de lo que tiene lugar en esos territorios y buscan el beneficio de las dos partes enfrentadas. Y, sin embargo, no son por ello menos defensoras de los lobos ni menos críticas con las políticas absurdas del disparo a ciegas, pero su compromiso tiene más madurez, más profundidad, más perspectiva. Su crítica es más clara: los enemigos están dibujados de manera más vívida, delineados con más precisión, su acción militante es más fluida, pues los adversarios ya no son anónimos, se han liberado de un sistema abstracto (los «explotadores» en general, los «nocivos seres humanos» en general). La energía transformadora puede, por lo tanto, ir dirigida a políticas públicas precisas. Puede fijarse como objetivo, por ejemplo, el paso de un paradigma de protección de los rebaños basado en el disparo disuasorio a un modelo subrepticio e ilegal de regulación de las poblaciones de lobos, basado en el disparo de muestreo, en la evolución de los planes nacionales franceses entre 2007 y 2018. Puede criticar el sacrificio masivo de lobos como último recurso ante la negativa a instaurar una política seria de apoyo a la protección de los rebaños, y de puesta en valor de quienes protegen. Puede concentrarse en los textos legislativos contra los que es posible batallar, en las actitudes culturales localizadas a las que es posible aspirar.

La lucha, a partir de ahí, se vuelve a reticular hacia retos más grandes cuando, por ejemplo, nos damos cuenta

de que la crisis de esta relación entre lobos y pastoreo en Europa proviene, en gran parte, de la catastrófica situación económica del pastoreo ovino francés, vinculada a ciertas lógicas económicas (la devaluación de la carne procedente del sector francés, causada por la Política Agraria Común y la globalización del mercado del cordero).

Si esta idea de diplomacia de las interdependencias resulta tan difícil de teorizar, es porque venimos de una tradición que concibe la moral y la política como una jerarquización de las relaciones entre unos *términos fundamentales* bien distintos, en conflicto, con una víctima y un culpable (yo y mi prójimo, Abel y Caín). Pero, en un mundo en el que las relaciones son fundamentales, más reales que los seres por separado, y donde vivir consiste en estar incluido en relaciones y compuesto por ellas, este planteamiento es de una inutilidad trágica.

Debido también en parte a este hábito de pensamiento, nos vemos tentados a creer que esta circulación empática entre todos los puntos de vista despolitiza, porque se vuelve imposible *elegir un bando*. En realidad, se trata de una concepción muy pobre de la política (raya el chovinismo). Lo que ocurre aquí es, a mi entender, lo contrario: el balbuceo moral no despolitiza a quienes lo encuentran, sino que los politiza mejor. Una vez que nos hemos movido entre los puntos de vista, percibimos que algunos *no* tienen la legitimidad que reclaman. Vemos trazarse unos ejes de movilización que son precisos, como los mecanismos pertinentes para actuar, y la inutilidad de esas grandes condenas morales que son el pan de cada día para los

activistas de redes sociales. Los mecanismos diplomáticos politizan en el sentido de que mueven a quienes los recorren hacia el análisis concreto de una situación concreta, donde quedan atrapados, como veremos más adelante, por el punto de vista de las interdependencias¹¹³.

Cuando salimos de este tipo de sistemas, ya no podemos sermonear a nadie, pero sí activar el desacuerdo en una lucha focalizada; ya no podemos decretar dónde están los puros y los impuros, pero sí, paradójicamente, cribar mejor a los enemigos en un sentido nuevo, los enemigos de la relación, y a eso es a lo que yo llamo «un volverse-diplomático».

¹¹³ Podríamos preguntarnos qué interdependencias existen entre los lobos y el pastoreo ovino. Para empezar, aun ausente, el cordero lleva el reflejo del lobo inscrito en la carne, por los millones de años de evolución conjunta. En efecto, la fortaleza, la vitalidad, la vigilancia que animan al cordero (a pesar de nuestros esfuerzos por volverlo más manipulable) son un regalo del lobo. La presión depredadora ha contribuido a crear este animal con sus virtudes y sus potencias, de las que nos beneficiamos hoy en día con la domesticación. Las relaciones constitutivas están muy claras. Las interdependencias se entraman en la historia evolutiva, pero también en la historia política: el pastoreo ovino francés no ha estado nunca mejor comprendido ni representado, jamás ha tenido tanta influencia en la política como desde el regreso del lobo (es una alianza objetiva). Las condiciones de vida de los pastores, y esta paradoja hay que reconocerla, han mejorado en muchos sentidos gracias al regreso del lobo: construcción de cabañas en los pastos de montaña, ayudas económicas para perros y cercados, generosas indemnizaciones... Un investigador me sopló una curiosa interdependencia potencial entre lobos y pastoreo: gracias al regreso del lobo, los pastores disfrutaban de ayudantes de pastor completamente subvencionados. Por razones sociológicas que se nos escapan, suele tratarse de mujeres. Según este investigador (y yo no he encontrado cálculos precisos sobre la cuestión), esto genera las condiciones propicias para que surja el amor en los pastos de montaña. Una cabaña en mitad de la tormenta varía mucho según si estás solo con tu perro o si sois dos personas durante varios meses estivales. ¿El lobo está contribuyendo a repoblar de amor las montañas? No estaría de más continuar indagando en torno a este asunto.

Pensar como un pasto de montaña: perfilar alianzas

Como estamos tan poco habituados a pensar de este modo, de entrada puede parecer difícil imaginar en qué consiste exactamente el punto de vista de las interdependencias en una situación determinada. ¿Qué es lo que abarca, en concreto? ¿Y cómo surge? Volvamos al caso que nos ocupaba: la cohabitación entre lobos y pastoreo. ¿Cómo sería aquí el punto de vista de las interdependencias?

Thierry, por ejemplo, es un pastor que trabaja con Can-Ovis. Pasa los días de la veranada «pegado al culo de las ovejas», como dicen los que ejercen el oficio. Es decir, las sigue y las va guiando con dulzura a lo largo de todo su recorrido diario. Mientras empujamos al rebaño que tenemos delante, me explica su relación con la pradera: hay que obligar delicadamente a las ovejas a moverse para que se queden *solo* el tiempo necesario en un sector del pasto. Si pacen durante demasiado tiempo, destruyen las raíces y agotan el suelo, lo arrasan todo. Si se quedan el tiempo suficiente, «abonan» la pradera con sus excrementos, lo que aumenta el contenido de nitrógeno y permite que el año siguiente crezca más tupida. Pero, si se abona demasiado, la hierba será demasiado fuerte y las ovejas ya no la querrán al año próximo. Es necesario que depositen su estiércol natural, abonar para estimular la flora, pero nunca en exceso, para no quemarla ni asfixiarla. Es una atención aguda del pastor hacia los intereses entrecruzados de los distintos seres vivos que hay aquí entretejidos. No se

trata de toda la biodiversidad en general, porque cada ser vivo, mediante su presencia, fomenta ciertas asociaciones en detrimento de otras: la presencia de las ovejas favorece una cierta diversidad floral de pastos secos en el sur, pero hace que otras especies se vuelvan más frágiles. Aquí surge la cuestión social de la extensión que queremos darles, en el mundo futuro, a los paisajes del pastoreo. Pero la cuestión que me interesa está en otra parte: con independencia del debate sobre qué biodiversidad floral debe poblar las montañas, existe una diferencia enorme entre los pastoreos que *cuidan* de las praderas que les dan la vida y otros procesos técnicos de pastoreo en los que inmensos rebaños, poco o mal protegidos, exprimen y devastan las praderas al imponerles una presión insostenible. Es lo que recuerda el ecólogo Aldo Leopold cuando alude a que la montaña «vive aterrorizada»¹¹⁴ por los herbívoros, que con su apacentamiento pueden dejar las laderas arrasadas durante décadas. El pastor cuidadoso con las interdependencias, pues, presta igual atención al miedo que sus ovejas les tienen a los lobos que al «miedo» que la pradera les tiene a sus ovejas: está obligado a cuidar las praderas que acogen y alimentan a su rebaño, y ahí es donde tiene lugar el gran problema de las formas de pastoreo que han de fomentarse para el futuro.

Vemos aquí hasta qué punto la alternativa habitual, a saber, estigmatizar el pastoreo en bloque como si fuera

¹¹⁴ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*, Oxford, Oxford University Press, 1949. Trad. cast. de Ana González Hortelano: *Un año en Sand County*, Madrid, Errata naturae, 2019 (p. 226).

el enemigo deshonesto de la biodiversidad o santificarlo en bloque como si fuera el eslabón esencial de la conservación de los paisajes, no se sostiene: todo depende de las prácticas, y hay que idear una transformación del uso de los territorios para el pastoreo que vaya encaminada a una mayor protección de las praderas, de los lobos y del propio oficio; son estos ejes propios de comunidad de importancia los que hay que lograr que surjan.

El reto estriba, pues, en defender un determinado pastoreo que respete la pradera, el entorno. Ahora bien, lo importante es que ese respeto por la pradera exige rebaños más pequeños, una presencia de los pastores más intensa y, con ello, un pastoreo más respetuoso con el oficio de pastor, en el sentido del arte ancestral de conducir a las ovejas. En definitiva, y aquí es donde aparece la comunidad de importancia, un pastoreo más compatible con la presencia de los lobos (pues la presencia del pastor y los rebaños pequeños son eficaces para *reducir de manera drástica* la depredación sobre los rebaños).

Por lo tanto, los procesos técnicos que mejor protegen los entornos son, también, los que mejor protegen a las ovejas de los lobos, y unas ovejas protegidas implican menos políticas reactivas de matanza de lobos, que son el último recurso cuando fracasa la protección activa en el rebaño. Es, además, la mejor protección para el oficio de pastor, como arte ancestral, como práctica y saber hacer, que durante mucho tiempo consistió en quedarse junto a las ovejas, para moverlas de una zona a otra, hacer que den un rodeo, lograr que vayan girando en un uso

revitalizador de la pradera que han contribuido a crear como paisaje, pero que destruyen de manera catastrófica cuando son demasiado numerosas y van sin guiar, en una ganadería pensada para producir carne a bajo precio y rivalizar en una competencia perdida de antemano frente a la carne barata que viene del resto del mundo, con las islas británicas y Nueva Zelanda a la cabeza (islas que erradicaron enseguida a sus depredadores, uno de los motivos por los que su carne cuesta tan poco). He aquí una medida que contribuye a las interdependencias: cuando son posibles, las prácticas de pastoreo que mejor protegen a las ovejas hacen lo mismo con el lobo, con la pradera, con el oficio de pastor. Es un caso concreto de comunidad de importancia, pero existen otros que han de estudiarse, formularse y defenderse.

Esto implica, desde luego, reducir la cantidad de ovejas que se crían para producir carne, pero, en nuestra situación, en la que deberíamos reducir a una décima parte nuestro consumo de carne para no contribuir a la crisis climática, ¿de verdad es un problema? Cuando nos enfrentamos a los retos del sufrimiento animal, a la extinción de las especies y la defaunación, al calentamiento global y al hecho de que los rumiantes son una de las principales causas de la deforestación, hay que replantearse el pastoreo ovino, para transformar sus usos hacia una sostenibilidad mayor.

No se trata de decir que toda la ganadería ovina deba desarrollarse de una única forma, pues es necesario que haya pluralidad en los procesos técnicos con respecto a

los tipos de explotación y los paisajes, pero deben priorizarse aquellos que defiendan las comunidades de importancia más ricas. Y, en paralelo, la dificultad estriba en no ceder políticamente a las exigencias de sacrificar lobos por un *lobby* del pastoreo masivo que se niega a modificar sus prácticas para hacerlas más sostenibles y entramadas. A este respecto, no es aceptable ninguna indemnización por el ataque a ovejas de un rebaño que estuviera mal o nada protegido. Y esto ocurre con cierta frecuencia: los ganaderos que rechazan toda medida de protección, incluso subvencionada, reciben indemnizaciones en la misma medida que aquellos que se desloman por adaptar sus prácticas al regreso del lobo. Ello, a pesar de la inclusión en el Plan Nacional Loup de un condicionamiento de las indemnizaciones a las prácticas de protección (una medida razonable que jamás se aplica). Esta política pública debe criticarse y destruirse: debilita cualquier intento de los ganaderos que quieran transformar sus prácticas en la buena dirección. ¿De qué sirve, en efecto, esforzarse por inventar un pastoreo compatible con la presencia de depredadores, si quienes no protegen a sus rebaños reciben más gratificaciones económicas que quienes se ciñen a él? Se trata de un error político: se está agravando el asistencialismo del pastoreo al darles valor a las prácticas que se niegan a proteger a los rebaños, y luego se instrumentaliza el *pathos* mediático de la muerte de las ovejas no protegidas para lograr el sacrificio de los lobos. Es un sufrimiento evitable, instrumentalizado para producir otro sufrimiento evitable. Una doble muerte, en la

que una sirve para justificar la otra: rara vez es esto una buena política.

Lo que tenemos aquí es, sin duda, una situación diplomática, pues nos hallamos en presencia de varios bandos que se viven como en conflicto. Y el problema es diplomático porque se trata de defender un *modus vivendi*, haciendo que surjan alianzas entre los actores. No es un mandato irénico de amar a todo el mundo, porque hay excluidos: los modos de pastoreo que se nieguen en redondo a instaurar medidas de protección y exijan el sacrificio de los lobos ante la mínima pérdida de ovejas no formarán parte de la alianza. Los lobos que se empeñen en atacar rebaños a pesar de las medidas de protección no letales más eficaces (que son, en realidad, mensajes para indicar a los depredadores los límites de su uso de un entorno compartido) también estarán excluidos y será lícito en última instancia dispararles. Los pastoreos insostenibles que destruyan las praderas, así como los cazadores o ganaderos que envenenen y practiquen la caza furtiva, serán los enemigos de esta alianza. A todos ellos se les combatirá.

El bisturí que perfila los grupos de intereses ya no pasa, pues, entre lobos y pastoreo, humanos y naturaleza salvaje, sino entre distintas formas de pastoreo aliadas a los seres vivos a los que favorecen, o destruyen, diferentes maneras de entamar un uso humano del territorio a los usos no humanos. Se trata aquí de un planteamiento multiusos de los entornos, ampliado a las otras formas de vida: animales, vegetales y humanos.

En consecuencia, el pastoreo que merece la pena defender implica una transformación de los usos: debe evolucionar desde el punto de vista del sufrimiento animal (en este caso, las prácticas de sacrificio y cría) y, desde el punto de vista del cuidado de los ecosistemas, debe volverse más resiliente y sostenible, apto para la cohabitación con las dinámicas salvajes que lo albergan y sostienen, en alianza con los polinizadores de las veranadas, capaz de dejarles sitio a los ungulados salvajes y a la biodiversidad menos cordial, como el lobo. Puede replantearse también su aprovechamiento económico: hacia circuitos cortos, susceptibles de dar valor a una carne producida a partir de esos compromisos y esas prácticas. Muchos ganaderos, sobre todo de las generaciones más jóvenes, plantean ya el problema en estos términos. De estas alianzas con el entorno y sus actores salvajes, ese pastoreo reinventado puede hacer su blasón y, con ese blasón, recolectar los frutos, sociales y económicos. Puede defender otras relaciones con el territorio distintas de una práctica patrimonializada en modo «artes y oficios», conservada como un recuerdo del pasado. El pastoreo ovino por venir merece convertirse en punta de lanza de las relaciones sostenibles con el entorno que necesitamos para el futuro, mediante una búsqueda incesante de consideraciones ajustadas a las formas de vida que implica, con las que cohabita y que conforman el entorno que lo sustenta. Y ello, heredando con inteligencia las artes pastorales, el amor por los seres vivos que conlleva, para ampliarlo al entorno que lo alberga, en su riqueza y su complejidad. El lobo

aparece, pues, paradoja tranquila, como el acelerador de una transformación de los usos del territorio hacia una mayor sostenibilidad y una mayor conciencia ecológica.

La dimensión creativa del intercesor

Todo empieza, pues, por una atención intensificada hacia las relaciones y un rechazo al monopolio de los términos. Que la realidad está ante todo constituida por relaciones es algo que defiende la filosofía del siglo **xxi**, y el pensamiento ecológico ha sabido retener esa lección. Pero, después, ¿cuáles son las implicaciones reales de todo esto si no nos preocupamos de preguntar quién *se hace cargo* de esta dimensión relacional de la experiencia? No hay ángeles de la relación, no hay sabios llegados de nadie sabe dónde. Todos los discursos que hablan de relación en sentido abstracto deben tenerlo en cuenta: ¿desde el punto de vista de *quién* se contempla, se defiende, se representa la relación? ¿Quién trabaja en favor de la relación? Nunca será la propia relación, que no tiene ni manos ni voz. No tiene carta de naturaleza. Nunca hay que olvidar, porque se corre el riesgo de camuflarlo, que, en nuestra tradición metafísica, siempre empezamos llegando de un bando distinto y *en contra* (algo que, probablemente, no es tan así en esos *habitus*¹¹⁵ cultura-

¹¹⁵ El «*habitus*» es uno de los conceptos fundamentales de la teoría sociológica de Pierre Bourdieu, y resume las «disposiciones» o esquemas de acción, pensamiento o emoción asociados a la posición social.

les documentados por la etnografía en los que prima la conciencia de las interdependencias con el entorno donante).

Para activar un pensamiento de la relación en el ámbito de las fuerzas transformadoras, es necesario hallar intercesores entre la lógica de los términos, que es *toda* nuestra herencia, y la de las relaciones. Es necesario darle manos al concepto de relación, al concepto de interdependencias, y hacen falta voces.

Y ahí es, por cierto, donde el personaje del diplomático adquiere toda su fuerza: en la galería de los personajes inventados por la cultura humana, son pocos los que poseen esa doble particularidad lógica de provenir de *un* bando, mientras se ponen, estructuralmente, al servicio de la relación. Que yo sepa, solo el chamán y el diplomático tienen esa condición rara y fascinante (el primero es más difícil de activar desde nuestra herencia).

Esta consideración sería de la necesidad de encarnación de la relación de interdependencia a través de un avatar¹¹⁶ puede inspirarse en un texto poco conocido de la tradición filosófica: *The Philosophy of Loyalty*, publicado en 1908 por el filósofo idealista Josiah Royce¹¹⁷. Subraya la necesidad, para hacer aterrizar una lógica de las relaciones

¹¹⁶ Esta encarnación no es una personificación, ya que puede perfectamente ser acéfala y estar asegurada por colectivos, nebulosas, grupos incluso multiespecie, como veremos más adelante.

¹¹⁷ Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995. Trad. cast. de Vicente Paúl Quintero: *Filosofía de la fidelidad*, Buenos Aires, Librería Hachette, 1949.

en el campo de las fuerzas transformadoras, de un intercesor¹¹⁸.

El ejemplo más claro es el del intérprete en el ámbito de las relaciones internacionales. Los dos bandos en relación pueden no hablar el mismo idioma ni compartir los mismos códigos, usos y costumbres: el intercesor posibilita la interacción, porque no es un mediador transparente, sino un actor real, quien la lleva y la transforma. Porque otorga carta de naturaleza a la propia relación. En un texto de 1914, *War and Insurance*, Royce apunta la intuición que lo erige en teórico de la política de las interdependencias

¹¹⁸ Sigo aquí la magistral interpretación que Scott Pratt hace de Royce en «Philosophy in the "Middle Ground": A Reply to My Critics», en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, vol. 39, n.º 4, pp. 591-616. En un diálogo crítico con la «lógica de las relaciones» del pragmatista Charles Sanders Peirce, Royce hace el avance que aquí nos interesa. Su tesis adquiere pleno sentido a la luz de los conceptos centrales de su filosofía política: la «fidelidad» a una comunidad, como lugar de pertenencia histórica y constructo, es para Royce la fuerza constitutiva del mundo humano. La fidelidad se concibe como un marco de interpretación de la experiencia común a un colectivo, que permite comprenderse a uno mismo y al mundo. Por lo tanto, siempre provenimos de un bando.

Pero, una vez planteado este postulado, debe pensarse en la puesta en relación entre comunidades fieles a sí mismas: en la dificultad que se plantea a sí mismo, al centrar el problema en la fidelidad, es donde Royce es capaz de tomarse en serio la relación con la alteridad. Porque, sin alteridad, la fidelidad es «en el mejor de los casos, solipsismo; en el peor, ausencia de significado». La alteridad es aquello mediante lo cual comunidades y fidelidades se transforman. Existe, pues, una segunda fuerza, centrífuga, que él denomina «interpretación», centrada en la aparición del sentido. «Para ir más allá de uno mismo y encontrar sentido en la asociación, es necesario tener una red de conexiones interpretativas con otros, en cuyos términos las acciones y juicios puedan cuestionarse y construirse» (ibíd.). Pero esta interacción, para Royce, debe tener una forma concreta: a menudo, necesita un intercesor, precisamente porque, sin él, las lógicas de fidelidad llevan la alteridad a un puro sí (en la fusión amorosa, por ejemplo) o a un puro otro (el enemigo absoluto). Las relaciones duales son «inestables y están sujetas al conflicto». Esta dualidad sin afuera es lo que Royce denomina *an essentially dangerous community*. La relación debe estar mediada, pues, por un proceso de interpretación, defendido por un intercesor.

que estoy intentando conceptualizar aquí¹¹⁹. La existencia misma del intercesor implica un estatus lógico particular: una lógica del «entre». Entre las comunidades constituidas. «El agente, sin embargo, no puede ser simplemente el portavoz de un bando o del otro. Más bien, debe distanciarse de ambos bandos, incluso aunque comparta el idioma o un conjunto de intereses con cada uno de ellos»¹²⁰.

A veces, el intercesor, llamado B, altera ligeramente su traducción del mensaje de A a C, para que no se desencadene un conflicto o para orientar la interacción. Traiciona ligeramente la traducción. ¿Por qué? Porque cree que el beneficio de la relación entre A y C es más importante para A que aquello que A cree que es primordial para él; a saber, sus intereses de bando. Como el intercesor no tiene poder de decisión, no hay peligro de que lo controle todo desde el punto de vista de la relación, sino que, por el contrario, permite *recordar* el punto de vista de la relación, entre dos bandos que en cualquier momento pueden encerrarse en sí mismos para dejar de ver nada que no sean sus intereses, excluyentes y de cortas miras.

Este intercesor denominado B, escribe Royce, «desea, como cualquier agente puede desear, no cumplir solo la voluntad del bando de A ni la del bando de C, sino, *con un solo movimiento, crear y volver consciente, y cargarse a la espalda* la voluntad unificada de los dos bandos, de modo que éstos se vuelvan y sigan siendo miembros de una

¹¹⁹ Josiah Royce, *War and Insurance. An Address*, Nueva York, Macmillan Press, 1914. Apréciese los efectos de sentido derivados de la fecha de publicación.

¹²⁰ Scott Pratt, op. cit., p. 606.

comunidad en la que desempeña su labor de intérprete»¹²¹. Prefiero no asumir aquí la idea de Royce, demasiado ecuménica, de «voluntad unificada», en aras de otra expresión que retomaré más adelante (la de «comunidad de importancia»), pero lo esencial de esta cita está en otra parte. Lo fundamental consiste en la dimensión creadora del intercesor. Este debe mantenerse apartado de los bandos, incluso aunque provenga de uno de ellos. Esta situación lo coloca, estructuralmente, en una posición contradictoria: la contradicción es la marca de fábrica de su arte, cuando se practica bien¹²². Pero esta contradicción tiene una fecundidad: «Para servir de mediador, está obligado a ir *más allá* de lo que se da en la situación de interacción, para *crear opciones nuevas* y tomar decisiones que no vayan guiadas solo por los principios de cada bando»¹²³. En esta medida, estos intercesores se convierten en agentes reales, dedicados a hacer *surgir de nuevo* (precisamente, en la lectura que hago yo, porque poseen un punto de vista original acerca de la situación colectiva) el contexto de las interdependencias. Con un solo movimiento, crear y cargarse a la espalda la comunidad de importancia que se dibuja cuando se nos lleva a sentir desde el punto de vista de las interdependencias.

¹²¹ Josiah Royce, op. cit., p. 52 (la cursiva es mía).

¹²² Pratt añade con acierto que, *desde el punto de vista de cada uno de los bandos*, el intercesor parece vivir en la contradicción, sus juicios parecen erráticos y sus objetivos, confusos: pero eso es, precisamente, porque estos últimos se juzgan según la comunidad de interpretación de un solo bando.

¹²³ Scott Pratt, op. cit., p. 606 (la cursiva es mía).

Hundir la lógica de Royce en un doble contexto (el de las interdependencias ecológicas como condición y el de la relación interespecies como marco, que exige sus formas de traducción propias) permite ver cómo surge el personaje conceptual del diplomático interespecies de las interdependencias.

Pensar en el diplomático como punto de vista activo de las interdependencias supone, no obstante, una diferencia con el «portavoz» que representa, como si fuera un cargo electo, a un océano o la selva amazónica¹²⁴. En realidad, puede que un personaje así sea problemático. Y es que representar a todos los seres no humanos en el modelo del actor independiente, con un interés predefinido que defender, produce este efecto clarísimo en la práctica: añade desacuerdo, reproduce y perenniza el carácter exclusivo y contradictorio de los intereses (los suyos contra los nuestros)¹²⁵. De esta manera, los no humanos acaban perdiendo siempre, porque el antropocentrismo crece con la

¹²⁴ No se trata en sentido propio del personaje portavoz defendido por Bruno Latour. Este personaje exige, para su instauración, una red de instituciones original, descrita en *Políticas de la naturaleza*. Lo cierto es que los portavoces de los lobos o de las ovejas no tienen mucho que ver con el personaje conceptual de Latour, porque se insertan en las instituciones de representación tradicionales preexistentes.

¹²⁵ Por ejemplo, en el Groupe National Loup, financiado por el Estado francés, las asociaciones de protección de la naturaleza (APN) se presentan, en mi opinión de forma legítima, como portavoces del lobo; los representantes del sindicalismo ovino, como portavoces de los ganaderos, pero también de las ovejas. Ahora bien, lo desconcertante de esta forma institucional es que perenniza los desacuerdos y los radicaliza; así, cuando los representantes del lobo proponen una medida razonable en beneficio de la relación, es rechazada por principio y pase lo que pase por los representantes del pastoreo, debido a que los pro-lobo la defienden y a que ellos defienden necesariamente los intereses de un bando en detrimento del otro. Es algo que ocurre también en sentido inverso, aunque con menos frecuencia.

intensidad de la crisis¹²⁶. El diplomático aquí retratado no representa a los lobos, los océanos o la energía nuclear, sino que activa el punto de vista de las interdependencias. Porque a lo que se le da aquí un empujón es al campo de fuerza de los intereses: del *topos* liberal de los individuos separados en lucha por unos intereses exclusivos y rígidos, pasamos a otras distribuciones de la identidad y del deseo, que forman comunidades de importancia cambiantes que entraman a varias especies en un lugar, un momento, una lucha. Y ese diplomático es, en realidad, un Jano bifronte. Uno de sus dos rostros está vuelto hacia los otros seres vivos para considerar una diplomacia con ellos (practica su diplomacia *directamente* con los seres vivos, no entre nosotros en referencia a ellos). Su segundo rostro está vuelto hacia las redes de instituciones, hacia los humanos, para hacer de portavoz no de los lobos, ni de las ovejas, sino de las interdependencias.

¹²⁶ Hoy en día asistimos a este fenómeno. Cuanto más amenazados están los intereses de los humanos por el cambio climático, más cierra filas la moral espontánea en torno a su defensa: se barren los avances en ética medioambiental (biocentrismo y ecocentrismo) de estos últimos cincuenta años y la «ecología política» se convierte en un discurso de gestión sostenible de los entornos, destinado, sobre todo, a la sola protección de los humanos frente a una «naturaleza inestable». Si bien los defensores de los seres vivos se identifican como representantes de los no humanos en una lógica dualista de los intereses contradictorios, estos no humanos no tienen ninguna oportunidad de que se los tenga en cuenta ante los intereses que se presenten como los de los humanos en situación de crisis, riesgo o peligro. De ahí que el cambio climático apele a más representantes de las interdependencias que a representantes de los intereses de los no humanos señalados como contradictorios con los de los humanos. Desde un punto de vista estratégico, pero también filosófico, poner en escena a representantes de las abejas o de los lobos contrapuestos a los representantes de los ganaderos o los agricultores es poner en escena, por desplazamiento metonímico, la oposición dualista Humanos/Naturaleza, cuando ese es precisamente el laberinto del que intentamos salir.

Habla, pues, en nombre de estas interdependencias: es su punto de vista activo. «Interdependencias», en efecto, como «relación», es un concepto sin manos. En la nebulosa ecologista, todo el mundo habla de ellas, pero ¿quién las defiende? Es difícil, como ya hemos visto, porque es una relación, y nuestra tradición política y metafísica se centra en los bandos; es decir, en los términos. El reto estriba en *armar* el punto de vista de las interdependencias: darle unas manos que pueda meter en harina, una voz para que no se calle y una pugnacidad política.

Las comunidades de importancia

Este agente diplomático, pues, recuerda, en la medida de lo posible, el punto de vista de la relación. Al hacerlo, no defiende *compromisos* entre voluntades que permanecen intactas, sino que activa la creación de una nueva distribución del deseo que desplaza las líneas originales. Es lo que yo llamo, provisionalmente, una «comunidad de importancia», para escapar del léxico liberal, que nos persigue, de los «intereses» (dados de antemano y ligados a un individuo con límites fijos, separado, susceptible luego de firmar un contrato, para maximizarlos).

Lejos de esta idea de intereses que *definen* a individuos, la comunidad de importancia se refiere a la frágil conexión entre colectivos interdependientes de seres vivos humanos y no humanos, que tienen en común que la habitabilidad del entorno de vida que comparten les *importa*.

Incluso aunque no lo digan, los suelos vivos, los lobos, las ovejas, las praderas, los pastores mudos tienen en común que eso les importa. Hemos comentado antes una comunidad de importancia de este tipo, con el ejemplo de un pastoreo capaz de verse más poblado de lo que creía, de prestar atención, al mismo tiempo, a la pradera, los cordeiros, el oficio de pastor y los cohabitantes salvajes.

El paso de los intereses exclusivos a la comunidad de importancia implica una transformación creativa de la identidad de los humanos presentes. Como ocurre con el ganadero cuyas ovejas sufrieron muchas veces el ataque de los lobos y que estuvo entre sus primeros detractores, pero que hoy defiende el punto de vista de las interdependencias y revela cómo ha cambiado su identidad en el encuentro con el lobo: «Algo muy curioso es que este lobo, que es un auténtico quebradero de cabeza, es quien reactiva tu relación sensible con tu entorno. Es increíble. [...] Esto es lo que hace que estés con tus ovejas, que seas las ovejas, que estés en un modo de atención y en el reconocimiento de la inteligencia de otros seres que pueblan el mismo espacio que tú. Por lo tanto, en algún lugar, generas una forma de respeto hacia esa inteligencia, diciendo: podemos ponernos nerviosos, podemos molestarnos, es un quebradero de cabeza, pero eso no impide que repueble, que recolonice, que defienda un poco sus derechos, a pesar de todos los medios que tenemos para eliminarlo. Y eso es una auténtica iniciación a la naturaleza y al entorno»¹²⁷.

¹²⁷ Baptiste Morizot, *Les Diplomates...*, op. cit., p. 289.

Verse atrapado por el punto de vista de las interdependencias, se venga de donde se venga, permite desplazar la identidad con respecto a lo que creíamos ser, para impulsar a los colectivos a un entramado en el que se vuelven otros: en el que, de manera indirecta, se inventa un querer que no estaba allí antes, con otro entramado del yo. Y es que siempre se trata, en definitiva, de inventar mecanismos de *modus vivendi*, que implican una teoría diplomática y que permiten a las comunidades de importancia tomar cuerpo, que las inventan al desplazar las líneas. Y esas comunidades de importancia, de hecho, siempre están ahí, no hace falta inventarlas *ex nihilo*, sino, más bien, revitalizarlas, reforzarlas, perfilarlas. En efecto, cualquiera que trabaje en la tierra, en el bosque, siempre que sea sensible al modo de existencia del mundo de seres vivos que lo incluye (compuesto por entero de interdependencias), ya ha difractado su identidad en el entorno que le da la vida, y lo siente como comunidad de importancia. Suelen ser fuerzas externas, económicas (primacía del rendimiento), políticas (regulaciones exógenas) e ideológicas (culto a la autoextracción con respecto a una naturaleza inferiorizada), las que obligan a quienes trabajan con los seres vivos a olvidar, a veces, aquello que tan bien conocen.

Dentro del punto de vista de las interdependencias, pues, lo importante es la creatividad, la posibilidad de hacer que surjan nuevas distribuciones, nuevos mediadores,

alianzas invisibles, comunidades de importancia¹²⁸. Por lo tanto, el diplomático de la relación se convierte en otra cosa: la voz creativa de las interdependencias. Sin esta creatividad, no hay más que un compromiso básico y agotado entre bandos, no se inventa la relación adecuada, justa, pertinente, siempre renegociada: las consideraciones ajustadas.

¹²⁸ El proyecto CanOvis visibiliza muy bien este tipo de creatividad: por su posición original, para empezar, en contacto con ganaderos y lobos, al servicio de los dos. De ahí emergen nuevas iniciativas. Una de las más prometedoras, a mi juicio, es la creación de una herramienta de ayuda a la toma de decisiones, en fase de experimentación, llamada «Vigi-prédation». Uno de los impulsores del proyecto, Jean-Luc Borelli, que compatibiliza la observación de los lobos en CanOvis con la gestión del riesgo de aludes en su actividad invernal de rastreador-socorrista, tuvo la idea de combinar estos dos planteamientos. La intuición innovadora consiste aquí en no concebir el riesgo de ataque de los lobos a los rebaños ni como una variable técnica inaceptable que es posible controlar plenamente ni como una fatalidad ante la que no puede hacerse nada, sino como una vicisitud natural: con la mezcla de aceptación de lo imprevisible y de margen de maniobra activa que implica este tipo de riesgo concreto. Guiado por la profunda similitud que constató entre esos dos tipos de vicisitudes naturales que son los aludes y el acto de depredación, Jean-Luc Borelli imaginó la forma de trasladar al problema del lobo las iniciativas más innovadoras de los expertos estadounidenses y franceses para la gestión del riesgo de aludes. Lo que entendieron bien los expertos es que los mejores mecanismos para limitar los accidentes son herramientas sencillas y pragmáticas de ayuda a la toma de decisiones, que permiten a los actores elaborar, en tiempo real, la vigilancia más ajustada al contexto, desconfiando de las «trampas del inconsciente». La herramienta de ayuda a la toma de decisiones permite objetivar los parámetros de la situación para tener una mejor percepción del peligro y reaccionar de manera ajustada. Se trata de adaptar el modo de vigilancia ante una situación evolutiva, tanto para elevar el grado de protección ante una situación que se vuelve crítica como para saber cuándo bajarlo y volver a la normalidad, a fin de no agotarse por una atención constante y desproporcionada. La idea es, pues, proponer a los actores del pastoreo una herramienta de ayuda a la toma de decisiones frente al «riesgo de lobos» similar a las que se proponen a los montañistas para gestionar el riesgo de aludes. La originalidad de este planteamiento consiste en que se cruzan los conocimientos inéditos sobre el lobo en contacto con los rebaños y una gestión del riesgo que pone en el centro de la reflexión el factor humano y los modos de vigilancia que adoptar, para mejorar en tiempo real la respuesta a una situación evolutiva; es decir, para aportar «la protección adecuada en el momento adecuado». Esta herramienta está actualmente en fase de experimentación sobre el terreno, a través del diálogo y la construcción conjunta con ganaderos y pastores.

Sin embargo, no hay que entender «interdependencias» en el sentido estricto de la ecología funcional, como aquello que una especie necesita desde el punto de vista biológico para sobrevivir materialmente. Aquí, las interdependencias han de entenderse como los entramados que posibilitan unas formas de vida más prósperas, más amplias, mejor vinculadas, más plurales, más ricas en consideraciones hacia el mundo vivo. El lobo no es interdependiente de nosotros en el sentido de que su desaparición nos aboque a la muerte, sino en el sentido de que su presencia nos involucra en unas transformaciones de uso de los territorios que sean más sostenibles, más revitalizadoras para los entornos y para las propias actividades humanas. Y es que podemos defender que resulta más emancipadora y abundante de sentidos, para quien la practica, una actividad que enriquece el entorno que la hace posible más de lo que lo empobrece, que se entrama con los demás habitantes de su entorno donante en lugar de erradicarlos¹²⁹.

¹²⁹ Podría objetarse que este planteamiento no permite proteger a los seres vivos que no constituyen, en sentido estricto, interdependencias; por ejemplo, las especies redundantes en los ecosistemas, las que no «sirven de nada», en nuestros usos o en el funcionamiento sano y autónomo de los ecosistemas, mientras que las éticas medioambientales biocéntricas defienden, justamente, la necesidad intrínseca de defender *toda* forma de vida en sí. Mi respuesta es que este planteamiento no tiene una intención monopolística, sino que viene a sumarse a otros discursos, y, sobre todo, que es una respuesta a una coyuntura concreta. En efecto, las nuevas circunstancias climáticas, que vuelven más frágiles nuestras condiciones de vida, van a poner a los humanos en situaciones de vulnerabilidad y riesgo, de forma que los intereses de los otros seres vivos no tendrán mucho peso en el orden de nuestras decisiones y prioridades. Fue un lujo de los Treinta Gloriosos el proteger a los otros seres vivos en nombre de un derecho universal a la vida, basado en esa ampliación de la ética propuesta por los filósofos de los países ricos y desarrollados. En efecto, existe una infraestructura de la economía política inconsciente en el fondo de

En consecuencia, es muy importante entender que las interdependencias no son circunstancias de hecho, «naturales», formuladas por expertos ecólogos y que permitirían imponer a los colectivos democráticos la dirección adecuada en el uso de la tierra. Las interdependencias revelan, claro está, unas *exigencias* multiespecie del entorno

la ética medioambiental biocéntrica del deber hacia toda forma de vida, y cabe en una frase: una vez garantizadas la abundancia y la seguridad para los seres humanos, disponemos ya de tiempo libre, energía sobrante y dinero para proteger a las demás especies, a todas, de la más discreta a la más inútil, en apariencia, para nosotros o los ecosistemas. Pero ese lujo ya ha terminado. La nueva coyuntura nos obliga a pensar de otro modo si queremos dejarles sitio a los demás seres vivos y no correr el riesgo, en un contexto de crisis sistémica de las sociedades humanas (climática, migratoria, sanitaria, alimentaria...), de que desaparezcan por completo de la agenda de las prioridades. En los países desarrollados, todos vamos a entrar en una «ecología de subsistencia» que va a devolver al pasillo de los coches de lujo, los aviones privados y las vacaciones en la otra punta del mundo la ecología moral y «desinteresada» de la protección de la naturaleza, que dependía de las calorías que les sobraban a los países ricos y funcionaba a golpe de grandes refuerzos de dólares y ong. Esta ecología de subsistencia que nos espera es, ni más ni menos, la de todos los pueblos que tienen conciencia de sus relaciones constitutivas con sus entornos donantes: lo que el economista Joan Martínez Alier llama el «ecologismo de los pobres». Por decirlo de manera más severa: los países más ricos asistirán en el siglo xxi a una migración climática hacia el ecologismo de los pobres. Hacia una ecología del cuidado de los entornos donantes, que deje de escindir los entornos destinados a la producción (sacrificados al mercado) y los entornos microscópicos santificados de toda actividad humana concebida como una «agresión» (los parques naturales, en el sentido tradicional del término). Para no perder de vista a los seres vivos en esta coyuntura en la que el orden de las prioridades devolverá necesariamente a la cúspide las necesidades de seguridad humanas, la solución que propongo aquí consiste en dejar entrar cuantas formas de vida sea posible en el arco de las interdependencias, que nos presenta entramados con ellas, que transfigura nuestros intereses humanos, supuestamente separados, en comunidades de importancia multiespecie. Es una manera de ajustar, desde ya, el pensamiento ecológico a la coyuntura que va a azotar al siglo xxi, en la que no tendremos el lujo de destinar energías y fondos a la protección del sisón común, por ejemplo, solo porque son unas aves magníficas y porque una ética medioambiental estipula que toda especie tiene un derecho sagrado a la existencia. Esta solución va más lejos: en realidad, nunca sabemos de verdad quién desempeña qué papel en las interdependencias, y en ese sentido es en el que hay que hacerle sitio al mayor número imaginable de actores vivos de los ecosistemas, en el respeto a su historia evolutiva, ecológica y humana.

vivo que alberga al colectivo humano, pero también son, en parte, constructos, implican decisiones. Lo que ha cambiado es el *rumbo* de estas decisiones democráticas: ya no se dirige a extraernos y volvernos autónomos de la «naturaleza» entendida como imposición a la soberanía del colectivo que se otorga a sí mismo sus leyes. Se dirige a entramarnos mejor en nuestros entornos donantes: en esas interdependencias que hacen que la vida individual, colectiva y distinta de la humana sea más fácil de vivir.

El diplomático no nace, se le empuja a serlo

La lógica de los «puntos de vista» que analizo aquí permite, de este modo, comprender la dimensión del diplomático en cuanto a su posición y relaciones: no es un oficial, sino una posición en el terreno, un momento de individuación, un lugar en el que nos reencontramos después de que nos hayan empujado a él. Esta imagen permite resistir ante la idea de profesionalizar la diplomacia de las interdependencias, de institucionalizarla de manera demasiado rígida, en un Ministerio de Asuntos Ecológicos, de personalizarla en un individuo o un experto¹³⁰. Ello daría lugar a unas confiscaciones problemáticas, porque esta diplomacia no es un oficio, una misión contractual (además, no tiene un mandante oficial), sino una posición móvil,

¹³⁰ Doy las gracias a Charles Stépanoff por sus críticas sobre este punto. Esta reflexión viene inspirada, de manera diagonal, por su distinción entre chamanismo jerárquico y heterárquico. Véase *Voyager dans l'invisible*, París, La Découverte, 2019.

fluida, en un campo de fuerzas multiespecie que es dinámico. Es una posición que nos cae encima, o que nos corresponde, ya seamos un grupo, un individuo, un oficio o una corporación. Puede ocurrirle a cualquiera. El único indicador fiable es la brújula interior (el balbuceo moral que nos hace sentirnos un poco traidores a todos, porque se está al servicio de la relación). Por supuesto, solo estamos traicionando a quienes son incapaces de ver sus interdependencias.

Es una posición relacional: nos encontramos en ella, dentro de ese entramado multiespecie, desde el instante en el que nos tomamos los intereses de las interdependencias *más a pecho* que el interés de los bandos que creen en su independencia. No es, pues, una misión que le encomiende a alguien una instancia cualquiera, sino una posición libre en un campo de relaciones: nos vemos *empujados* a una posición diplomática cuando ya no podemos seguir haciendo caso omiso del punto de vista de las interdependencias, cuando nos vemos *envueltos* en el punto de vista de las interdependencias. Somos agentes diplomáticos casi a nuestro pesar.

A este respecto, el equipo de CanOvis es un ejemplo elocuente: su mandato original no es evidente, sus miembros acuden, en principio, para generar conocimientos sobre las interacciones entre los lobos y el sistema de pastoreo, con el fin último de mejorar la protección de los rebaños. A mi juicio, al dejarse afectar por el terreno es como pueden convertirse en otra cosa, porque se ven envueltos en el punto de vista de las interdependencias, por la existencia del entramado de empatías contradictorias.

Este diplomático de las interdependencias difiere abismalmente, pues, del personaje clásico del diplomático entre naciones, porque no tiene mandante oficial¹³¹. En el fondo, el diplomático de las interdependencias no está sujeto por una instancia exterior, sino por sí mismo, pero, en la medida en la que se ve *sujeto por* el punto de vista de las interdependencias, su mandante es el propio balbuceo moral. Ahí estriban su fragilidad (su poder no tiene garantías institucionales) y su fuerza (cualquiera, hasta el más obtuso, puede verse envuelto en este papel, desde el instante en que nos vemos empujados a sentir desde el punto de vista de las interdependencias). Esto hace de él un personaje de diplomático muy original, casi irreconocible. Si esta subversión del personaje original choca demasiado, puede dársele otro nombre, eso no es lo más importante: es la voz y la mano de las interdependencias, su agente, su agregado.

El concepto de diplomático de las interdependencias da así un nombre a quien se ve luchando en favor de las interdependencias (y qué más da de dónde venga). Es un «agregado» diplomático, ligado a su labor, pero literalmente; está ligado a la relación, igual que se dice del

¹³¹ Para algunos, esto puede volver obsoleta la decisión de llamarlo «diplomático», puesto que la presencia de un mandante y de un formato institucional estricto que le confiera sus prerrogativas y obligaciones es lo que corresponde a la esencia del personaje del diplomático. No creo que esa objeción sea decisiva (ni que las palabras tengan una esencia): la creación conceptual que se basa en una analogía implica siempre acentuar y omitir. Acentuar ciertos rasgos del personaje original y omitir otros para crear algo nuevo a partir de lo antiguo. Aquí, acentúo del diplomático original ciertas propiedades evidentes, pero omito la existencia de un mandante formal institucionalizado (el mandante puede existir de manera más informal; sencillamente, no es una condición necesaria).

lugar en el que se vive: «Estoy muy ligado a él». Igual que nos ligamos voluntariamente, nos atamos, con cadenas de metal, a una secuoya de Oregón. Pero él no se ata a un árbol: es un *agregado a las interdependencias*. No trabaja en favor de la naturaleza, en favor solo de los lobos, en favor solo de las abejas (sin embargo, lo hace, y las asociaciones de protección de la naturaleza cumplen a menudo esta tarea de manera admirable). Como tampoco trabaja solo en favor de los humanos, los pastores, los agricultores (de esos siempre habrá suficientes). Tampoco está en contra de ellos. Estos dos bandos son demasiado monolíticos, existen menos que las propias relaciones. Su monopolio en la formulación de los problemas debilita los entramados reales, que son siempre interdependencias localizadas de seres vivos humanos y no humanos. Está a favor de los entramados vivos y en contra de todo aquello que los desvitaliza.

Aquí el diplomático es un radical *en favor de la relación*, el guardián del punto de vista de la relación¹³². Los intereses de la interdependencia pasarán *por delante de todo*, a riesgo de labrarse enemigos entre los miembros de los dos bandos que solo piensen en términos de intereses propios. Este diplomático debe servir para lograr que las

¹³² Es importante aclarar, finalmente, que esta concepción de la diplomacia no implica compromisos (esa es la interpretación clásica que los «radicales» hacen de cualquier diplomacia). Esta connotación se corresponde con esa cosmología anticuada en la que los términos separados son primordiales y fijos: solo hay compromiso entre los intereses puros y de cada una de las partes tomadas por separado. En cuanto surge el punto de vista de las interdependencias, cambia toda la cartografía política y moral de los intereses. La diplomacia en cuestión no hace concesiones: no aceptará más compromisos que los relativos a los intereses de la relación.

interdependencias se introduzcan en nuestras luchas en favor del entramado del mundo vivo. Lo que se defiende es un avatar de las mil metamorfosis del mundo vivo.

Verse sujetos juntos por el punto de vista de las interdependencias

Esto permite imaginar unas formas diplomáticas en las que quienes desempeñan la labor diplomática son comunidades multiespecie.

Se trata de un fenómeno tan intrigante como interesante: la posibilidad de que ese punto de vista activo de las interdependencias no sea ocupado *solo* por seres humanos. A este respecto, se encuentran en esta posición de alterdiplomacia unos colectivos muy extraños, que alían a seres vivos humanos y no humanos. Por ejemplo, podemos entender como actores de este tipo a las agrupaciones de apicultores *aliados* con las abejas, que reclaman una reducción drástica de los insumos químicos en la agroindustria (productos fitosanitarios que contribuyen significativamente al «síndrome de la colmena vacía» y al debilitamiento de los polinizadores domésticos y salvajes)¹³³. Se puede defender que el colectivo híbrido «apicultores-abejas» constituye, de hecho, una alianza diplomática,

¹³³ A algunas de estas luchas se les da una notable difusión desde las interprofesionales apícolas (Interapi) o las federaciones (la Federación francesa de apicultores profesionales, FFAP). Pero estos casos extremos no deben ocultar formas de movilización menos visibles, más *grass roots*, que han tenido lugar casi en todas partes.

entre las prácticas agrícolas, por un lado, y la microfauna de los suelos ligada a la biodiversidad salvaje de las zonas rurales, por otro. Porque la agricultura a base de insumos no solo debilita a las abejas, sino también los suelos, los entornos y la propia durabilidad de la agricultura. La alianza se ve defendiendo la transformación de los usos del territorio hacia unas prácticas más sostenibles para las propias interdependencias. Pone de manifiesto que lo que sale debilitado no es solo la apicultura o la horticultura: lo que sufre por culpa de los insumos es la interdependencia entre polinizadores y entornos. Que, aunque los insumos químicos parezcan beneficiosos para un bando (la agroindustria), *en realidad* no lo son, porque, en última instancia, destruyen a los polinizadores que permiten el regreso, cada primavera, de todas las frutas y verduras de flor, fecundadas en sus nupcias cruzadas con los insectos y los pájaros. Esta alianza diplomática no reclama, sin embargo, que se detengan todas las explotaciones de los ecosistemas en beneficio exclusivo de los polinizadores; no reclama tampoco el fin de los insumos por la mera salvación de la producción industrial *duradera* de los alimentos (planteamiento antropocéntrico).

Podría pensarse, por un instante, que estos apicultores solo persiguen su propio interés: quieren abejas para vender su miel y poco importan la agricultura y los entornos, pero eso sería entender mal la geopolítica vital que nos engloba a todos en la época que se avecina. Es, más bien, que la agresión a sus intereses (la crisis de las abejas) ha desplazado subrepticamente a los apicultores a esta extraña

posición relacional, en la que han podido ver su paisaje alimentario con los ojos de la interdependencia misma, entre polinizadores, horticultura y agricultura. Ver los bucles de reacción y entramado, que implican que las mejores consideraciones para cada bando son, en realidad, las consideraciones que van en favor de la relación. Y ello a riesgo de emprender una crítica a gran escala de uno de los bandos y una lucha para transformarlo (a saber, las prácticas agrícolas, a las que se exige que pasen de la agroindustria intensiva y de monocultivo a unas formas de agroecología de las interdependencias).

La posición diplomática, pues, no tiene nada de pura: no es un momento de superación del ego en el que, al carecer ya de interés propio, la persona se convierte en un sabio que puede tomarse en serio los intereses de una relación abstracta y hacer de intercesor entre los egoístas. En absoluto: lo que nos hace migrar a un *middle ground* diplomático multiespecie no es la desaparición de los intereses propios, sino la saturación de los intereses, su reticulación y su entramado, los-míos-los-suyos-los-vuestros, en una madeja tan sutil que es imposible ver las cosas como no sea a través de los ojos del propio entramado.

Las abejas son aquí quienes dan la voz de alarma: su *sensibilidad única* ante las dosis de insumos del entorno les permite, como centinelas, hacer visibles los ataques invisibles contra la trama de *todo el conjunto* de los seres vivos. Se convierten en deícticos políticos en el sentido que le da al término el filósofo Carl Schmitt: señalan con el dedo (la antena), en silencio, a los enemigos y *también* a los amigos

de un uso sostenible de la trama de los seres vivos. Son aliados políticos para quienes quieren cambiar las prácticas, en el sentido de que su interés (sus exigencias vitales), cruzado con el de otros, tiene un gran peso en el balance de los acuerdos y las relaciones de fuerza (los apicultores que lucharan *solo* por sus ingresos, es decir, sin asociarse a la suerte de las abejas, ¿tendrían el mismo impacto político?).

La alianza entre abejas y apicultores en lucha constituye un polo diplomático casi a su pesar, más allá de la mera salud de las primeras: no es solo que los apicultores luchen contra los insumos químicos para salvar a las abejas, es que la alianza entre abejas y apicultores constituye una diplomacia entre, por un lado, la agroindustria y sus «exigencias» de rendimiento y, por otro, la biodiversidad salvaje del entorno (microfauna de los suelos y polinizadores en general), víctima del extractivismo.

Toda la comunidad biótica de esos entornos se beneficia, pues, de la capacidad de esta alianza para adoptar el punto de vista de las interdependencias entre la agricultura y la vida del suelo¹³⁴.

La posibilidad de alianzas diplomáticas en las que participan las abejas, o los colémbolos de suelo, que parecen

¹³⁴ Esa misma lucha es la que llevan a cabo los defensores de una agroecología sostenible, que también son diplomáticos con respecto a la vida de los suelos, cuando se obsesionan con la perspectiva de esta como nodo de la interdependencia. A este respecto, cabe citar la labor incansable como voces de alarma, a través del conocimiento microbiológico del terreno, del matrimonio Bourguignon, grandes diplomáticos con la vida de los suelos. Véase Claude y Lydia Bourguignon, *Le Sol, la terre et les champs. Pour retrouver une agriculture saine*, París, Sang de la Terre, 2015.

poco aptos *a priori* para la negociación diplomática, deja patente, no obstante, que la posibilidad de dialogar de manera explícita con estas formas de vida solo es requisito previo para un determinado grado de diplomacia: en el primer grado está la existencia de interdependencias y la posibilidad de adoptar entre varios su punto de vista, de trabajar en favor de la relación. No hay necesidad de facultades cognitivas «superiores» en los otros seres vivos para comenzar la tarea diplomática, aunque a veces faciliten el intercambio. En el segundo nivel es donde las aptitudes de traducción pueden permitir comunicarse con las otras formas de vida, para modular comportamientos colectivos en el sentido diplomático (es lo que hace ya el apicultor cuando dibuja pictogramas coloreados en las colmenas para indicarle a cada abeja dónde está su hogar).

En definitiva, no es necesario que los actores humanos y no humanos tengan la *intención* de aliarse para que exista una alianza (ese es ya el sentido del concepto descriptivo de «alianza objetiva»). Bastan tres condiciones para que un campo de fuerzas plural manifieste algo cercano a la cristalización de una alianza interespecies: basta con que se entrame un frente común *entre* dos o más agentes implicados en una comunidad de importancia, que ese frente actúe *por* una transformación del uso de los territorios que le importan y que, al hacerlo, luche *contra* otros usos. Poco importan las intenciones mentales, los pactos firmados, las negociaciones verbales: tres preposiciones crean una alianza, basta con que haya un *por*, un *entre* y un *contra*.

Componer y luchar

El balbuceo moral de las empatías contradictorias es una tonalidad afectiva y ética muy distinta de la del activismo; podría dar la impresión de que son opuestas. ¿Cómo concebir su articulación?

Mi planteamiento es situacional: las dos son necesarias en función del contexto, todos pasamos espontáneamente de una a la otra cuando nos empuja a ello la naturaleza de la situación, cuando tenemos que hacerle justicia.

Intento aquí distinguir dos momentos de la diplomacia, a menudo presentes en la misma coyuntura: la diplomacia de lucha mediante alianzas entre especies; la diplomacia de composición, que se basa en la creatividad del punto de vista de las interdependencias. En los dos casos, se trata de armar el punto de vista de las interdependencias, solo que, en el primer caso, la lucha política contra un adversario de las interdependencias es un reto dominante y, en el segundo, es secundario.

Frente a una dominación indebida o una injusticia, el conflicto es necesario, creador: la relación de fuerza es la única actitud aceptable y, en esos casos, los diplomáticos tienen una función precisa, se encargan de formar las alianzas que han de montarse *contra* los enemigos de las interdependencias constitutivas (así, por ejemplo, la lucha contra los pesticidas mencionada más arriba).

En esos casos que llaman al activismo, omnipresentes hoy en día, los diplomáticos interespecies trabajan para que surjan las alianzas inesperadas *entre* los seres vivos y ciertos usos humanos de la tierra, *contra* otros usos¹³⁵. Contra los usos extractivistas, casi siempre, y todos los que debilitan la conservación de los tejidos, todos los que participan en el proceso de «baratización» del tejido del mundo de los seres vivos¹³⁶; es decir, el proceso que lo vuelve «barato», de valor débil, en todos los sentidos del término: que al mismo tiempo lo devalúa ontológicamente, lo despolitiza y lo convierte en materia prima para el productivismo. Pero a esa trama de los seres vivos sería un error denominarla, de manera inocente, «Naturaleza», como se hace en la actualidad, a la que hay que proteger,

¹³⁵ Esboqué unos conceptos para reflexionar sobre este tipo de alianzas agonísticas, alianzas de combate, en «Nouvelles alliances avec la terre», op. cit. Antoine Chopot y Lena Balud retomaron este concepto de alianza en su expresión «alianzas salvajes» y lo envolvieron en otro contexto teórico, cercano a Marx y Rancière. Su obra tiene el importante mérito de activar con más claridad la traducción de este concepto hacia las luchas de la izquierda radical, mediante el uso de un léxico conceptual que proviene de ahí. Tiene, no obstante, la fragilidad de hablar en ocasiones de alianzas con los seres vivos en términos metafóricos, un riesgo que el concepto de «alianza interespecífica» o entre especies trata, precisamente, de anular, para no caer en la invocación poético-activista de alianzas solo verbales, en las que los seres vivos no humanos serían de nuevo instrumentalizados e invisibilizados para causas políticas interhumanas. En su descargo hay que decir que resulta difícilísimo esquivar todas las metáforas en esta empresa conceptual que trato de analizar, y que resemantiza la idea de alianza para calificar frentes comunes con entidades que, sin embargo, no firman contratos y no hablan. Cualquier imprecisión ecológica y etológica suena aquí, a nuestros oídos modernos, como una metáfora, porque es una vía teórica prohibida y ridiculizada por la modernidad antropocéntrica, que solo puede entenderla como si fueran fábulas de Esopo. Véase Lena Balad y Antoine Chopot, «Nous ne sommes pas seuls. Les alliances sylvestres et la division politique», texto extraído de una intervención en la granja de Lachaud en agosto de 2017, disponible en línea: ladivisionpolitique.toile-libre.org/nous-ne-sommes-pas-seuls-rencontres-greffer-de-louvert/.

¹³⁶ Véase, a este respecto, Raj Patel y Jason W. Moore, *A History of the World in Seven Cheap Things*, Londres, Verso, 2018.

amar o explotar (y no es que haya que prescindir del término; es, más bien, que hacen falta mil palabras reflexivas, para liberar, inventar, desviar). Porque, como dicen Patel y Moore, «la Naturaleza no es un objeto, sino una manera de organizar (y de “baratizar” la vida)»¹³⁷. En esas condiciones, es ambiguo afirmar que «somos la *naturaleza* que se defiende». Somos el mundo de los seres vivos que se defiende, contra, entre otras cosas, su conversión en «Naturaleza».

Y, por supuesto, no es una alianza con *todos* los seres vivos contra *todos* los humanos, demonizados de manera misántropa: *determinados* colectivos humanos, en nombre de las interdependencias, se alían a determinados seres vivos, y ello en contra de otras alianzas, que a veces también son entre humanos y seres vivos (por ejemplo, el vínculo entre la empresa Bayer-Monsanto y su soja transgénica Bt constituye asimismo una alianza multiespecie, entre humanos y no humanos). ¿Cómo saber por dónde trazar las líneas entre aliados y enemigos? Mediante la inteligencia colectiva, mediante el análisis concreto de las situaciones concretas. Y es que toda relación no es una interdependencia: esta última, para empezar, siempre ha tenido su sitio en algún lugar. Parte de un entorno, de una comunidad biótica, con su historia. La relación entre Monsanto y su soja transgénica no es una interdependencia, primero porque se da fuera del suelo, y luego porque esa relación debilita el entramado de los seres vivos allí donde se

¹³⁷ *Ibid.*, p. 59.

impone. Una interdependencia entre usos humanos y vivos de un territorio implica siempre (es condición necesaria) que se habite en el entorno que se explota. Solo ahí es donde los intereses de la explotación pueden cambiar por completo, porque, al vivir allí, estamos obligados a hacerlo entre los efectos de la explotación y, en consecuencia, a percibir y comprender nuestros efectos sobre las interdependencias. No hay interdependencias fuera del suelo.

Pero la dimensión de lucha no debe ocultar que existe otro problema por tratar: no hay que confundir a los enemigos de un bando con los de las interdependencias, pues se corre el riesgo de considerar todos los puntos de vista divergentes como enemigos y de creer que la lucha resolverá todos los problemas de uso. En las situaciones sin culpables evidentes contra las interdependencias, en esos casos en los que hay que compartir la tierra, la diplomacia consiste en trabajar (una rareza que, de entrada, es imposible concebir) en beneficio de la relación. Son momentos en los que la diplomacia es «de composición», en los que se trata de reinventar usos de la tierra para hacer justicia a comunidades de importancia, más allá de las contradicciones a corto plazo.

Podemos intentar ascender a lo general con esta cuestión tan difícil. La propuesta de Carl Schmitt, que definía la esencia del político como el acto de distinguir entre amigos y enemigos, ha vuelto a ponerse en valor en estos tiempos porque permite revitalizar la idea de que la política no está limitada a las formas consensuales de la deliberación y la negociación. De que no está coartada por el

margen de maniobra institucional limitado del ciudadano votante, sino que está hecha de luchas, de relaciones de fuerza y de conflictos. Hoy en día, existe en el ámbito de la ecología política una escisión entre los partidarios de la negociación y los de los conflictos. Yo creo que las posiciones monolíticas sobre esta cuestión, la de los pro-lucha, que asimilan toda negociación a un compromiso con el «sistema», la de los reformadores, que conciben toda lucha radical como una inmadurez romántica, nos ocultan el verdadero desafío intelectual y político: cómo articular juntas de manera *organizada*, con objetivos apropiados, la negociación y la lucha. Aquí la principal dificultad es, pues, pensar en la necesidad de un planteamiento diplomático con respecto a otras formas de vida, varios usos de un mismo territorio, lo que implica la invención de *modus vivendi* y formas de negociación de los usos, al tiempo que se mantiene la necesidad de una lucha contra determinados actores.

La política de las interdependencias responde así a esta cuestión: negociación con todos los miembros del entramado que mantienen este y a quienes este mantiene; lucha contra todos aquellos que lo destruyen y lo explotan al debilitarlo de manera estructural.

En el ámbito de las prácticas forestales, la «silvicultura no violenta»¹³⁸, por ejemplo, explota los bosques, pero forma parte del tejido, porque sus prácticas hacen justicia

¹³⁸ Estoy pensando aquí en las prácticas que defienden en Francia la Red por las alternativas forestales (RAF) o, en otros aspectos, la gestión Pro Silva.

a las dinámicas propias del bosque, están cargadas de consideraciones hacia él. Porque estos silvicultores han llevado a cabo la circulación empática entre los puntos de vista del bosque, de sus actores salvajes: tienen en cuenta el punto de vista de su antiguo «recurso». En cambio, los silvicultores de monocultivo, cuyos inversores viven a miles de kilómetros de los bosques explotados y cuya función es la de transformar las parcelas en fábricas de madera para alimentar los mercados mundiales, van en contra de las interdependencias que mantienen juntos a los actores vivos del entorno.

No digo que a partir de ahora sea fácil distinguir entre aliados y contrarios: propongo una brújula para orientarse un poco mejor, a la luz de análisis concretos, en situaciones inextricables. El juego de los aliados con los que negociar y de los enemigos que combatir no se da ya en términos de bandos (el de los humanos, el de la naturaleza, el de los lobos, el de los pastores, el de los árboles, el de los objetores del crecimiento económico, el de los capitalistas), sino en términos de las interdependencias que sustentan la vida de un entorno. Es una brújula frágil, lo sé, pero es lo mejor que he encontrado hasta el momento para arrojar un poco de luz sobre esta coyuntura tan sombría, y tal vez sirva para aclarar determinadas situaciones.

El intento de sentir desde el punto de vista de las interdependencias permite, pues, una nueva cartografía política en la que el descentramiento empático y la exigencia de lucha ya no parecen incompatibles. Porque armar el punto de vista de las interdependencias no consiste en una

empatía consensual y pacificadora hacia todo el mundo *indistintamente*, sino en *otra* manera de hacer que permita distinguir a los amigos y a los enemigos. Ya no son los enemigos de mi bando humano extraído de los entramados con los seres vivos, sino los enemigos del propio entramado. Y, por supuesto, hay luchas necesarias y posibles desde el punto de vista de las interdependencias: precisamente, contra todos los usos de la tierra que destruyen o menosprecian las interdependencias. Esta lucha se lleva a cabo en el nombre de una comunidad de importancia multiespecie, de una trama de interdependencias sostenible, contra los usos humanos que la ponen en peligro.

Ver desde el punto de vista de las interdependencias es hacer que sobresalgan con total claridad los enemigos del entramado. Esto politiza «mejor», porque ya no se están defendiendo ideas fuera del suelo, sino comunidades de importancia, transformaciones colectivas del uso de los territorios vivos, que hacen justicia a su historia evolutiva, ecológica y humana.

Resulta, no obstante, incómodo, porque los siglos de filosofía política liberal nos han enseñado lo contrario: que el bando era la unidad política estable (aquí, murmuramos entre dientes: la interdependencia es la unidad política metastable). El bando era aquello que exigía la identificación empática cerrada (bandera, himno, patria) y la prohibición de toda circulación empática hacia el bando de enfrente (los enemigos de la nación vecina son cucarachas, los inmigrantes son invasores, los extranjeros son bárbaros). Este modelo ha derivado en todas las formas

de lucha entre bandos: los pro-lobo no tienen derecho a sentir empatía por los ganaderos, so pena de ser acusados de traición; los ganaderos no tienen derecho a mencionar, descentrándose, el derecho de los lobos a la vida, so pena de represalias, a veces violentas, de la facción radicalizada antilobo del sector del pastoreo.

En el planteamiento aquí esbozado, es necesario, al contrario, que la empatía circule *hasta* los «enemigos», entre todos los bandos, para a continuación ver claro *quién*, a pesar de los entramados que lo sustentan, se opone a ellos: quién los destruye y no juega al juego de aquello que le permite vivir.

Esta circulación, llevada a cabo por quien sea, venga de un bando o de otro, es capaz de empujarlo, incluso en contra de los suyos, a sentir el entorno desde el punto de vista de las interdependencias. Entonces, el problema se plantea de otro modo: cómo crear, cómo hacer que surjan distribuciones creativas, nuevas, que visibilicen la comunidad de importancia, que la vuelvan real¹³⁹. Este agente al servicio de las relaciones constitutivas se convierte en la memoria viva de las interdependencias, se alza por ellas,

¹³⁹ Se podría objetar que el proyecto de diplomacia entre especies de las interdependencias, en su dimensión de filosofía política transformada con respecto a los seres vivos, es utópica. A mí me parece que lo es, pero «de manera realista». En un sentido muy concreto expresado por John Rawls: «La filosofía política es utópica de manera realista cuando despliega lo que ordinariamente pensamos sobre los límites de la posibilidad política práctica» (John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press, 1999. Trad. cast. de Hernando Valencia Villa: *El derecho de gentes y una revisión de la idea de la razón pública*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001, p. 15). Es decir, su capacidad pragmatista de liberar la imaginación teórica y práctica de los actores hacia nuevas formas de relaciones y movilizaciones es lo que constituye su único valor potencial.

las recuerda a quienes las olvidan y, al mismo tiempo, es una fuerza creadora para abrir caminos de acción y desplazar las líneas, cosa que es posible gracias al propio punto de vista nuevo (en la montaña, todos hemos visto cómo cambia el paisaje al mirar desde otro collado, desde un punto de vista distinto: se dibujan caminos nuevos que, de otro modo, seguirían siendo completamente invisibles).

La inquietud por las interdependencias como inquietud de sí

Lo que el terreno le hace a la filosofía aparece aquí: activa el trabajo del concepto, hace que emerjan sus potencialidades, su pluralidad de significados, de otras reticulaciones. Permite aclarar algunos de sus aspectos para guiar su evolución, como la dimensión posicional-relacional de la diplomacia, y ese síntoma interior que constituye el balbuceo moral para saber cuándo se está en esa posición.

El balbuceo moral no es, sin embargo, *más que un síntoma*, y no el propio afecto que nos vincula a los demás seres vivos. El afecto que nos vincula es, ante todo, una sensación de su importancia, una exigencia de que se les preste la atención que merecen; en una palabra, una solicitud. Una inquietud por el mundo de los seres vivos que hay fuera y dentro de nosotros. Este punto es interesante porque restituye la importancia de la filosofía en este recorrido. Pierre Hadot, gran teórico de la originalidad de

la práctica filosófica, concibe la filosofía como una *conversión de la inquietud*.

Así, por ejemplo, escribe: «En principio, le damos valor a aquello que nos inquieta. Cambiar el objeto de la inquietud es operar una inversión de los valores y cambiar la dirección de la atención»¹⁴⁰. De ahí que la filosofía sea, para Hadot, «una transformación de la percepción del mundo», «un intento de enseñarnos de nuevo a ver el mundo»¹⁴¹.

Hadot revela aquí el orden de los fenómenos: no sentimos inquietud por los seres vivos porque demostramos racionalmente o deduzcamos lógicamente que tienen valor, sino que les otorgamos valor porque sentimos inquietud por ellos. La inquietud va antes, es la fuerza que desplaza las líneas arquitectónicas de la atención política, entre lo que es importante y lo que no lo es. La inquietud tiene esta ambigüedad fundamental: es, al mismo tiempo, inquietud y solicitud. Es una señal que nos revela que algo cuenta. ¿Cómo podemos introducir en esa inquietud a los seres vivos invisibilizados? ¿Cómo podemos introducir en el campo de la atención política las empatías contradictorias por estas formas de vida divergentes pero entramadas en un entorno?

Más que apelar al amor por la Naturaleza o asustar con el Apocalipsis, me parece que una vía más ajustada a los desafíos de nuestra época es multiplicar los planteamientos,

¹⁴⁰ Pierre Hadot, *La Philosophie comme éducation des adultes*, Paris, Vrin, 2019, p. 280.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 261.

las prácticas, los discursos, las obras, los mecanismos, las experiencias que son capaces de hacernos *sentir y vivir* desde el punto de vista de las interdependencias. Hacernos sentir y vivir como ser vivo entre los seres vivos, insertos en la trama igual que ellos, compartiendo ascendencias y maneras de estar vivo, un destino común y una vulnerabilidad mutua.

Paradójicamente, el mecanismo de este tipo más eficaz es, hoy en día, la crisis: la crisis de las abejas, la crisis de la vida de los suelos, la crisis de las selvas amazónicas como sumideros de carbono, porque el debilitamiento de una forma de vida inserta en el tejido hace que resuene toda la trama hasta llegar a nosotros, y nos recuerda que nunca hemos estado solos, que solo somos seres vivos en la medida en que nos deslizamos en la vida de los otros, en una situación de vulnerabilidad mutua.

La experiencia de la vulnerabilidad *mutua* con los polinizadores, las lombrices de tierra, la vida de los océanos es lo que nos empuja a sentir desde el punto de vista de las interdependencias. A ampliar el espectro de la inquietud. Aquello que a partir de ahora negociamos de ser vivo a ser vivo. Y no ya del «Ser Humano» a «Naturaleza». Si somos vulnerables a su debilitamiento, es porque son importantes. Y si ellos son importantes, ¿por qué no iban a serlo también todos los demás? Y, desde ese momento, ya se ha abierto la brecha en nuestra atención política, podemos lanzarnos por lo tanto sobre el resto del mundo de los seres vivos. Es una manera de entender el repentino despliegue de un movimiento como Extinction Rebellion,

al igual que el sentido profundo de su lema, donde resuenan ecos paradójicos: «Con amor y furia». El amor es la inquietud por las interdependencias; la furia confronta aquello que las destruye.

Por lo tanto, de lo que se trata aquí es, ni más ni menos, de una transformación de nuestra comprensión de nosotros mismos: porque la inquietud política por las interdependencias ecológicas no es solo una estrategia para reaccionar a la crisis ecológica sistémica, sino también la experiencia de una respuesta distinta a la pregunta de saber quiénes somos; es decir, de quiénes estamos hechos.

Y es que la inquietud por los seres vivos es, sin lugar a dudas, una «inquietud de sí» en el sentido que le daba a esta expresión Michel Foucault, pero de un sí ampliado, formado por los entramados propios. Un sí que ya no es el término aislado y egotista, solo en el universo frente a un cosmos absurdo, sino que se ha elevado hasta el punto de vista de su ser real: como nodo de conexiones con otros seres vivos, su inquietud de sí es una inquietud por las interdependencias.

Existe en las lenguas bantús una palabra importante, totalmente intraducible: *ubuntu*. Significa, en esencia: «Yo soy lo que soy porque nosotros somos lo que somos». O: «Yo soy lo que soy gracias a lo que somos todos nosotros». El concepto, como brújula política, adquirió todo su esplendor con el fin del apartheid en Sudáfrica, en el marco de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación dirigida por Desmond Tutu. Esta expresión es la clave de una filosofía política del sur del continente africano,

que centra la identidad de cada individuo en sus relaciones con los demás seres humanos de la comunidad. Però, sin que seamos conscientes de ello, esta bella expresión es también una definición rigurosa y casi perfecta de la ecoevolución: del mundo de los seres vivos. De lo que se trata aquí, pues, es de traer a plena vista el hecho inmemorial de que esta idea, limitada a las relaciones entre humanos, merece, en realidad, ampliarse a nuestras relaciones con los seres vivos: «Yo soy lo que soy porque nosotros, los seres vivos, somos lo que somos». Esta inquietud de sí como inquietud por las interdependencias es un *ubuntu* ampliado más allá de lo humano. Un *ubuntu* multiespecie.

Desplazar las líneas de la inquietud es, pues, una reconfiguración del cuerpo metamórfico de ligaduras que se hacen y deshacen para constituir un ser humano. Nos desligamos de una fijación monolítica y crispada con nuestros intereses exclusivos de bando, que ha ocultado sus vínculos con el entorno donante (no existe la agricultura sin una vida del suelo debilitada por la agricultura de insumos), y, con las mismas, nos ligamos a una comunidad de importancia que entrama a distintos actores, aparentemente con un conflicto de usos, pero que, en realidad, conforman el propio entorno donante, el que hace posibles nuestra actividad o nuestras existencias. Nos ligamos a nuestros «verdaderos» intereses, que ya no son concebibles en términos de «intereses exclusivos» del individuo liberal fuera del suelo, desapegado, sino en términos de vínculos que liberan, de vínculos que revitalizan. Desplazar las líneas individuales y colectivas de la ligadura hecha

y deshecha es el reto de una experiencia diplomática en la que se nos empuja con brutalidad a sentir y luchar desde el punto de vista de las interdependencias. Desligarse de lo que ayer importaba hasta el punto de definir nuestra identidad («¡si tocan mis intereses, me tocan a mí!»), pero que en realidad ya no cuenta, si todo aquello que lo sostenía de manera invisible está corroído por mi interés; ligarse a lo que ayer todavía era invisible pero que, en realidad, constituye aquello que hace que mi vida esté viva: su entramado con muchas otras vidas. Desligarse, ligarse.

Por lo tanto, el problema ya no consiste en ser autónomo en el sentido de estar *desapegado* de toda la comunidad biótica, como en la acepción moderna de la autonomía. Ser interdependiente consiste aquí en ser autónomo, sí, pero en el sentido de estar *bien apegado* a múltiples elementos de la comunidad biótica; es decir, de manera plural, resiliente, viable, de forma que no se dependa absolutamente de la inestabilidad del entorno. Porque la autonomía como desapego del entorno vivo no existe; la única independencia real es una *interdependencia equilibrada*. Una interdependencia que nos libere de una dependencia focalizada en un único polo (por ejemplo, las energías fósiles y los insumos químicos como condición para las cosechas).

La oposición actual entre independencia y dependencia, que ha moldeado nuestro imaginario político, vectorizaba la época del Progreso social como un paso de la minoría a la mayoría, mediante una emancipación codificada como conquista de dos independencias paralelas, con respecto a la Naturaleza, entendida como restricción de

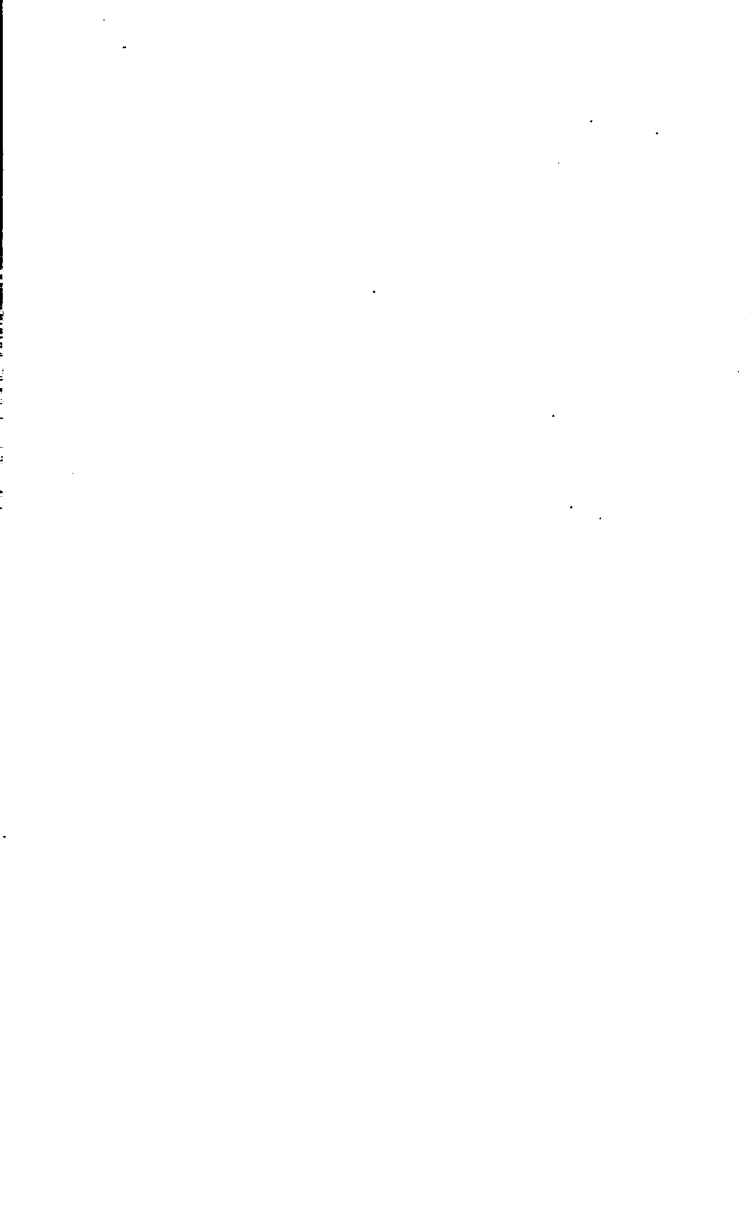
nuestra libertad, por un lado, y a pertenencias sociales codificadas como alienantes para el individuo, por otro. En un pensamiento ecopolítico de las interdependencias, el problema ya no es apostar por la independencia en contra de la dependencia, sino el arte de establecer la diferencia entre los *vínculos que liberan* y los vínculos que alienan. En este mundo, el problema se vuelve cartográfico, consiste en distinguir los vínculos que esclavizan de los que ofrecen la potencia de actuar. Las ligaduras deshechas que debilitan de las que revitalizan. Cómo intensificar las relaciones con el mundo de los seres vivos que nos empujan, como sociedades y como individuos, en la dirección adecuada: cambiar nuestros usos de la tierra por formas más sostenibles, más habitables para las interdependencias.

Esta política del mundo de los seres vivos asociada a otra concepción de uno mismo puede sonar, a oídos de alguien de nuestra época, como ir al encuentro del proyecto político fundador de la modernidad, que se basa en la idea de un colectivo humano que se extrae a sí mismo del entorno natural (entendido como imposiciones), para otorgarse su propia ley sin someterse a los dictados de la «Naturaleza», tras haber triunfado sobre ella. Sin embargo, no se debe ver en las interdependencias el espectro de una normatividad externa a la política a través de la cual los ecosistemas impondrían sus leyes a los colectivos democráticos¹⁴². Y es que lo que nos obliga a reflexionar

¹⁴² La dificultad actual de los Estados democráticos para aceptar la idea de límites para el crecimiento, la producción, el consumo, revela esta aporía. Las sociedades modernas viven este mandato necesario hoy como una denegación de la democracia. Los teóricos

sobre la crisis ecológica no es el retorno de una Naturaleza que dicte sus leyes a los humanos, como en el mito moderno del que la moderna democracia afirma haberse emancipado. Se trata de algo totalmente distinto: la llamada de las interdependencias, que le indican al colectivo democrático humano los límites de la gama de posibles que puede explorar. Los límites ecológicos no son restricciones *externas* a la política humana, sino las líneas de vida internas que dibujan nuestra condición humana de *entramado*: con las demás formas de vida que conforman el entorno, en un *ubuntu* de seres vivos. Si el colectivo humano no es más que un nodo de relaciones con el entorno en el que habita, los límites en el uso de ese entorno no son ya restricciones *externas* impuestas por una Naturaleza de la que habría que emanciparse, sino las líneas mismas de nuestro rostro. De nuestro rostro real, no imaginario: el de un ser vivo insuflado de vida por la comunidad biótica que carga con todo su peso.

liberales la viven como una regresión con respecto al proyecto progresista (abundancia material y libertades para todos). En realidad, la plataforma política arquitectónica de la modernidad no era compatible con el mundo de los seres vivos en el que, no obstante, se basan las democracias. Debe replantearse a sí misma aceptando los límites no como una restricción exógena de la «Naturaleza» impuesta desde fuera a la soberanía democrática, sino como una condición endógena de los propios colectivos humanos: la independencia de un colectivo humano no podrá ser nunca su desapego ni su emancipación del mundo de los seres vivos que lo sustenta.



EPÍLOGO
LAS CONSIDERACIONES AJUSTADAS

En esta época de crisis ecológica sistémica que nos ha tocado vivir, se vuelven a poner en juego las relaciones con los animales, las plantas, los entornos. Dichas relaciones han de reinventarse. Para ello, podríamos inspirarnos en las tradiciones animistas, cuyas relaciones con las alteridades vivas son más ricas que las nuestras. Pero dudo de que abrazar a ciegas la cosmología completa de los pueblos amerindios, en una suerte de conversión en masa, sea una solución adecuada para nuestra situación.

Así pues, ¿en qué aspectos concretos del animismo podríamos inspirarnos, como herederos que somos de la modernidad naturalista (esa cosmología que opone la «Naturaleza», por un lado, a los humanos, por el otro)? Me parece que las relaciones que los animistas mantienen con los animales, las plantas y los ríos están perfiladas de manera que permiten *entrar en contacto* con los no humanos, para posibilitar un «comercio» sostenible con

ellos, en el sentido antiguo del término, que se refiere a la interacción negociada, tan pacífica y mutuamente beneficiosa como sea posible, en un contexto cosmopolita, contingente, siempre en riesgo de discordia y conflicto. Un punto común de esas relaciones animistas con los seres vivos, si analizamos, por ejemplo, el animismo descrito por Descola cuando alude a las relaciones «políticas» de los achuar con los monos lanudos que cazan y el maíz que cultivan, es que deben permitir establecer una interacción, la negociación de un *modus vivendi*, que implica formas de reciprocidad y no de igualdad, pues esta es imposible de hecho y de derecho (¿qué igualdad hay entre una persona y cada una de las millones de bacterias que pueblan su aparato digestivo?). En las culturas animistas, la invariante de estas relaciones, lo que las caracteriza, no es el igualitarismo abstracto, sino que siempre exigen *consideraciones*, sea cazando para matar un mono y comerse-lo, sea con un animal de los llamados «dañinos», con un frambueso o un bosquecillo al que *no* damos uso. Esto es lo que hemos perdido y rechazado con el dualismo moderno tardío.

Los otros seres vivos, los entornos, eran entidades hacia las que había que tener consideraciones, formas de reciprocidad, debido, para empezar, a que constituyen el mundo que nos compone. La esencia de la relación animista, es decir, no moderna, con otras formas de vida son las consideraciones. La esencia de la relación moderna, tal como la concibieron quienes inventaron la idea tardía de «Naturaleza», por el contrario, es la *inutilidad* de las

consideraciones hacia los seres vivos y los no humanos: su irracionalidad. Esta es la esencia de la «Naturaleza» de los modernos: como materia desprovista de sensibilidad y de significaciones propias, como reserva de recursos que extraer, la naturaleza es aquello hacia lo cual resulta irracional e infantil tener consideraciones. Se ve muy claro en el discurso de los «adultos» supuestamente «serios», trajeados, que dirigen el mundo. Es «sentimental, absurdo, estúpido, supersticioso» manifestar respeto o compasión por los animales o las plantas, los ríos, los entornos. Peor aún: hay que dominar esa «Naturaleza», organizarla, ponerla a trabajar, someterla para que no nos ahogue. Este es el fondo del desprecio, sutil pero real, del moderno medio con respecto a cualquier tipo de ecologismo: mira con condescendencia la irracionalidad de los «ecologistas» que reivindican consideraciones hacia aquello que, para él, no es más que simple «materia». Lo que el naturalismo, esa concepción del mundo occidental tardío, creó al inventar la «Naturaleza» no es poca cosa: son las primeras relaciones con el mundo que prescinden de consideraciones. Creo que a la humanidad no se le había ocurrido nunca antes una idea tan descabellada.

Y este contraste podría extenderse a otros colectivos humanos, otras culturas, otras cosmologías, para resaltar lo extraño de la metafísica dualista moderna. Si volvemos a analizar desde este ángulo eso que la antropología llama «religiones paganas», que incluye el culto a los dioses menores de los ríos y bosquecillos en la Grecia antigua, a los penates y ninfas romanos, a las divinidades galas de

la fertilidad de los campos, a los kami del sintoísmo japonés que viven en los bosques y los manantiales, podemos entenderlos de otra forma, fuera del etnocentrismo judeocristiano. No se trata de dioses en el sentido espiritualista, sino de *portadores de consideraciones*: entidades inmanentes por sí mismas (*este manantial, este bosque*) y no un Espíritu que se suma a ellas. Este río en tanto que despierta consideraciones. A continuación, queda a cargo de cada cultura inventar la naturaleza y la forma ritual de esas consideraciones.

Eso es lo que descubrimos cuando prestamos atención no a la «naturaleza» o la «cultura» como bloques separados, sino a las *relaciones* que mantenemos con los seres de la naturaleza y las que mantenemos con los seres humanos. Ese desplazamiento metodológico del foco es lo que permite este extraño descubrimiento y hace que surja una esencia oculta del naturalismo de los modernos: el gran invento de la cosmología moderna no es el dualismo. Antes bien, la especificidad del naturalismo es haber inventado la primera cosmología que postula que no estamos obligados a tener consideraciones hacia el mundo que nos ha creado. Hacia el mundo vivo con el que compartimos la Tierra. Hacia los ecosistemas que nos alimentan, los entornos que generan el agua que bebemos y el oxígeno que respiramos. Qué historia tan rara la nuestra.

¿Por qué debemos tener consideraciones hacia el mundo vivo? Pues porque este es quien ha creado nuestro cuerpo y nuestra mente, quien nos ha hecho capaces de tener emociones, alegría, sentidos. El mundo vivo es quien ha

esculpido todas nuestras facultades, hasta las más emancipadoras, en un entramado constitutivo con las otras forma de vida. Él es quien nos mantiene en pie frente a la muerte, mediante su perfusión continua y gozosa de vida (se llama, por ejemplo, «respirar»). Si desconectamos este vínculo con él, se acabó todo. Es lo que se conoce como ecoevolución. Por lo tanto, la pregunta se invierte: ¿cómo hemos podido volvernos tan insensatos de creer que es irracional tener consideraciones hacia lo que nos ha creado y que garantiza en todo momento las condiciones de nuestra vida y de nuestra posible felicidad? Hay que invertir la carga de la prueba. A quienes les corresponde demostrarnos que esas consideraciones son irracionales es a los ideólogos de la modernidad (buena suerte).

¿Cómo han conseguido mantener este juego de manos a lo largo de los cuatro últimos siglos? Les bastó con mecanizar el mundo vivo, desanimarlo, desencantarlo. Con imaginar un Dios creador y luego proyectarlo fuera del mundo sensible, que pasó a ser, pues, profano; es decir, una reserva de recursos hecha para nuestro disfrute y destinada a producir «valor» económico. Y, sin embargo, era nuestro entorno donante, en el sentido de que nos lo ha dado todo, hasta hoy y también para mañana.

Lo que pasa en la actualidad es que nuestras relaciones con los seres vivos, las abejas polinizadoras, los bosques primarios, los animales de granja, la microfauna de los suelos, están por reinventar: esas son las consideraciones que debemos volver a concebir.

No se trata, sin embargo, de una nostalgia antimoderna que sueñe con esos tiempos antiguos en los que se veneraba a la «Naturaleza», en los que esta era sagrada: el esfuerzo que apareja el concepto de consideraciones es, precisamente, el de desplazar todo el ámbito del problema *fuera* de la oposición entre sagrado y profano, entre veneración y explotación. Porque ahí sigue presentándose el mismo dualismo. Y, además, sacralizar no es una buena descripción etnográfica de lo que los pueblos no modernos hacen con sus entornos (que no es la «Naturaleza»). Sacralizar es el concepto dualista que *nuestra* tradición ha elaborado en contraste binario con «explotar»: está lo profano, materia que extraer sin consideraciones, y lo sagrado, lo inmaterial que no ha de tocarse *en absoluto* (sin embargo, los no modernos, de hecho, matan, comen, engañan, explotan, recolectan, pero también siembran y recolectan lo que para ellos es «sagrado»). A menudo, los etnógrafos modernos de comienzos del siglo xx no hacían más que proyectar su provinciano concepto dualista de lo sagrado sobre formas rituales y prácticas de los otros pueblos, que no son veneración y sacralización absolutas, sino relaciones *nunca desprovistas de consideraciones*.

Y las consideraciones se despliegan sobre un fondo cósmico distinto del que nos ofrece el pretendido dualismo. No *se oponen* al uso ni a la explotación, al contrario: cuanto más se explota un entorno, más consideraciones se le deben; cuanto más se le quita a la tierra, más hay que devolverle, pero a esa tierra, no a un Dios trascendente fuera del mundo, al bosquesillo sagrado intacto ni al parque

natural. La lógica conservacionista occidental deja bien clara nuestra herencia dualista: si convertimos en santuario absoluto un pequeño porcentaje de nuestro territorio nacional, unas cuantas migajas, podremos explotar todo lo demás, con la conciencia muy tranquila, como si fuera materia que exprimir y gestionar (lo que, en un curioso giro de guión de la historia, los modernos posteriores a Locke llaman «mejorar» la tierra, darle «buen uso»; es decir, ponerla al servicio de la organización agrícola que maximiza los rendimientos de la biomasa, en esencia cereales y ganado de producción, para alimentar a las poblaciones humanas en aumento y, de manera más insidiosa, generar plusvalía para la acumulación de capital).

Si bien es absolutamente pertinente dejar a salvo de la explotación y en libre evolución espacios más grandes¹⁴³, lo que es falso es el corolario que se aplica al *resto*, al espacio habitado (que podemos explotarlo sin consideraciones). No hay dos espacios, el profano y el sagrado, no hay dos lógicas de acción (explotar o sacralizar), solo hay un mundo y un estilo de prácticas sostenible: vivir en el territorio y del territorio con consideraciones. Y es necesario imaginar toda una gradación de consideraciones, que a veces van hasta la prohibición de cualquier forma de explotación para los entornos que se dejen en libre evolución, y que adoptan la forma de agroecologías sostenibles, diplomáticas, en el otro extremo del espectro.

¹⁴³ La libre evolución no consiste en colocar nada debajo de una campana, sino en preservar los potenciales evolutivos, la resiliencia y las dinámicas ecológicas espontáneas necesarias en sí mismas y alrededor.

Aquí la idea es que el dualismo moderno ha absorbido todo lo sagrado para la Persona humana y ha dejado al resto del mundo exangüe de todo valor superior, de toda consistencia ontológica, de toda exigencia ética. No es anodina esta idea de que el naturalismo inventó el primer abanico de relaciones con el mundo que *prescinde* de consideraciones. La elección de palabras es importante: «consideraciones» puede no sonar a gran cosa, pero, en realidad, es un concepto elaborado, virtuoso en su carácter esquivo; es un concepto que se escabulle y se coloca fuera de la división dualista moderna entre relación *moral* hacia las personas (los fines en sí) y la relación *instrumental* hacia todo lo demás (medios para los fines en sí). Este dualismo fue expresado de forma meridiana por Immanuel Kant, que es, en muchos aspectos, el pensador más importante de la crisis ecológica, en la medida en que teorizó la oposición que se ha vuelto fundamental para nuestras maneras de vivir cotidianas¹⁴⁴.

Partir de que la modernidad es presa de este dualismo concreto permite comprender de otro modo los movimientos más contemporáneos y sus errancias. Por ejemplo, las actitudes antiespecistas están completamente atrapadas en el dualismo moderno, pues reproducen el

¹⁴⁴ Según Immanuel Kant, en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1785, trad. Roberto R. Amarayo, Madrid, Alianza, 2012, p. 138), solo el ser humano tiene un valor absoluto: «Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen solo un valor relativo como medio, siempre que sean seres irracionales, y por eso se llaman *cosas*; en cambio los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio, y restringe así cualquier arbitrio (al constituir un objeto de respeto)».

drama dualista entre lo sagrado y lo profano, entre la explotación y la sacralización, al utilizar, como modelo de lo sagrado destinado a sacralizar a los animales no la forma premoderna (la Naturaleza sagrada), puesto que esta ha sido desestimada por la modernidad, sino la forma hipermoderna de la sacralidad, única superviviente de la desdivinización de la antigua Naturaleza: la Persona humana, considerada Fin en sí al hallarse dotada de Dignidad (a diferencia del resto del cosmos, que no es más que un medio para los Fines y, por lo tanto, profano). Al trasladar a los animales sintientes a la categoría de Personas, el antiespecismo reproduce y perenniza este dualismo, que condena a todo el resto (plantas, animales no sintientes, entornos) a seguir siendo «naturaleza-recurso», medios para las Personas (humanas y animales a partir de ahora). Al pretender revolucionar la moral moderna, perenniza su estructura más tóxica.

De hecho, este dualismo tan evidente para nosotros es muy provinciano, muy tardío y local, bajo sus aires universales: El verdadero ámbito de las relaciones con los seres del mundo, que se ha desplegado en toda su diversidad en las culturas de la Tierra desde hace más de trescientos mil años, es intermediario del punto de vista de las prácticas concretas: ni sacralizar por completo ni explotar a ciegas (porque está en otro mapa metafísico): es el ámbito de las consideraciones. Por todo el mundo, en las culturas no dualistas, hay una exigencia de consideraciones incluso hacia lo que se mata y lo que se come (por lo tanto, no son Personas ni fines en sí); incluso hacia los entornos

donantes que se explotan, y sobre todo porque se explotan, hay una exigencia de consideraciones. La consideración se localiza sutilmente entre la moral y lo instrumental, es una posición de reciprocidad que no es igualación ni sacralización del otro. Ahí es donde tiene lugar todo.

En este sentido es en el que quiero redefinir, para terminar, la diplomacia entre especies de las interdependencias como «teoría y práctica de las consideraciones ajustadas». Las consideraciones que hay que inventar son «ajustadas» y no «justas», precisamente porque los seres en presencia son seres en realidad desconocidos en sus potencias: no disponemos de su estatus moral definitivo (persona, dignidad, fin en sí, medio, materia pura); hay que estar ajustando y reajustando sin cesar las consideraciones a las respuestas que nos dan, a sus formas de reaccionar, de plegar nuestra acción para devolvérsola de otra manera. Igual que los polinizadores del campo nos devuelven de manera imprevista nuestro uso masivo de pesticidas e insumos fitosanitarios, cuando nos «dicen»: «Si seguís así, haremos huelga de polinización (huelga por muerte) y ya no tendréis frutas, verduras, flores, primavera, nada». Ajustar exige un trabajo, un desplazamiento, un coajuste permanente, una negociación; no se trata solo de descubrir lo justo y pasar a otra cosa, porque lo justo no existe, sino de hacer el esfuerzo, desde el principio pero también una y otra vez, para que la relación siga siendo justa, para que el concierto siga siendo justo, como en una orquesta. No es una cuestión de moral, sino de artesanía práctica, una sensibilidad, un gusto empático: quien ajusta es un

artesano, como un sastre, atento a la singularidad, siempre listo para retocar. Por eso esta reinvención no es el objeto directo y exclusivo del derecho, que debe, por su esencia, sobreestabilizar los estatus jurídicos, por motivos de durabilidad: esta reinvención es también, y para empezar, el gran reto de todos los que trabajan en contacto con las otras formas de vida (agricultores, permacultores, agentes forestales, planificadores, conservacionistas, urbanistas, arquitectos...) hacia una transformación de nuestros usos de los territorios.

Pero ¿cómo saber qué consideraciones mostrar hacia quién? Desde este punto de vista, la coyuntura actual es muy poderosa: las revoluciones del acceso a la información y a los conocimientos nos permiten volver a conectarnos, con conocimiento de causa, a los seres vivos.

Esto es lo que nos enseñan esos profesionales y esos naturalistas contemporáneos que se pasan la noche en Internet, en blogs de «aficionados expertos», para aprender a descifrar los comportamientos, las relaciones entre sus perales y las babosas de un huerto de permacultura, los comportamientos de los bosques ribereños que destilan el agua de todos los nitratos y fosfatos, de la microbiota intestinal y de las micorrizas del bosque, y que al día siguiente lo aplican sobre el terreno, con las manos en la tierra, planteándose después preguntas nuevas, transformando los conocimientos que han adquirido. Esta circulación entre las prácticas de campo y el extraordinario acceso a la información que permite la web, sobre todo para los aficionados, sustenta un rastreo filosóficamente

enriquecido y susceptible de otorgarnos unas potencias de exploración inéditas, para enseñarnos a tener unas consideraciones ajustadas a cada forma de vida, a cada entramado de seres vivos. La oposición constante entre la realidad auténtica del contacto con la naturaleza, por un lado, y el mundo «virtual», por otro, no permite entender la situación actual: Internet es una máquina prodigiosa de enriquecimiento de las relaciones con los seres vivos, desde el momento en que funciona como un operador de sensibilización que se vuelve a invertir, de inmediato, en las prácticas concretas. De ahí la importancia de defender una cultura de Internet libre, en la que se compartan experiencias y conocimientos múltiples, accesibles, gratuitos (el «librismo»). Lo que se reactiva en esa práctica de compartir información que enriquece nuestras conexiones con los seres vivos es una «cultura del regalo», un fenómeno antropológico que han vuelto a despertar las comunidades de *hackers*: imaginemos un mundo social en el que se nos valorara no por lo que acaparamos y poseemos, sino por lo que entregamos libremente.

Captando esos poderes de circulación de los saberes inteligentes, mediante la cultura del regalo característica de la red, es como podemos *democratizar* la exploración de las consideraciones ajustadas hacia los seres vivos. Esa sensibilidad se nutre de los conocimientos, se vuelve más intensa, más vibrátil, más inteligente. Se vincula espontáneamente a las luchas: los ciudadanos se convierten, por esa vía, en expertos de las alianzas ecológicas con los seres vivos en los territorios que habitan y por los que luchan,

contra la experiencia de los tecnócratas designados por las corporaciones, o al servicio de las Grandes Obras inútiles que los destruyen. Internet, con esa circulación horizontal en la que todo el mundo puede seguir el rastro de conocimientos múltiples, es un amplificador de la sensibilidad ante los enigmas vivos y de lucha por las alianzas vitales que no habíamos tenido nunca antes en la historia de la humanidad.

Lo que debemos reinventar con todo esto es una cortesía cosmopolita: se trata de encontrar y postular las consideraciones ajustadas hacia las otras formas de vida que componen el mundo; de ser, en definitiva, corteses con el resto del mundo.



POSFACIO
Alain Damasio

¿Por qué es importante? ¿Por qué es tan importante?

¿Quién, qué? Pues este libro. Y, en un sentido más amplio, todos los libros de Baptiste Morizot.

Importante no solo para mí como soldado raso que soy, empujado *ex abrupto* al frente para escribir este texto; no solo para mis propios libros, en los que han hundido profundamente sus semillas; no solo, digamos, para todo proceso que se otorgue, como luminosos puntos de fuga, la belleza de estar vivo.

Importante para esta sociedad que de cualquier cuerpo hace una cifra, para este Occidente tan desvitalizado como una muela sin nervio, que por defecto se rellena de plomo. Para esta Tierra que nunca ha necesitado que la salven: solo que la dejen a su aire, entregada sin más a su libertad de revitalizar sus savias y fascicular. «Naturalmente».

Intentemos, pues, plantear el desafío, simplemente.

Nuestra modernidad, desde hace apenas tres siglos, es el andrajo que queda tras una rasgadura. La de la tela con la que están tejidos nuestros cuerpos, en tanto que están vivos. Nosotros, los individuos de este siglo digital, dispersos en nuestras tecnoburbujas, somos pedazos o fardos de tela, los harapos de un ataque general contra los vínculos. Nuestros vínculos con el mundo, así como nuestros vínculos con los demás y con nosotros mismos, han quedado hábilmente deshilachados. Y, por encima de todo, ciñéndolos todos: nuestros vínculos con los seres vivos. Con esos seres vivos que latén dentro de nosotros, y también fuera, y también a través de nuestros cuerpos: en tal medida el mundo de los seres vivos es un campo y un ritmo; a saber, etimológicamente, una manera de fluir. Una hidrodinámica en la que somos bombas y tuberías, géiser y manantial, lago, lluvia o río, a imagen de la célula más pequeña, de la bacteria más sencilla o de la más majestuosa de las higueras.

Baptiste Morizot lo señala de manera brillante: la crisis ecológica actual es, para empezar, una crisis de nuestras *relaciones* con los seres vivos. Una crisis, por lo tanto, de la sensibilidad. Un empobrecimiento trágico de los modos de atención y de disponibilidad que mantenemos con las formas de vida. Una extinción callada de las experiencias y las prácticas que participan de la evidencia de hacer piña, de ese sentirse un mismo cuerpo con el mundo, en lugar de carne bípeda. «La especificidad del naturalismo es haber inventado la primera cosmología que postula que no estamos obligados a tener consideracio-

nes hacia el mundo que nos ha creado. Hacia el mundo vivo con el que compartimos la Tierra. Hacia los ecosistemas que nos alimentan, los entornos que generan el agua que bebemos y el oxígeno que respiramos. Qué historia tan rara la nuestra».

Frente a los milagros del Tecnoceno, que cree poder terraformar para nosotros el globo como quien trabaja una bola de masa para hacer un pastel; frente a los ecocidios silenciosos y la mirada esquivia; frente al recalentamiento acelerado de la delgada capa de aire que nos protege del cosmos y nos está hundiendo ya a los siete mil millones de seres humanos en una olla a presión, con la válvula cerrada, necesitamos, más que nunca, ser filósofos. Y filósofos nietzscheanos. Es decir, necesitamos «hacer daño a la estupidez» actual, acabar con la moralina, el mesianismo de los apocalipsis, el antiespecismo de supermercado y los espejismos del Derecho, esos prósperos imperios de la reacción. Y armar, en la medida en que sea posible, una filosofía de los seres vivos que sea tanto una política de los seres vivos como una praxis, que de verdad alimente. Eso es justo lo que hace este libro y lo que lo hace tan valioso.

En ese ámbito hoy intenso y disputado, en el mejor sentido del término, que es el pensamiento ecológico contemporáneo, Baptiste Morizot es una puerta. Se abre al después. No porque anticipe mejor que nadie o porque proyecte más lejos sus visiones. Es justo lo contrario: porque está *aquí* cuando muchísimos otros miran *hacia otro lado* (entiendo: detrás de nosotros, más allá, demasiado

lejos o demasiado arriba, como águilas miopes). Porque habita el presente de nuestras relaciones, se coloca en él como en el centro del laberinto y, de ese modo, nos permite tocar aquello que podemos ser y pensar *cómo cohabitar juntos* una vez superado el absurdo abisal de un mundo separado del mundo.

Para mí, como pequeño *sapiens* que, al igual que tantos otros (andrajo entre luchas sociales y combates ecológicos), querría extirparse del capitalismo que contamina, saquea y torpedea, pero que vadea hundido hasta la cintura por la avalancha de las malas noticias de la colapso-logía, que busca a la desesperada una brújula, un piolet, una constelación no demasiado enturbiada para atravesar el collado del Antropoceno y pasar a la solana (y, sin embargo, percibe, en ese cuerpo que gruñe, en ese corazón que atruena, que todo está ya aquí, que no nos falta nada, que el deseo que nos elabora es potencia y esplendor), Morizot escribe libros que son como labios: capaces al mismo tiempo de articular y besar al mundo. Y más trivialmente: de alimentarnos.

Esta política de los seres vivos que emana de sus textos, de manera irreprimible, toca el punto de fusión de tres desafíos candentes, que, sacrificando cualquier tipo de elegancia, puedo expresar así:

1. ¿Cómo salir del tecnocapitalismo, físico y cognitivo, y conjurar al fin la economía adictiva de deseos (individualismo, independencia postulada, consumo compulsivo, frenesí acumulador, autoesclavitud digital...) respondien-

do a ella con una reactivación de nuestras fuerzas vitales anestesiadas, una confrontación reencontrada con nuestros afueras y un reempoderamiento de nuestros cuerpos tejedores?

2. ¿Cómo reconectar con los seres vivos mediante una ecosofía sencilla, resiliente y alegre que deconstruya las angustias y fascinaciones apocalípticas y nos haga entrever, tanto en nuestros imaginarios como en la vida real, ese porvenir post-*hybris*, que ya podemos empezar a construir?

3. ¿Cómo construir colectivamente un planteamiento político que haga de la inquietud y los cuidados prestados a las relaciones, en su amplitud y su complejidad, el corazón de las prácticas? Dicho de otro modo, ¿cómo frustrar, en nuestras relaciones tanto con los humanos como con los demás seres vivos, la pulsión del control y de la domesticación que nos atraviesa desde el Neolítico para entrar en ese *ethos* del encuentro y la acogida? ¿En esa hospitalidad hacia el que no es como yo, en esas empatías circulantes y cruzadas que nos *ensanchan* cuando creíamos que nos iban a devastar? En pocas palabras, ¿cómo entrar en esas *consideraciones ajustadas*, ágiles y precisas, con todo aquello que vive y, sin embargo, difiere de nosotros, para recombinar *sus* potencias con *nuestras* facultades propias (que, por otro lado, casi siempre compartimos)?

¿Y si nos ponemos un momento en modo «consigna de mani»? No se trata de juntar el *fin de mes* y el *fin del mundo*, sino de precipitar el *fin del yo* para activar el fin de lo

inmundo, y, así, abrir paso a un *hambre de mundo*, una sed de introducirse en él como cómplice, como tejedor, como conviviente. Es hora, pues, de cambiar las pancartas, camaradas, y de pintar en ellas:

¡Fin del yo y hambre de mundo: lo queremos todo junto!

Tal como yo la veo, la obra de Morizot se define por una originalidad sobresaliente y tres grandes aportaciones al pensamiento ecosófico.

¿La originalidad? Que parte del terreno. Es un filósofo involucrado y situado. Enormemente concreto. Lo contrario de un charlatán perdido en sus pensamientos. De ahí su precisión y la probidad de su pedagogía. No hay virtuosidad gratuita. No hay conceptos embarullados. No hay ideas cuyas potencialidades activables no se perciban. Estamos frente a un pensamiento motor, nacido de una relación real, y cotidiana, con los seres vivos.

¿Las tres grandes aportaciones? A mi juicio:

1. *Les devuelve la libertad a los seres vivos.*
2. *Los politiza, en el sentido más bello del término.*
3. *Nos cose de nuevo a ellos, hilo por hilo, con enorme finura, conjurando la maldición de los modernos mediante una devolución del ser humano a su justo lugar «animal».*

Amplíemos un poco.

Libre-vivir

1. *Les devuelve la libertad a los seres vivos*, pues. Lejos de los mecanismos y determinismos que durante tanto tiempo los han empobrecido y desfigurado. Su distinción entre función y uso, así como su recuperación del concepto de *exaptación*, que demuestra que una función «prevista» para un órgano puede superarse y redirigirse a otras prácticas, renuevan por completo nuestra forma de contemplar la evolución.

El matiz conceptual que propongo aquí entre función y uso tiene por objeto abrir el paso a una filosofía de los seres vivos que asume las herencias biológicas sin transformarlas en determinismo: por el contrario, conforman la condición de la inventiva, de la novedad y de la libertad.

La importancia que da a las variaciones, al «flujo de variantes», a la combinatoria sutil de las facultades heredadas, por encima de las nociones de origen o de modelo, pone en valor la diferencia y la distancia con respecto al fondo de origen común y de convergencia evolutiva. Se vale de Simondon para devolver a las especies una dinámica preindividual, anterior a la adopción de su forma estructurada, así como para la cuestión de la territorialidad, con respecto a la cual apunta a la singularidad, compartida por muchas especies, de una experiencia geopolítica del espacio.

Sobre los animales que estudiamos, nos recuerda: «No debemos leerlos nunca, sino siempre traducirlos». Una

y otra vez. «Para hacer justicia a lo que tiene lugar, a lo que son, a la relación». Así es como hay que entenderlo: ningún ser vivo se reduce a un autómatas o a un programa. Todo es siempre criatura libre y situada, que funciona bajo imposiciones e inventa sus emancipaciones. Esa libertad que suponíamos solo inherente a los seres humanos encuentra su forma específica, en realidad, por todas partes, y, en consecuencia, exige consideraciones. E interpretación. Prudente, inteligente, circunstanciada.

Y es que, en un mundo vivo libre, hay que saber pensar y sentir al otro por *similitud de relación*, sin aplastarlo en nuestros pliegues. Si es libre, «como nosotros», también es un cuerpo *distinto del nuestro* a partir de cuyas potencialidades hay que intentar comprender sus decisiones de comportamiento. «El animal no ve, no configura el mundo desde la mente, sino desde el cuerpo: es su cuerpo, con sus capacidades propias para sentir y hacer, lo que sustenta su perspectiva del mundo. Esa es la idea principal del perspectivismo».

Pensar en lobo, sentir en oveja, percibir como perro Gran Pirineo (sí) a condición de ser consciente de que lo similar son las estructuras de relación con el mundo, no la relación directa, que siempre es única.

Repolitización

2. Baptiste Morizot politiza a los seres vivos de la más noble y profunda de las maneras. Para mí, esto es algo absolutamente

te decisivo. Sobre todo, para salir de las aporías actuales entre extractivismo y sacralización de la naturaleza. O para concebir «el planeta» de otro modo que no sea como un globo de cristal que deberíamos avenirnos a «salvar».

Politiza a los seres vivos, para empezar, porque, como acabamos de ver, refunda a cada uno de ellos en esa libertad que se les suele negar. No tanto para hacer de ellos «sujetos de derecho» aptos para una democracia títere, cuyo marionetista sería el ser humano, como para resituarlos en el corazón de un comercio, en el sentido antiguo del término, del que todos los seres vivos son actores.

Politizar, sobre todo, es haber sabido devolver la relación al centro de todo. Partir de la relación, ya sea simbiótica o depredadora, mutualista o parasitaria, devolverle sus nodos y tensiones, repotencializar a través de ella los ecosistemas, demostrar que solo ella es capaz de producir mundos. Y desplegar a su alrededor y para ella una constelación de conceptos que conforman la fuerza plástica del pensamiento de Morizot: el encuentro, la cohabitación, la interdependencia, el arte diplomático. Concebir la etología como una *etopolítica* y, aún con más delicadeza: como un arte relacional, que suscita, con una fineza nueva, la cuestión del vivir-juntos en este pedacito de cosmos verde y azul que gira en torno a un sol.

En el epílogo de este libro, Baptiste Morizot va todavía más lejos. Deposita, en el mostrador conceptual, una herramienta (¿o es un arma?) a mi juicio destinada a dar unos resultados extremadamente fecundos. Él le ha dado el nombre de «consideración ajustada». La articulación

de estas dos palabras representa, por sí misma, la relación que hay que encontrar. Funciona como una llave sueca que habla a la vez del *habitus*, el pliegue y la ética que hay que trasladar a los seres vivos y de la actitud etológica que debe ponerse en práctica: *ajustar esas consideraciones*, esas atenciones, entre ellas, velar por la vitalidad de la relación, respetar las interdependencias y, mejor aún, reordenarlas para ayudarlas a recuperar su fluidez, para que puedan cohabitar y funcionar juntas si se autonomizan en una situación conflictiva enfermiza:

[...] redefinir, para terminar, la diplomacia entre especies de las interdependencias como «teoría y práctica de las consideraciones ajustadas». Las consideraciones que hay que inventar son «ajustadas» y no «justas», precisamente porque los seres en presencia son seres en realidad desconocidos en sus potencias [...], hacer el esfuerzo, desde el principio pero también una y otra vez, para que la relación siga siendo justa, para que el concierto siga siendo justo, como en una orquesta. No es una cuestión de moral, sino de artesanía práctica, una sensibilidad, un gusto empático: quien ajusta es un artesano, como un sastre, atento a la singularidad, siempre listo para retocar. Por eso esta reinvencción no es el objeto directo y exclusivo del derecho, que debe, por su esencia, sobreestabilizar los estatus jurídicos, por motivos de durabilidad: esta reinvencción es también, y para empezar, el gran reto de todos los que trabajan en contacto con las otras formas de vida (agricultores, permacultores, agentes foresta-

les, planificadores, conservacionistas, urbanistas, arquitectos...) hacia una transformación de nuestros usos de los territorios.

Para estas consideraciones, Morizot ofrece, pues, una multitud posible de ajustes y ajustamientos, de justezas y de justicias inmanentes, derivados del contexto. Les devuelve también su movimiento a unas relaciones que se creían rígidas y determinadas, y «toda una gradación de consideraciones, que a veces van hasta la prohibición de cualquier forma de explotación para los entornos que se dejen en libre evolución, y que adoptan la forma de agroecologías sostenibles, diplomáticas, en el otro extremo del espectro».

En nuestras charlas, mis obsesiones de escritor le han reprochado en ocasiones a Morizot los términos «diplomático» y «diplomacia», que me parecían a veces un tanto laxos, a veces restrictivos (*diplo-* significa *dos* y las relaciones son siempre múltiples), a veces demasiado ligados a su marco semántico, basado en el mandato de un individuo para la defensa de un bando. Me parecía que la palabra no hacía justicia al planteamiento polifónico, por no llamarlo polifrénico, profundísimo, que él desarrolla. Pero, sin duda, un único término no puede reflejar la complejidad de una relación. Y, al acoplarle un sustantivo (consideración) y un verbo (ajustada) en participio pasado, se dota al fin de «los medios de su política». O, mejor dicho, de su *polytica*; es decir, una política que supera el binarismo de los bandos para acomodar unas relaciones

inevitablemente múltiples. Y es que el diplomático al que alude Morizot, en el fondo, ¿qué es, sino un hombre (o una mujer) *polytico*? Es decir, un humano que asume que procede de un bando y que, sin embargo, no deja de ponerse al servicio de la relación, como guardián de las interdependencias en lugar del vigilante fiero de las identidades, de una especie y de un bando.

Si en el animal, por la gracia del sobrerrostro y, como dice Portmann, «en el grado más elevado de la existencia individual, la posibilidad de manifestar estados interiores está al servicio del encuentro», el *hombre polytico* es aquel que acude al contacto de los familiares ajenos, cuadrúpedos, emplumados y demás, que intercede por ellos y elabora lo domesticable a partir de la extrañeza. Afronta la labor de traducción, interpreta las pistas, las expresiones y las señales y se encuentra agujereado, resquebrajado, atravesado por esa vida múltiple que descifra sin certidumbre y articula sin trascendencia. Mal que bien.

Los de mi generación, educados por Sartre y Camus, criados con el Absurdo y la división ontológica, hastiados del mito enmohecido y durante largo tiempo «moderno» del mutismo del universo, lastrados por esa supuesta soledad de babosa melancólica frente al silencio de las lanas y el mar, nunca les estaremos lo bastante agradecidos a Morizot y sus compañeros por habernos devuelto esta percepción vibrátil de un mundo cuya tela de tafetán cambiante cruje a través de nosotros (y cuyos movimientos agitan el tejido íntimo de esos vínculos que creíamos perdidos). Gracias a ellos, somos ya los hijos de una nueva *polytización*.

Siempre dentro, nunca delante

3. Y llego a la tercera gran contribución de este libro. Nos reinscribe en el mundo vivo. Vuelve a coser nuestra pertenencia común. Nos devuelve nuestro lugar y nuestra suerte. Al romper la cuarta pared de este teatro del humanismo-como-centro-de-todo, nos reintroduce (casi como una nueva especie) en el corazón de los vínculos que liberan. A partir de la independencia santificada por el liberalismo, hace de la interdependencia no solo un hecho, sino una fuerza. En lugar de una imposición vivida como un montón de cadenas, nos recuerda que esta interdependencia es la madeja primera de nuestra emancipación. Aquí cabe citar, *in extenso*, este magnífico pasaje:

El tejido del mundo vivo es un tapiz de tiempo, pero nosotros estamos dentro, sumergidos en él, nunca delante. Estamos abocados a verlo y entenderlo desde el interior, no vamos a salir de él.

Esto es lo que visibiliza un *planteamiento no separado de los seres vivos*: una filosofía que es a la vez *eco*, *evo* y *eto*; es decir, sensible a los entramados horizontales con la comunidad biótica de alrededor (*ecología* desnaturalizada), sensible a las tramas verticales con el canasto de las ancestralidades que se hunde en lo inmemorial (*evolución* desmecanizada) y atenta al poder que tienen los seres vivos de abrir dimensiones del ser: el espacio para

formas de existencia inventivas (*etología* filosóficamente enriquecida).

La ecología desnaturalizada está abierta a las dimensiones políticas de las relaciones entre especies; la evolución desmecanizada opera en las sedimentaciones de ascendencias disponibles y la reserva exaptativa que posibilita nuevas relaciones; la etología enriquecida es una etología del «ver como» construida sobre la *analogía perspectivista* como método. Da cabida a la dimensión bio-semiótica de las comunicaciones y las convenciones, los acuerdos, los hábitos y las costumbres de los seres vivos. [...] Las ancestralidades animales son como espectros que nos persiguen remontando hasta la superficie del presente. Unos espectros benévolos, que acuden en nuestra ayuda, que hacen de nosotros un panimal, un animal total, metamorfo como el dios Pan, cuando surge la necesidad, para inventar una solución inédita al problema de la existencia.

Por supuesto, muchos pensadores y activistas contemporáneos hablan también de esta reconexión con los seres vivos y la defienden. Pero Baptiste no la trae solo desde un punto de vista conceptual. La importa desde sus prácticas y la activa mediante sus modos de percepción. La encarna en su experiencia del rastreo y refleja su emoción mediante sus cualidades narrativas y su estilo.

El rastreo enriquecido es la vertiente sensible y práctica de un planteamiento filosófico no separado del mundo

vivo, es un estilo de atención. Una manera de estar con los ojos abiertos: unos ojos abiertos disponibles a la prodigalidad de los signos del mundo vivo denso de tiempo y entramado de familiares ajenos. Unos ojos abiertos sumergidos, siempre dentro, nunca delante.

Estilo en la filosofía

«Los grandes filósofos son también grandes estilistas. En filosofía, el estilo es el movimiento del concepto». ¿Hay alguien que lo haya dicho mejor que Deleuze?

Cuando se escribe, como hace Morizot, desde el corazón del mundo vivo, surge una poderosa pregunta sobre la escritura. ¡O, mejor dicho, un sinfín de poderosas preguntas sobre la escritura! Empecemos por estas: ¿cómo insinuar afectos animales en las frases? ¿Cómo escribir no acerca de la relación, sino desde el vientre retumbante de la relación, como si partiéramos del sol para relatar sus rayos? Cómo, sobre todo, llegar a ese polo de empatía con una forma de vida, digamos el lobo, en la que de pronto ya no se va a describir lo que hace el lobo, sino a escribir en lobo, a lupinar como se balbucea, a atormentar ferozmente la sintaxis para intentar, a escondidas, atrapar un volverse-lobo en el interior de una jaula de palabras y cavar en ella (un posible túnel) esa famosa lengua extranjera en la propia lengua a partir de la cual podrán ascender unos afectos nunca vistos.

Baptiste no esquivo el desafío; al contrario, se frota con él, y a veces de manera soberbia, como en el final del tercer episodio de «Una temporada entre los seres vivos», donde irradia con un haz los sentidos de un solo aullido:

«Estoy aquí, venid, no vengáis, buscadme, huid, respondedme, soy vuestro hermano, el amante, un extraño, soy la muerte, tengo miedo, estoy perdido, ¿dónde estáis? ¿En qué dirección he de correr, hacia qué cresta, hasta qué cumbre? Es de noche. ¡Atravesad la neblina con una estrella sonora, para que yo la siga! ¿Y quién de entre vosotros está al alcance de la voz? ¿Amigo? (*Sotto voce*). ¿Enemigo? ¡Seamos manada! Somos manada. ¡Vamos! ¡Quien me quiera que me siga! ¿Estáis ahí? Estoy incompleto, soy de los vuestros, estoy desconsolado. (*Allegro*). Tenemos que celebrar, estamos a punto de partir, la ceremonia ha avanzado y soy un fragmento. ¿Hay alguien? Tengo prisa. ¡Alegría! ¡Oh, alegría!» (*Alguien ha respondido*).

Un solo aullido.

Escribir desde el punto de vista de otro cuerpo, que encarna y activa otras maneras de estar vivo, exige ir a buscar en uno mismo su cuerpo oculto, hojaldrado de ancestralidades animales, y despertar las potencias de estas. No es imposible. Solo hace falta talento, aptitudes para zambullirse, esa porosidad húmeda ante unos estados del ser cercanos al nuestro que vamos a trasponer, según la insuperable sugerencia de Mallarmé: sumarse a las correspondencias rítmicas de la naturaleza y trasponerlas a

la lengua mediante correspondencias afines. Encontrar en el juego de los sonidos y las torsiones de la sintaxis con qué reflejar, en espejo, el juego de relaciones y torsiones de la realidad.

Dicho de otro modo, si experimentamos en nosotros mismos ese afecto de la manada, que es una banda, con esa sensación fusionada de estar protegido y a la vez ser fuerte, encontrar una manera de contar la irrupción mordaz de las fauces, ese «puro río de colmillos, rápido como el viento». Si emerge la percepción repentina de la errancia neófila y feliz del lobo que se dispersa, darle ese movimiento rítmico de sintaxis, al principio saltarín y ágil, de comas ligeras, y luego anclarlo con un sintagma pronunciado, para estirarlo a continuación, mediante pequeños movimientos de abanico, hacia un deseo punzante y otro: «Probarlo todo, intentarlo todo, no hacer nada, holgazanear, aburrirse mucho, y luego el sol cae a lo lejos y se siente ascender, en el interior, una cierta soledad, las ganas de lamer una máscara facial de lobo, las ganas de la excitación de estar juntos, del olor cálido de los otros como el de un humo que nos baña, las ganas de los otros».

O, también, esa depredación de la bestia indistinta del paisaje, como salida del cuerpo mismo de las montañas, y la imagen hace que surjan unos «jabalíes-colinas humeantes» que concatenan en dos sustantivos la fusión de un mundo real inseparable.

Estos no son aún, en la prosa de Morizot, más que tímidos ejemplos, como si la exigencia filosófica prohibiera la poesía, que, sin embargo, tendría por sí misma los

medios sensuales para hacernos pasar al otro lado de la noche, allí donde el animal quedaría al fin disuelto en nuestra sangre y rehabilitado en nuestros ritmos, y sería devuelto, mediante numerosas palabras-crisálida, a nuestros pedestales ontológicos comunes.

Si, como asimismo sugiere Deleuze, el concepto no puede estar completo nunca sin el ala afectiva y perceptiva que equilibre y asegure por fin su aviación completa, ¿cómo podemos pretender hablar del mundo vivo en toda su extensión sin forjarnos un estilo que sea esta vida reticulada en sintagmas, enronquecida en sonidos animales, balbuceada con aliteraciones menudas para, finalmente, ser barritada con asonancias tan paquidérmicas como un *staccato* de elefantes en una seca sabana? No se le puede reprochar a Baptiste que no tenga conciencia alguna de ello:

Las consideraciones ajustadas empiezan por una comprensión de la forma de vida de los otros, que intenta hacer justicia a su alteridad: implica, pues, modelar un *estilo ajustado* para hablar de ellos, para transcribir su apariencia vital mediante palabras (cosa que ellos no van a hacer). Y, en cierto sentido, siempre es un fracaso, nunca se hace justicia, pero por eso es por lo que hay que parlotear sin fin, traducir y retraducir los intraducibles, intentarlo de nuevo. Hay que conseguir hablar de ellos con el lenguaje que utilizamos para hablar de nosotros, para demostrar que no son materia física, «Naturaleza»; pero doblegando ese lenguaje de manera que aparezca la extrañeza de esos otros.

De esta manera, se abriría (y quizá este sueño alimente los futuros libros de Baptiste) una filosofía que volviera a conectar con su poesía, necesaria en la medida en que los seres vivos, más que cualquier otro concepto, mejor que cualquier otro, exigen en la escritura una variedad de timbres, de empujes, de salvas y de sensaciones, de alientos y de brotes; en pocas palabras, una vitalidad estilística sin la cual seguiría siendo una alineación convencional de esculturas de madera. Los seres vivos no se describen ni se representan, se coreografían. Exigen fluidez. Exigen su sintaxis, tempestuosamente.

La aleación incandescente

La obra que el lector tiene entre sus manos no guarda relación alguna con un libro de filosofía clásica, como ya se habrá descubierto, ideado en un escritorio, en la austeridad descendiente de los conceptos. Se vale de tantas maneras de escribir como existen para dar vida a sus ideas: la observación intensa y científica sobre el terreno («Pasar al otro lado de la noche») o el relato de aventuras, cercano al *thriller* etológico, que destila la crónica del rastreo de los lobos («Una temporada entre los seres vivos»); la lectura sagaz de los grandes pensamientos («Co-habitar con las fieras propias») o la prueba de una hipótesis genial y la ficción de un ritual («Las promesas de una esponja»).

De manera que este volumen despierta una acogida, una acogida del afuera que se introduce en nuestras mentes, más que cerrar un ataúd para ideas ya frías. Me atrevería incluso a decir que se trata de ese movimiento del hielo por acción del viento, la marea o la corriente, como si hiciera falta toda una primavera de deshielo para, al fin, descongelar los dualismos jerárquicos que nos bloquean.

En mi opinión, Baptiste Morizot es un bastardo. Esa es su fuerza. Es ese novelista frustrado que escribe de maravilla, ese trampero vestido con pieles de foca que va haciendo su ronda entre la nieve y, de pronto, se convierte en el bárbaro de una fiera. Es ese rastreador que desmenuza las cacas, explora las cuevas y persigue los restregones, ese chamán sin mística, ese monomaniaco medio melómano que aúlla con los lobos. Es ese psicólogo de cabecera de los modernos y ese etnólogo por poderes que nos refracta a los amerindios y, al pasar bajo una rama, revive de pronto en la época de los mitos. Algunas noches, se vuelve por turnos pastor, perro Gran Pirineo, oveja y lobo, estrella y pradera, espía militar y manada en dispersión, pero siempre filósofo y etólogo, de hecho, en calidad de intérprete, tan prudente como riguroso, de un mundo animal que lo fascina.

Baptiste Morizot es un gran filósofo, por una razón (y de una manera) muy bella: coloca la vida en el interior del pensamiento. La *suya* tanto como la *nuestra*, si es que tales trivialidades sobre la propiedad tienen algún sentido en un campo que lo atraviesa todo y a todos.

No tanto la vida como idea sino la vida como virulencia, huella sensible, prodigalidad de las pistas, brote de las hipótesis que se adivinan flor, que se volverán tesis, que se convertirán en fruto.

Y, como el mundo vivo está en nosotros, en el corazón de nuestras linfas y de nuestras microbióticas barrigas, en nosotros como ascendencias animales que retumban y salen a la luz en un sinfín de actos cognitivos y de afiladas percepciones, en nosotros, además, en la medida en que el mundo vivo es nuestro milagro común y nuestra experiencia común, ¿qué tiene de extraño aquello que crepita en él como *intercepto* del pensamiento? Aquello mediante lo cual este se electriza, se abre camino, interseca nuestras rutas (y perfora nuestras rutinas).

El pensamiento de Baptiste es un movimiento a través de los bloques de caliza del naturalismo, que va fragmentando. Asciende entre los pedregales resbaladizos por causa de los cuales patinan los ascensos, apenas emprendidos, que una verdadera filosofía del mundo vivo debería acometer. Es un trol que perfora al pasar, con una flecha traviesa, esos conceptos tan grandes y vacíos como globos publicitarios: naturaleza, cultura, derrumbe...

Piensa igual que rastrea, bailando entre las jaras, la mochila mental cargada de lecturas, el hombro en contacto con el boj, el oído aguzado. Y la riqueza de sus conceptos se la debe, en mi opinión, a los lugares donde estos eclosionan, a su propia capacidad para rumiar de pie en las crestas, agachado sobre una huella, la nuca quebrada por seguir un rastro que se borra y se vuelve a abrir en la nieve

blanda. ¿Filósofo de campo? ¿Qué es eso? Sí, terrestre y terroso, que hunde las manos en la tierra si hace falta, para, un minuto después, levantar la vista al cielo saboreando el jizz¹⁴⁵ de un quebrantahuesos y luego remontar el curso del agua, el río por syntaxis, el hocico olfateando y el lobo en punto de fuga. Pero filósofo, sobre todo, porque sabe y siente hasta qué punto el concepto puro no es nada sin los afectos y objetos que lo rondan, sin esa travesía incesante, en zigzag, río arriba y río abajo, cerca y lejos, que va desde las sensaciones (e incluso desde las emociones más pueriles) hasta la claridad de una idea. Valiéndose, en cada ir y venir, de una sarta de modos de atención que recortan la realidad, la encuadran, la separan de la escoria para obtener sus pepitas.

A esa práctica y a esa capacidad de poner en vibración, conjunta y ligada, esta triple relación con el mundo (afecto-objeto-concepto) Baptiste le da un nombre magnífico: alianza incandescente. Es lo que en mi novela *Les Furtifs* llamé yo, de forma más insulsa, el «rojo abierto». Y lo que intenté traducir en un disco a través de este idioma, inspirado por Van Gogh cuando descubrió la violencia de las luces de la Provenza y se acercó a ellas con una forma de terror: *entrar en el color*. Una «manera de estar vivo», plena y múltiplemente vivo: en el pensamiento, a flor de piel, la

¹ Término que se usa en el campo de la ornitología para describir la forma y los movimientos de un ave, su «marca de identidad» (su tamaño, forma de moverse, conducta y coloración). El origen del término es incierto, pero se cree que proviene del acrónimo GIS (General Impression and Shape = impresión y formas generales) que utilizaban los pilotos de la Segunda Guerra Mundial. (N. del E.).

mano en las brasas y, con la palma de los ojos, alcanzar ese punto de incandescencia tan profano en el que el presente es una espada de forja que empuñamos sin quemarnos.

La manera humana de estar vivo, un enigma entre los enigmas, solo adquiere sentido si está entramada a los otros miles de maneras de estar vivo que los animales, vegetales, bacterias y ecosistemas reivindican a nuestro alrededor.

Ojalá este libro le aporte al lector, como me la ha aportado a mí, la alegría intensa (tanto para el volumen de su cuerpo como para la cajita ósea de su cráneo) que produce esa sensación de crecer, a la vez, en amplitud, elevación y profundidad.

De ser un poquito más grande al terminar estas páginas, simplemente.

¿Qué más se puede pedir?



Maneras

de estar vivo es el trigésimo segundo libro de la colección Libros salvajes. Compuesto en tipos Dante, se terminó de imprimir en los talleres de KADMOS por cuenta de ERRATA NATURAE EDITORES en septiembre de 2021, nueve siglos y algunos años después de que en una loma perdida de la sierra de la Vera, tierra mágica y curandera, se construyera la ermita de San Bernardo, un santo local que se dice que extirpaba la rabia, y que no por casualidad se erigió sobre los restos de un arcano santuario vetón en honor al dios-lobo Vaélico, cuya rabia y poder, bien lo sabemos los que hemos vivido en esas montañas, jamás fueron erradicados por ningún uomo di chiesa.





Hace mucho tiempo surgió una especie que decidió separarse de los otros diez millones de especies que habitaban la Tierra: aunque todas eran necesariamente sus parientes, optó por llamarlas «la naturaleza», y así empezó a verlas como cosas, meros recursos a su disposición.

Este relato es nuestra herencia, y su inimaginable violencia ha dado lugar a la actual y devastadora crisis ecológica. El presente libro pretende dar un golpe de timón frente a esta situación: armar (en el doble sentido de la palabra) una filosofía de los seres vivos que sea tanto una política como una praxis.

Para ello Morizot se aleja de toda creación convencional de pensamiento, pues su filosofía surge de la práctica sobre el terreno y de la experiencia del rastreo. Morizot no es un naturalista al uso. Ni siquiera un biólogo. Es un filósofo que reflexiona sobre lo vivo como ningún otro que hayas leído, un perseguidor que puede pasar largas jornadas rastreando a una manada de lobos o noches enteras esperando a que un oso aparezca en la pantalla de una cámara térmica.

Entre el *thriller* etológico y la filosofía salvaje, con las botas perdidas de barro, oliendo a sudor y a bosque, Morizot trata de ofrecer respuesta a las preguntas que hoy de verdad nos importan: ¿cómo reconectar con los seres vivos mediante una ecosofía sencilla, resiliente y alegre? ¿Cómo oponer al tecnocapitalismo una reactivación de nuestras propias fuerzas vitales anestesiadas? ¿Cómo sustituir la pulsión de control y domesticación por un *ethos* del encuentro y la acogida? ¿Cómo comportarse de un modo adecuado con todo aquello que vive y, sin embargo, difiere de nosotros? ¿Cómo construir colectivamente un planteamiento político que aúne la imprescindible convivencia con los otros seres vivos y la lucha sin cuartel contra aquellos que destruyen el tejido de la vida?



100% SOSTENIBLE
100% RESPONSABLES
100% COMPROMETIDOS

te contamos más en la primera página de este libro

CÓDIGO IBC: ON

