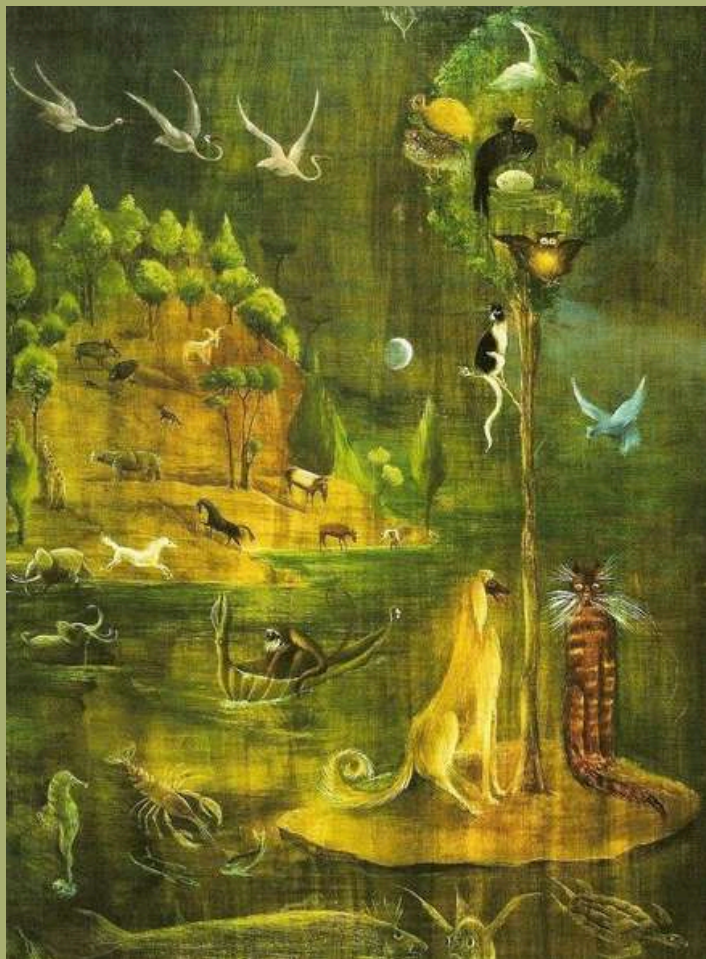


Volumen
01

HUMANIDAD/ ANIMALIDAD: FILOSOFÍA



ENCHANTED FOREST GATHERING AT DUSK (1990)
LEONORA CARRINGTON

ÍNDICE

01 El nahualismo como una manifestación simbiótica entre lo humano y lo animal. ¿Una alternativa al antropocentrismo occidental?
Humberto Zetina Gutiérrez

02 Animalidad y logos: hacia una ontología no jerarquizante.
Dante Yael Bahena Hernández

03 Lo animal como símbolo y límite de lo humano: El nahual en la antropología filosófica del México antiguo
Erika Andrea Díaz Bautista.

SOBRE NOSOTROS

Hablar de los animales de México es hablar de nosotros. Porque nuestras historias están entrelazadas desde mucho antes de que existiera la idea de “lo humano” tal como hoy la entendemos. Cada especie que aparece en la enciclopedia —un jaguar, un tlacuache, un colibrí— cuenta un fragmento de esa relación antigua: cómo los observamos, cómo los tememos, cómo aprendimos de ellos y cómo, poco a poco, fuimos olvidando que compartimos el mismo mundo.



EL AQUELARRE (1746) FRANCISCO DE GOYA

01

EL NAHUALISMO COMO UNA MANIFESTACIÓN SIMBIÓTICA ENTRE LO HUMANO Y LO ANIMAL. ¿UNA ALTERNATIVA AL ANTROPOCENTRISMO OCCIDENTAL?

Humberto Zetina Gutiérrez



MÁSCARA DEL DIOS CIERVO (2016)

Resumen: De acuerdo con una revisión crítica a cierta visión occidental, en el presente texto se corrobora la fragmentación que en occidente sucedió entre lo humano y lo animal, dando un valor mayor al lado humano, mismo que decantó en cierto antropocentrismo, a partir del cual se valoró con cierta superioridad en detrimento de otras especies. Lo que el texto enfatizo es que ante la tajante separación entre lo humano y lo animal, occidente ha cifrado sus esfuerzos no solo de dejar atrás la animalidad, sino incluso busca la superación misma del humanismo mediante el post humanismo. Ante ello, el presente trabajo sostiene la tesis que, de acuerdo con cierta visión prehispánica, lejos de superar lo humano mediante lo posthumano, es más factible un retorno a la animalidad, no como una condición de degradación de lo humano, sino como una potenciación del mismo.

Palabras clave: humanismo | antropocentrismo | posthumanismo | animalidad | nahualismo |

Abstract: In accordance with a critical review of certain Western Perspectives, this text corroborates the fragmentation that occurred in the west between the human and the animal, assigning greater value to the human side, which led to a certain anthropocentrism. This anthropocentrism, in turn, valued humanity as superior to other species. The text emphasizes that, faced with this stark separation between human and animals, the west has focused its efforts not only on leaving animality behind, but even on transcending humanism. In response, this work, argues that, according to a certain pre-Hispanic perspective, far from overcoming humanity through posthumanism, a return to animality is more feasible not as degradation of humanity, but as its enhancement.

Key words: Humanism | anthropocentrism | Posthumanism | animality | nahualism |



En su libro, *Introducción a la bioética desde una perspectiva filosófica*, Paulina Rivero traza una distinción importante entre la ética y la bioética. Si bien la ética proviene de una tradición que se remonta los griegos, la bioética es caracterizada como una ciencia de fronteras que atiende a problemas actuales, desde un enfoque interdisciplinario en el que se establece un diálogo entre las humanidades y otras disciplinas, con un interés común: la vida en general.[1] Así pues, la bioética se interesa por la vida no solamente humana, sino la vida de las plantas y de los animales.[2] A diferencia de la biología, a la bioética le interesa apreciar a la vida desde la perspectiva de los valores, por ejemplo, cuestionar bajo qué criterio la vida humana ha tenido que sustentarse con cierto grado de superioridad con respecto a la de las plantas o los animales.[3] Otro de los aspectos característicos de la bioética tiene que ver con la práctica de la medicina, disciplina donde ha tenido una incidencia mayor, e incluso desde ahí se le ha otorgado una de las definiciones más puntuales: “el estudio sistemático de la conducta humana en el área de la ciencias de la vida y de la salud, examinadas a la luz de los principios morales”.[4]

[1] Cf. Rivero Weber Paulina (2021), *Introducción a la bioética desde una perspectiva filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 21.

[2] Cf. Vanda Cantoón Beatriz (2013), “El valor de la vida de los animales” en: Juliana González (coord.) *Diálogos de bioética*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 217.

[3] Cf. Jahr Fritz (2013), *Bio-ética: una perspectiva de las relaciones éticas de los seres humanos con los animales y las plantas (1927)*, *Aesthethika. International Journal on Subjectivity, Politics and the Arts* Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte Vol. 8, (2), p. 18.

[4] Rivero Weber Paulina (2021), *Introducción a la bioética*, op. Cit., p. 30.

Ahora bien, esta definición es importante porque justamente concilia a las “ciencias de la vida” y a “los valores morales”. De este modo, bajo la primera categoría considera no solamente a la vida humana, sino la vida de otras especies. Lo mismo ocurre con los valores morales, puesto que, si bien estos son atribuciones que corresponden a una creación cultural y, por ello, supeditada a lo humano, con la bioética, los valores morales funcionan como un marco regulativo no solo entre los propios seres humanos, sino que se hacen extensivos hacia la vida de otras especies, por lo que no es difícil imaginar en qué medida el trato con la vida animal es de la incumbencia de la bioética.

De este modo, en sus resultados, que todavía se podrían presumir como provisionales, la bioética ha comenzado a poner en tela de juicio aquella tesis según la cual, la vida humana tiene un valor por encima de la vida de los animales. No solo esto, la bioética también ha llegado a observar la necesidad de pensar a la vida como un todo orgánico, entrelazado, en el cual la vida humana, y la vida de otras especies, se mantienen en una simbiosis. Con todo esto, se ha llegado a una crítica contundente e ineludible hacia todo especismo.

1. El problema del antropocentrismo

Ahora bien, Paulina Rivero considera que a partir de esta revalorización de la vida en general, existe implícita una crítica al humanismo, que es uno de los frutos más importantes del pensamiento occidental, entendiendo por tal a “ciertos saberes que han dado como resultado visiones y teorías más amplias, que han perfilado cierta postura al respecto del ser



humano y su lugar en el mundo”,[1] un lugar que, por lo demás, en cierto sentido ha sido privilegiado. Si bien es cierto que, como señala la autora, dicho humanismo ha sido cuestionado desde el siglo XX, tales críticas “no han permeado a la sociedad y en ocasiones ni siquiera a quienes se dedican a la filosofía: se continúa hablando de [[humanismo]] como si la sola expresión tuviera un halo de dignidad sublime”. [2]

Y es que, en efecto, el humanismo terminó por consolidar cierto antropocentrismo, según el cual, el hombre se posicionó en el centro de la existencia, olvidando que la vida de otras especies es importante en la simbiosis ecológica. Por eso “ya no resulta suficiente hablar de «humanismos»: es una categoría que se ha quedado corta para abarcar la problemática mundial en la actualidad”. [3] Desde este flanco bien se podría hablar de una crisis del humanismo, en la medida que los valores que se enarbolan desde su posicionamiento, resultan estrechos para explicar la relación con el resto de seres vivos que habitan el cosmos. Es por ello que, frente al colapso ambiental y la preocupante extinción de ciertas especies, es urgente buscar alternativas epistémicas que ayuden a consolidar una visión más amplia sobre la vida, que permita valorizar la importancia de las otras especies no solo desde una perspectiva utilitaria, sino desde el respeto que proviene de una conciencia que es capaz de reflexionar que no hay un criterio epistémico que garantice

[1] Ídem, p. 68.

[2] Ídem, p. 69.

[3] Ídem.

cierta superioridad de una especie sobre otra, por lo que, en sentido se podría sustentar un respeto amparado en lo que bien podríamos denominar humildad epistémica.

Frente a esta crisis del humanismo, los pensadores han tenido que dirigir la mirada a diferentes culturas, tradiciones y enfoques interdisciplinarios que ayuden a pensar la vida en general, procurando reducir las distancias entre vida humana y vida animal o vegetal, pues solo pensando desde el lugar de los otros, se puede construir un horizonte de sentido que despierte la empatía y el respeto por otras manifestaciones de vida. Así, la misma Paulina Rivero, se preocupa de dirigir la mirada a la tradición china, señalando que, por ejemplo, “para el daoísmo no hacen falta humanismos, sino simplemente seres capaces de comprender la sacralidad del cosmos en su unidad”.[1] Efectivamente, las cosmovisiones orientales han sido consideradas recientemente para pensar la unidad del cosmos desde una perspectiva diferente a la occidental, en el afán de trabar un diálogo interdisciplinario en el que no solo diferentes disciplinas científicas coadyuven a revalorizar la vida, sino también diferentes tradiciones.

En occidente ha habido esfuerzos notables por pensar la vida más allá del antropocentrismo, sin embargo, muchas veces han sido acallados por el afán de continuar el paradigma de los pensadores clásicos.

Por ejemplo, en 1927 Martin Heidegger escribió *Ser y tiempo*, el libro que podría considerarse de mayor influencia en la filosofía y otras áreas de las ciencias humanas en los últimos tiempos, sin embargo, en ese mismo año, en el mismo país, se publicaba también un texto mucho más breve, que tuvo una trascendencia menor y solo muchos años después pudo ser

[1] Ídem, p. 77.

tomado en cuenta principalmente con el nacimiento de la bioética, nos referimos al texto de Fritz Jahr, "bio-ética: una perspectiva de las relaciones éticas de los seres humanos con los animales y las plantas". En este texto, el autor cuestiona justamente el paradigma según el cual se ha trazado "una separación entre los animales y el hombre, que predominó desde el comienzo de nuestra cultura europea hasta finales del siglo XVIII, [y que] hoy en día no puede ya ser sostenida".[1]

Sin duda alguna, Ser y tiempo sigue teniendo un peso considerable en la filosofía contemporánea, pero a la luz de los problemas actuales, relacionados con la valorización (o falta de valorización) de la vida de otras especies, el texto de Fritz Jahr nos ofrece un alcance muy profundo para pensar estas nuevas problemáticas, sobre todo porque desde occidente mismo cuestiona el predominio de la vida humana, pensando sobre todo en el respeto que se les debe a otras especies, como los animales, señalando "similitudes de gran utilidad entre el alma del hombre y la de los animales".[1] Según este posicionamiento, podemos observar un distanciamiento muy marcado con respecto a la filosofía moderna, encabezada por Descartes, para quien, entre el hombre y el animal, había un abismo tan profundo difícil de franquear.

Si, como hemos señalado, pensadoras contemporáneas como Rivero Weber han dirigido la mirada a oriente, se debe a que

[1] Ídem.

[2] Jahr Fritz (2013), Bio-ética: una perspectiva de las relaciones éticas de los seres humanos con los animales y las plantas (1927), p. 18.

son cosmovisiones que nos orientan para lograr una mejor relación entre la vida humana y los otros seres que habitan el cosmos. Pero ya el mismo Fritz Jahr había considerado a India como un lugar fecundo de ideas que podían orientar la relación del hombre frente a los otros seres vivientes:

Las enseñanzas acerca de la transmigración de las almas, provenientes de la India, también influyeron en el pensamiento de las escuelas filosóficas de ese país, especialmente en la Escuela de Samkhya. Es de esta escuela de donde surgió el pensamiento del Yoga, el cual refleja los profundos resultados de esta asociación de ideas. El penitente Yoga de ninguna manera puede vivir a costa de sus semejantes. Por principio no puede matar animales, y puede comer vegetales solamente bajo determinadas circunstancias. Debe llevar un barbijo sobre su boca a fin de que al inspirar no destruya a ningún ser viviente por más pequeño que éste sea; asimismo y por el mismo motivo, debe filtrar el agua para beber y no le es permitido bañarse. El afán de no dañar a ningún ser viviente para preservarse a sí mismo, lleva también actualmente a determinados penitentes de la India a alimentarse de bosta de caballo.[1]

El paradigma bajo el cual se mantiene la relación entre el hombre y los animales en occidente, en cierta medida está condicionado por la herencia del judeocristianismo, según la cual, el hombre debería tener predominio sobre los animales. Frente a este paradigma, hemos visto que China e India tienen una manera diferente de percibir la relación hombre-animal, de la cual en los últimos tiempos se ha comenzado a dirigir la atención hacia dichas culturas para fortalecer una visión más amplia y abierta en el afán de concebir en igual grado de dignidad las otras expresiones de vida distintas de la humana. En dichas culturas hay todavía una persistencia en ciertos saberes ancestrales que advierten los riesgos de mantener un distanciamiento entre lo humano y el resto de lo viviente, de

[1] Ídem, p. 19.

modo que se puede hablar de un retorno de lo humano, e incluso, de cierta manera, se podría decir que ni siquiera han llegado al “humanismo” puesto que esta es una categoría que es propia del hombre moderno europeo que se ha coronado en el nivel más alto de la civilización occidental. Si en otras culturas, como la china o la india, a las que nos hemos referido antes, han hecho esfuerzos notables por desmarcarse de cierto antropocentrismo, podemos preguntar: ¿cuáles han sido los esfuerzos más recientes que occidente mismo ha procurado para mantener una posición crítica hacia el antropocentrismo? Si en otras culturas hay una dificultad notable por supeditarse a la categoría de lo humano, occidente mismo ha mostrado indicios de superar a lo humano mediante la técnica, de modo que se ha dado la pauta para



hablar de posthumanismos, en el entendido que el hombre se encuentra en una constante evolución, no solo en el sentido biológico, sino también cultural y tecnológico.[1]

1. De lo humano a lo postumano

Aunque puede haber diferentes enfoques teóricos en cuanto al posthumanismo, podemos identificar como denominador común la tesis que apunta a que el ser humano debe ser superado,[2]es decir, pensado desde la vinculación inevitable con la técnica, en función de la cual, tiene que ser mejorado y trascenderse. Tanto el posthumanismo como el transhumanismo tiene la osadía de ver en hombre al ser que se puede mejorar, ambos pueden interpretarse como la realización del sueño nietzscheano del superhombre, aunque no en el mismo sentido. A diferencia de Nietzsche, en la era

[1] El posthumanismo se podría entender como una posición propia de occidente. "los que declaran el posthumanismo, no son sino futurólogos de ciencia ficción jugando a la filosofía. Pues nada garantiza la transformación total de lo humano, ni siquiera está garantizada su existencia. Y han olvidado u obviado a los pueblos indígenas que no han transitado la historia de Europa que fraguó la semántica del concepto de humano, por lo cual no son humanos, sino prehumanos por decirlo de algún modo en ningún caso peyorativo, y bajo el supuesto de que la colonización europea los alcance". Olvera Romero Caleb (2020), Post y Trans humanismos, Aguascalientes, México, Laberinto ediciones, p. 25.

[2] En este texto, el autor considera que el posthumanismo y transhumanismo tienen que ser superados, menciona siete puntos a raves de los que se puede delinear una postura posthumanista, entre ellos, la superación de lo humano, reflexionar sobre las máquinas y su posibilidad de decidir, crítica de la identidad superación de los límites físicos y corporales, preocupación por la extinción de la raza humana y posibilidad de que la IA genere su propio sentido de la existencia. Ídem, p. 23.

que vivimos, el hombre es superado desde la técnica más que desde los valores morales, aunque también tienen una incidencia en ella.

Tanto el post como el trashumanismo tienen como una de sus motivaciones principales el aplazamiento de la muerte, de modo que el ser humano pueda vivir más tiempo, pero no solo eso, sino hacerlo con una mejor calidad de vida. Así, por ejemplo, las vacunas suministradas en la pandemia de la COVID-19, pueden interpretarse desde este anhelo, de modo que la apelación a los recursos tecnocientíficos se vuelven una instancia ineludible para que el post y transhumanismo puedan avanzar a buen ritmo.

Aunque, por otro lado, la cultura en sí misma se podría interpretar en esta misma línea, pues si bien es cierto que no hay un consenso sobre el concepto de cultura, es posible sostener que se trata de una forma de superación constante de lo que el hombre es, por lo que, en cierto sentido, ella misma es una forma de posthumanismo. De otro modo, cabe preguntarse, junto con Heriberto Yépez, "¿El genocidio es cultura? ¿La violación de mujeres es cultura? [...] De ser así, el concepto de cultura pierde todo su sentido ético, todo sentido de creación de bienestar".[1] Así, tenemos que tanto la ciencia como la cultura, tienen en última instancia, la finalidad de reportarle bienestar y el mejoramiento del hombre, lo que, desde esta perspectiva nos da pauta para pensarlas como una forma de posthumanismo.

[1] Yépez Heriberto (2012), *La increíble hazaña de ser mexicano*, México, Editorial Planeta Mexicana, p. 37.

Pese a las diferencias entre el transhumanismo cultural y el tecnocientífico, que han llevado algunos interpretes a considerarlos como opuestos en sus fines e interés, subyace una idea común a ambos: la eliminación de las fronteras entre el ser humano y la máquina (y entre lo real y lo virtual) es considerada como una forma de liberación. La integración con la máquina, la superación de lo biológico (y lo corporal) en cuanto a que factor limitante es el modo final en el que el ser humano puede trascender su condición miserable, sesgada y asfixiante, para aspirar a horizontes en los que no se atisba límite alguno, ni temporal ni material.[1]

En efecto, para el transhumanismo se trata de pensar al hombre desde su vinculación con las máquinas y otros dispositivos biotecnológicos, a través de los cuales resulta complejo hablar de lo humano en sentido puro, de modo que se ha acuñado el termino ciborg para esta especie de fusión donde cohabita lo humano y lo tecnológico. El ciborg es definido por Donna Haraway como “un organismo cibernético, un híbrido de maquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción.”[2]

Así, desde este enfoque podemos interpretar que tanto el post como el transhumanismo, lejos de ser las respuestas a la crisis del humanismo, son las consecuencias inevitables del mismo. Desde esta perspectiva, podemos corroborar los pasos agigantados que occidente sigue dando en cuestiones de desarrollo tecnocientífico.

Ahora bien, mientras que el transhumanismo piensa en la fusión del hombre con la máquina, da por sentado que la animalidad ha sido superada y dejada atrás, así lo sostiene Antonio Dieguez cuando hace su balance sobre este tema, al

[1] Diéguez Antonio (2017), Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano, Barcelona, Herder, p. 33.

[2] Haraway Donna, (1984), Manifiesto ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado, Editorial digital Titivillus, p. 5.

comentar lo siguiente: “La técnica del azar sacó al ser humano de la animalidad ¿no podría pensarse que la tecnología -la técnica del técnico-, está destinada a sacarlo de la «humanidad», sea eso lo que sea?”[1] ¿es que en verdad el ser humano ha salido de la animalidad? Todavía más, ¿es posible trazar una distinción tajante entre humanidad y animalidad? ¿estamos más cerca de fusionarnos con las máquinas o de un retorno a la animalidad? La respuesta a esta pregunta quizá demanda una investigación mucho más profunda, a la que por el momento estamos lejos de dar alcance, sin embargo, podemos destacar varios elementos importantes que se podrían considerar para reflexionar al respecto.

A diferencia de Antonio Diéguez, Donna Haraway es una autora que ha analizado las fronteras entre lo humano y las máquinas desde una postura más matizada. De hecho, como lo hemos visto antes, es ella quien acuña el término ciborg en un manifiesto dedicado precisamente a este tema. Dicho manifiesto tenía la intención de encaminar profundas reflexiones sobre el feminismo, siendo crítica de otras posturas más tradicionales del mismo, en las que todavía se percibía una identidad bien delineada de este movimiento, ante ello, observa lo siguiente: “No existe nada en el hecho de ser ‘mujer’ que una de manera natural a las mujeres”.[2] Así, esta autora habla de “identidades fracturadas” para referirse a la dificultad de apreciar límites precisos que confieran la identidad no solo de lo femenino, sino de lo humano en general. ¿Cuáles son los límites que configuran lo humano? Para Donna Haraway no existen, de hecho, su tesis apunta a cierta transgresión de dichos límites. Es en este contexto que

[1] Diéguez Antonio (2017), *Transhumanismo*, op. Cit., p. 135.

[2] Haraway Donna (1984), *Manifiesto ciborg*, op. Cit., p. 12.



COCODRILO (1997) FLOR GARDUÑO

la autora acuña el concepto de ciborg, como una manifestación donde los límites de lo humano se transgreden y, a la vez, se entrelazan con las máquinas, pero también con lo orgánico. Por tanto, el ciborg, que ya no es para nada una ilusión ingenua de la literatura de ciencia ficción, se convierte en el ejemplo más palpable del posthumanismo.

Sin embargo, Donna Haraway, algunos años más tarde publica el manifiesto sobre las especies de compañía, el cual amplía sus reflexiones críticas sobre los límites de lo humano. Si en el manifiesto cyborg los límites entre humanos y las máquinas se disipan, en el segundo manifiesto aparecen críticas similares con respecto a los límites entre lo humano y las otras especies. De esta manera, el segundo manifiesto de Donna Haraway se convierte en un notable intento de pensar al hombre en su relación con las otras especies no en un sentido de jerarquía, sino de acompañamiento, tesis que en algunos aspectos coincide con aquellas otras posturas que hemos referido más arriba, como la china y la de India. También en este texto, la autora transgrede los límites entre lo humano y lo animal. 21

Así, el manifiesto de las especies de compañía se convierte en uno de los intentos más interesantes de pensar la relación entre hombre y animales desde la visión, que aunque es todavía occidental, mantiene una crítica profunda hacia él, pues defiende una forma que reduzca profundamente el especismo. En este texto la autora prefiere sustituir el término “animales” por el de “especies”, poniendo de manifiesto que el segundo es más apropiado para ampliar los límites de la vida. “Especies de compañía” es una categoría más grande y heterogénea que “animal de compañía”, y no sólo porque la primera debería incluir seres orgánicos tales como el arroz, las abejas, los tulipanes y la flora intestinal, todos los cuales hacen de la vida humana lo que es —y viceversa”.^[1] Esta puntualización obedece a que generalmente los animales siempre son pensados desde la biosociabilidad,^[2] y uno de los problemas de pensarlos de esta manera es la asociación a los animales domésticos, otorgándole una importancia suprema a los perros o gatos, suponiendo en ellos un criterio de referencia para el trato con otras especies.

Con todo, uno de los aciertos importantes de el manifiesto de las especies de compañía es que nos invita a dejar de pensar la separación o jerarquía entre humanos y animales, subrayando que unos con otros vivimos en compañía y necesitamos del cuidado. De hecho, la forma en que concibe la relación entre humanos y animales es desde la otredad. Las especies de compañía serían lo otro que coexiste en una relación con lo humano, aunque esto tampoco implica reconocer con una superioridad ontológica al ser humano.

[1] Haraway Donna (2017), *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*, Córdoba, Argentina, Bocavularia ediciones, p. 4.

[2] Ídem, p. 13.

La autora apela al concepto de otredad, que ha sido muy potente para dimensionar la relación entre el Yo y el otro, guardando siempre, en términos leviansianos, una distancia que podría catalogarse de infinita y que, al mismo tiempo, procura una fragmentación de todo tipo de totalidad. Sin embargo, desde dicha perspectiva sigue existiendo una distancia infranqueable entre estas dos categorías, es decir, lo humano existe en cierta relación con las especies, pero nunca se toca con ellas. Lo que, en última instancia, nos hace reconocer todavía un apego a la ontología occidental sustentada en la idea de cierta diferencia ontológica, infranqueable entre hombre y animal.

¿Existen otros paradigmas que nos ayuden a pensar de manera distinta esta valorización de la vida entre lo humano y lo animal? ¿Hay alguna alternativa epistémica a la occidental, pero que, a la vez sea considerada desde otras latitudes distintas a las orientales? Consideramos que sí, en el afán de que los pueblos precolombinos mantienen una percepción de la vida con características propias, tenemos la convicción de que pueden aportar elementos importantes que permitan enriquecer el debate a propósito de la vida animal y la de otras especies.

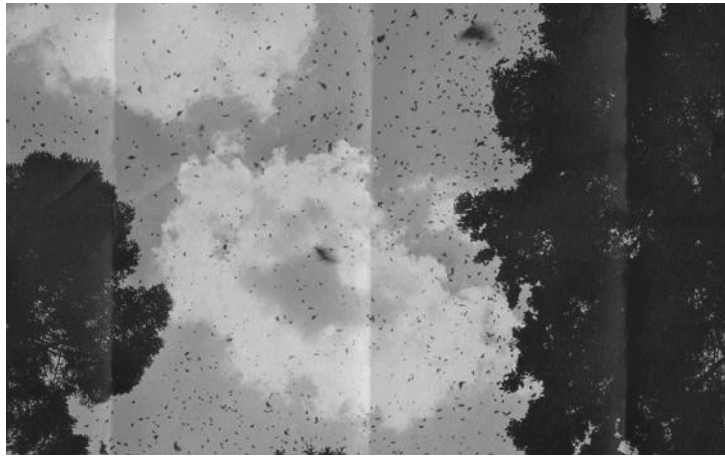
4. El regreso de lo humano a la animalidad. Una lectura del popoj vuh

Como hemos visto, para autores como Fritz Jahr, se debe cuestionar la separación tajante que lo humano y lo animal, misma que se acrecentó con el desarrollo de la técnica y la vida moderna. En este sentido, el filósofo alemán procura volver a una unidad donde el conocimiento entre lo científico,

lo religioso y lo filosófico reduzca la distancia entre las diferentes formas de percibir la vida. Esta idea que es la tesis central Fritz Jahr, fue concebida mucho tiempo antes por las culturas precolombinas, donde, en un fuerte desafío a la lógica aristotélica, lo humano se funde con lo animal y en momentos, la unidad se logra en una fusión donde la condición humana y animal habitan en un mismo espíritu. Desde cierta perspectiva, el *popol vuh* ofrece un catálogo muy completo de los animales existentes en la zona de América central, desarrollando una explicación mítica sobre ciertas características de algunos de ellos, en función de las cuales se aprecia cierta concepción de la vida desde una perspectiva más amplia a la proclamada por el pensamiento occidental. Se trata de una forma muy distinta de concebir la forma de habitar el cosmos, en la que se puede ver una anticipación a la tesis planteada por Donna Haraway, según la cual, los límites entre lo humano y lo animal se transgreden, invitándonos a ponderar desde una lógica distinta el valor de la vida en general, pues aquí no hay una distinción tan precisa entre vida humana, animal e incluso vegetal.

Sin embargo, el concepto animalidad que aparece en este texto, no se debe reducir a una lista de animales y sus características, sino que hay una exposición que trasciende la visión del animal como un ser más entre los vivientes que habitan el cosmos, según la cual, si bien es cierto que éstos no cumplieron con la demanda de los dioses de rendirles tributos, esto no implica que están por debajo del hombre en la jerarquía de la creación. Los animales no aparecen en un contexto de dominación humana, sino en una relación simbiótica. Incluso, se puede hablar de una metamorfosis en la que hay una vuelta a la animalidad.

SANTUARIO DE LAS MARIPOSAS
(1986) FLOR GARDUÑO



COLOQUIO NIÑA Y BESTIA
(1985) FLOR GARDUÑO



Si el pensamiento occidental va de lo humano a lo posthumano, en esta otra perspectiva, bien podríamos proclamar un regreso de lo humano a lo animal. Así, la pregunta que antes planteábamos sobre si con el post y trnshumanismo estamos más cerca de las máquinas que de los animales, desde esta perspectiva podemos intuir una respuesta, según la cual, pese al notable desarrollo técnico del pensamiento occidental, difícilmente puede haber una separación tajante con respecto al lado animal que anida en lo humano, según lo ha planteado Antonio Dieguez a plantear que la técnica ha despojado al ser humano de la animalidad. Si como lo hemos visto, India y China pueden significar un refugio ante la crisis del antropocentrismo occidental, a partir del pensamiento prehispánico podemos reunir elementos que nos permitan una ponderación de la vida más holística.

El *popol vuh* es el texto de los quichés de Guatemala que narra los mitos de la creación. Para estas culturas, el hombre es el resultado de dos intentos previos de creación, uno a partir de barro y el otro a partir de madera, sin embargo, ambos intentos fueron condenados a la destrucción por los mismos dioses ante la imposibilidad del movimiento, en el caso de los hombres de barro; y la imposibilidad del entendimiento y sensibilidad, en el caso de los hombres de madera. ambos intentos fueron condenados a la destrucción por los mismos dioses ante la imposibilidad del movimiento, en el caso de los hombres de barro; y la imposibilidad del entendimiento y sensibilidad, en el caso de los hombres de madera. Pero aparte del mito de la creación, el libro es importante en la cuestión que nos ocupa, porque puntualiza una relación entre hombre y animales muy diferente a la postura occidental.

Hay un pasaje interesante donde narra las aventuras de los gemelos Junajpú e Xbalamqué, en la que se cuenta que ambos hermanos -todavía no se habla de hombres, puesto que esta narración aparece antes de la creación definitiva, que es a partir del maíz- traían pájaros que cazaban con sus cerbatanas para comer, sin embargo, otros de sus hermanos se los comían sin hacer partícipes a los gemelos de los mismos animales que ellos habían casado. Así, en cierta ocasión, los muchachos llegaron sin traer pájaros, por lo que fueron reprendidos por su abuela, a quien señalaron que la falta de provisiones se debía a que los pájaros cazados habían quedado en el árbol sin poderlos bajar debido a su baja estatura, de modo que al día siguiente fueron acompañados por otros de sus hermanos para poder bajar sus víctimas. Sin embargo, cuando dos de sus hermanos treparon al árbol, el tronco de éste comenzó a ensancharse, de modo que les fue imposible bajar. Ahora bien, lo interesante de la narración radica en que los muchachos que se subieron al árbol, sufren una transformación en micos, una especie de monos.

¿Cómo podemos interpretar este pasaje del libro? Por principio de cuentas, podemos advertir que la animalidad no es un estado que esté absolutamente definido, sino que la animalidad es trastocada desde lo divino. Animalidad y humanidad no son dos condiciones creadas de forma paralela, es decir, que nunca se van a tocar, sino al contrario, entre la humanidad y la animalidad hay encuentros que en los que lo humano se diluye y al mismo tiempo se trasciende. Así, luego del pasaje reseñado líneas arriba, podemos leer que, ante la metamorfosis, los gemelos le dicen a su abuela: "Señora, ¿qué será lo que les ha sucedido a nuestros hermanos, que, habien-

do mudado sus caras se han vuelto animales? Probaremos a traerlos, pero importa para el caso que de ningún modo te rías para cuando los veas”.[1]

Consideramos que esta transformación no puede interpretarse como un castigo divino, que trata de dejarnos una lección moral, sino una apertura ontológica en la que el ser se manifiesta de maneras distintas. Así, aquella clásica sentencia aristotélica que dice que el “ser se dice muchos modos”, podríamos acotar que el “ser se transforma de distintas maneras”. Ahora bien, tampoco podemos hablar de una degradación hacia lo animal como un castigo divino, porque, de acuerdo con nuestra forma de interpretar el Popol Vuh, los animales no están situados en un orden inferior, pues no hay que perder de vista que los dos intentos de crear a los hombres han sido condenados a la destrucción, por lo que todavía no hay humanidad en sentido estricto.

La acotación que todavía aparece al final de la cita: “de ningún modo te rías para cuando los veas” parece demasiado sugestiva para hacernos entender que, en el orden del ser, las transformaciones como esta, forman parte natural del cosmos. Sin embargo, la abuela, ante la súplica de no reírse de la transformación, le parece difícil contenerse al ver convertidos a sus nietos en esa especie de monos, por lo que estos regresan al monte de manera definitiva. Podríamos suponer que este pasaje puede interpretarse como esa escisión entre lo humano y lo animal, la cual, como hemos visto más arriba, ha cuestionado Fritz Jahr. Todo el Popol Vuh está acompañado por la presencia de animales, pero los animales que aparecen nombrados participan de función vital en el orden del cosmos.

A diferencia, por ejemplo, de la tradición judeocristiana, para la cual la culebra representa una especie de maldición, aquí, por el contrario, desempeña una función importante en la medida que es colaboradora, junto con otros animales, para llevar un mensaje a los gemelos Junajpú e Xbalamqué de parte de su abuela. A estas alturas de la narración, la creación de los hombres no ha ocurrido aún, sino que acontecerá hasta que los gemelos son convertidos en el sol y la luna, respectivamente, por lo que nuevamente podemos apreciar una transformación en el orden del ser.

Los animales tienen todavía una importancia mayúscula en el orden la creación humana, pues cuatro de ellos -el gato de monte, el coyote, la cotorra y el cuervo- son quienes sugieren al maíz como la materia prima con la que deberían ser creados los nuevos hombres.

En este sentido, incluso se podría pensar que el animal se posiciona en un orden ligeramente superior al del hombre, pues es aquel quien sugiere la existencia de este. Así, los animales participan activamente en la creación, y son tomados en cuenta en el orden del cosmos, como lo sugiere Roberto Martínez, retomando a López Austin: “en el pensamiento mesamericano el hombre no era concebido como un simple ser unitario hecho de carne y hueso, sino como un complejísimo y mutable producto de la influencia de las diversas entidades y fuerzas sobrenaturales que actuaban sobre la tierra en distintos tiempos y circunstancias”.[1]

Ya casi al final, el *popol vuh* vuelve señalar las transformaciones que acontecen donde principalmente Ajaw K'ucumatz, sube al cielo por siete días, mientras que otros sie-

[1] Martínez González Roberto (2019), *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 27.

te días baja al infierno, pero siete días después, se convierte en águila, para posteriormente, transformarse nuevamente en jaguar.[1] Todas estas transformaciones que el propio texto señala como maravillosas y que merecen respeto, otorgan un sentido profundo a la animalidad, la cual no es una mera antítesis de lo humano, sino una complementación recíproca, donde lo humano no cancela la animalidad, sino que potencia su despliegue.

5. Del nahualismo y otras formas de habitar la animalidad

Por su parte, Miguel Ángel Asturias, en una reinterpretación que hace del mito de la creación del Popol Vuh, en su novela *hombres de maíz*, no solo procura apreciar con un profundo respeto la vida vegetal, proponiendo en este caso, una revalorización del sentido y significado del maíz para la cultura maya, sino que vuelve más explícito este vínculo entre la humanidad y la animalidad. En esta relación, son socavados también los principios lógicos aristotélicos, pues aquel “principio de identidad”, según el cual, lo que es, es idéntico a sí mismo, es seriamente cuestionado, puesto que la frontera entre lo humano y lo animal tiende a borrarse.

Aunque nuestro trabajo tiene la finalidad de explorar la relación entre la humanidad y la animalidad, y la novela de este escritor guatemalteco nos ofrece una visión muy potente al respecto; vale la pena traer a colación la denuncia que el autor hace a propósito de explotación del maíz, donde los ladinos hacen uso de él en una estrategia de negocio, mientras que los pobladores originarios procuran defender a esta planta respetando su sentido de identidad cultural. Sin embargo, consideramos que lo enriquecedor de este tipo de

[1] Popol Vuh, op. cit., p. 154.

narraciones trasciende lo mítico, pues se puede leer desde una perspectiva en la cual se da por sentada una unidad en la vida, donde lo humano tiene una fuerte conexión con lo vegetal y lo animal. *Hombres de maíz* es un título bastante sugestivo que nos pone de manifiesto la conexión entre humanos y plantas. Desde luego, como hemos señalado, la novela es una actualización del mito de la creación, la cual acontece en conjunto entre humanos, animales y vegetales. Dicha idea la podemos corroborar en la siguiente cita del también premio nobel de literatura: “Nosotros hechos de méiz (sic), y si de lo que estamos hechos, de lo que es nuestra carne, hacemos negocio; es lo aparente lo que cambia, pero si hablamos de las sustancias, tan carne es un hijo como una milpa”.[1] Ahora bien, a partir de la lectura que hemos hecho de Fritz Jahr, y su enorme contribución a la bioética, ¿negaremos el alto valor que puede reportar en dicho sentido la literatura latinoamericana? Así como autoras como Paulina Rivero Weber abrevan de lo oriental, ¿podemos fortalecer una visión más amplia sobre la vida desde los saberes que hunden sus raíces en el contexto precolombino?

Pero la imagen que Asturias proyecta del hombre, siendo fiel al *Popol Vuh*, no se limita a su relación con el maíz, sino que da indicios de la relación entre lo humano y lo animal, relación que no se sustenta en un paralelismo en el que, a pesar de la vinculación, dichas categorías deban mantener siempre una distancia infranqueable. El texto de Asturias es importante porque reafirma la animalidad como un estado que puede convivir planamente con lo humano, eso es algo que casi todas las culturas prehispánicas sabían bastante bien, pues

[1] Asturias Miguel Ángel (2022), *Hombres de maíz*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 240



para ellas, los animales eran más que la compañía del ser humano. Por un lado, los animales simbolizan ciertas propiedades que el hombre quiere poseer, como en la cita que a continuación destacamos a propósito de Nezhualcōyotl que:

Significa “coyote que ayuna”; el coyote, entre los antiguos mexicanos, como el perro, era un animal simbólico muy importante y, a grandes rasgos, significa el precioso estado original, tan salvaje como valioso, del ser en general.

Eso también lo simboliza, bajo otros aspectos, la serpiente.

El coyote, además simboliza aspectos de lujuria, placer, el principio masculino, el hambre insaciable, incluso el robo, lo impredecible, lo salvaje, la ferocidad sexual.[1]

Sin embargo, las afinidades entre hombres y animales no solo se restringen a un nivel simbólico, sino que el simbolismo mismo es trascendido, hasta llegar a una fusión con la animalidad en un sentido literal. Llegamos así a la posibilidad de apreciar en el nahualismo una dimensión ontológica en la que lo humano y lo animal no solo conviven, sino que se funden en una unidad que para el pensamiento occidental resulta poco creíble.

Todo el mundo habla de nahualismo y nadie sabe lo que es. Tiene su nahual, dicen que cualquier persona, significando que tiene un animal que lo protege. Esto se entiende porque así como los cristianos tenemos el santo ángel de la guarda, el indio cree tener su nahual. Lo que no se explica, sin la ayuda del demonio, es que el indio puede convertirse en el animal que le protege, que le sirve de nahual. Sin ir muy lejos, este Nichón dice que se vuelve coyote, al salir del pueblo, por allí por los montes, llevando la correspondencia, y por eso cuando él va con el correo parece que las cartas volaran, tal llegan de presto a su destino.[1]

Si bien es cierto que el tema de la revalorización de la vida animal ha representado un profundo interés en los últimos

[1] Yépez Heriberto (2012), La increíble hazaña de ser mexicano, op. Cit., p 42.

[2] Asturias Miguel Ángel (202022), Hombres de maíz [subrayado mío], op. Cit. p. 207.

tiempos la antigüedad misma se tenía una consideración importante hacia ellos, por ejemplo, con los pitagóricos; y que luego, San Francisco de Asís fue un radical defensor de ellos, hasta llegar a Peter Singer, quien ha planteado una ética animal, lo cierto es que lo que desde occidente se ha planteado al respecto, resulta muy diferente a la apreciación que las culturas prehispánicas tienen a propósito de ellos, y que, incluso hoy, todavía tienen un sentido profundo en los pueblos originarios. Basta citar el ejemplo de la serpiente: un animal que para occidente representa el lado perverso, lo inmoral, la tentación, etcétera; mientras que en varias culturas prehispánicas desempeñaba un papel vinculado siempre con la divinidad. El Popol Vuh nos da un ejemplo bastante ilustrativo de ello, pues ahí aparece como mensaje que tienen que devorar y ser devorada para poder llevar un mensaje a los gemelos[1] Junajpú e Xbalamqué.

La literatura siempre es un recurso muy valioso para efectuar un diagnóstico de problemas que tienen que ver con lo humano, de ahí que, como lo hemos visto, las humanidades, entre otras acepciones, puedan entenderse como una vuelta a las obras de los grandes clásicos. Así, por ejemplo, una novela que para occidente abrió el camino de los post y transhumanismo, sin duda es Frankenstein de Mary Shelly, a partir de la cual, la ciencia ficción ha devenido en todo un género literario que ha imaginado la salida del hombre no solo de su animalidad sino de su misma humanidad. Sin embargo, contrario a Frankenstein, podemos constatar que algunos textos de la literatura latinoamericana pueden entenderse como un ejercicio de resistencia por dejar atrás la animalidad, como lo hemos intentado probar con hombres de maíz de Mi-

[1] Popol Vuh, op. Cit., p. 77.

guel Ángel Asturias. Pero todavía podemos apelar a otros ejemplos, donde pueden identificarse la idea del hombre como un ser que participa de la transformación en lo animal. El reino de este mundo de Alejo Carpentier, por citar solo un ejemplo más de los muchos que podrían identificarse, nos recuerda qué tanto la animalidad y la humanidad son dos instancias que no están separadas del todo, que en momentos se tocan y se fusionan, proponiéndonos una ontología diferente, no solo de lo humano, sino de lo animal, en las que nos invita a pensar qué tan difícil es superar tanto una como la otra, aun cuando los post y transhumanismos se han empeñado en ello. Vale la pena citar un fragmento extenso de El reino de este mundo donde, al igual que en Hombres de maíz, el hombre encuentra en la transformación en lo animal estrategias para sancionar las injusticias.

Todos sabían que la iguana verde, la mariposa nocturna, el perro desconocido, el alcatraz inverosímil, no eran sino simples disfraces. Dotado del poder de transformarse en animal de pezuña, en ave, pez o insecto, Mackandal visitaba continuamente las haciendas de la Llanura para vigilar a sus fieles y saber si todavía confiaban en su regreso. De metamorfosis en metamorfosis, el manco estaba en todas partes, habiendo recobrado su identidad corpórea al vestir trajes de animales. Con alas un día, con agallas al otro, galopando o reptando, se había adueñado del curso de los ríos subterráneos, de las cavernas de la costa, de las copas de los árboles, y reinaba ya sobre la isla entera. Ahora, sus poderes eran ilimitados. Lo mismo podía cubrir una yegua que descansar en el frescor de un aljibe, posarse en las ramas ligeras de un aroma o colarse por el ojo de una cerradura. Los perros no le ladraban; andaba de sombra según conviniera. Por obra suya, una negra parió un niño con cara de jabalí. De noche solía aparecerse en los caminos bajo el pelo de un chivo con ascuas en los cuernos [...] [1]

Un dato importante que podemos apreciar en esta cita es que la cuestión la animalidad, lejos de revestir cierto salvajismo en

[1] Carpentier Alejo (1991), El reino de este mundo, México, Seix Barral, p. 33.

el hombre, le restituye cierta protección y hasta un sentido de justicia. La animalidad no es degradación de lo humano sino la potenciación misma de él. Si volvemos a Asturias con la cita que más arriba hemos rescatado antes, leeremos que el indígena puede convertirse en “el animal que le protege”, e incluso, en el caso de Nichon, uno de los personajes de la novela, se convierte en coyote ¿es posible una explicación de este fenómeno desde la razón occidental? Es en este punto donde su lógica resulta limitada. Así, lo interesante de las culturas precolombinas radica en la posibilidad de transformación que puede acontecer entre lo humano y lo animal. Por fortuna, existe un concepto específico para denominar a este acontecimiento: el nahualismo:

Así, el nahualismo es un concepto que nos permite ensanchar de manera significativa la visión sobre lo humano y lo animal, yendo más allá de la relación entre ambas categorías, pues nos permite reflexionar en qué medida lo humano y lo animal habitan en un mismo ser y las fronteras entre ambos pueden dispararse. En otras palabras, nos permite ponderar en qué medida como seres humanos, tenemos todavía las potencialidades de lo animal en nosotros, con qué posibilidad el ser humano puede recuperar la animalidad que habita en él. Así, es posible pensar la vida desde una dimensión ontológica muy distinta.

6. Consideraciones finales

Como podemos ver, estas narraciones míticas pueden ser ampliamente reveladoras para trascender el antropocentrismo e impulsar un diálogo de fronteras en el que occidente ha tenido que mirar a otras cosmovisiones donde los confines de



SIXTO BOLIVIA (1990) FLOR GARDUÑO

la vida humana y la vida animal o incluso vegetal, no están demarcadas con tanta precisión como habían querido ver algunos autores en el afán de enarbolar al hombre como ser que estaba situado en la punta de la creación.

No obstante, si como lo ha intentado el mismo Fritz Jahr, al buscar alternativas fuera de occidente para pensar la vida desde una perspectiva más amplia, es un gesto interesante pensar la relación entre hombre y animal, preguntándonos hasta qué punto las fronteras entre lo humano y lo animal pueden ser socavadas, o en otras palabras, hasta qué punto la diferencia entre lo animal y lo humano se encuentra definida. Esto nos permite pensar sobre los posibles límites de la relación humano-animal en términos que van incluso más allá de la otredad. La otredad es una categoría que ha tenido un amplio alcance para explicar la relación entre el Yo y el Otro, sin embargo, resulta seriamente limitada para dar cuenta de la relación entre el hombre y el animal desde cierta visión prehispánica y que todavía hoy, se puede escuchar en las periferias como leyendas que son contadas en ciertos círculos muy estrechos de personas.

Es posible que, frente a la lógica de la alteridad, sea posible pensar en una lógica de la identidad, pero no en el sentido del pensamiento clásico occidental, sino en un sentido muy distinto según el cual, pueda proclamarse una identidad entre lo humano y lo animal, de tal modo que los límites entre ambas condiciones tengan que ser transgredidos en función de una identidad de lo humano que no se puede entender sin cierta fusión con lo animal. Y es que, si bien es cierto que occidente ha realizado esfuerzos notables para pensar una ética animal, es inimaginable suponer que lo pueden consiliar-

se en una unidad donde ambas condiciones puedan estar presentes en un mismo ser. de este modo, mientras occidente ha apostado por superar lo humano, ha dado por sentado que la animalidad ha quedado completamente desterrada, mientras que el pensamiento precolombino, nos enseña desde sus mitos su literatura, que la humanidad no se puede entender sin esta fusión misma de la animalidad.

Sin embargo, hay una dificultad enorme para posicionar estas consideraciones como una alternativa real al antropocentrismo, puesto que estas metamorfosis donde los límites entre lo humano y lo animal se transgreden, suceden en aquellos círculos cerrados, donde no se tiene acceso de manera general. Y es que, quizá valga la pena recordar otra obra importante en este mismo sentido, como lo son Las enseñanzas de don Juan, donde Carlos Castaneda ilustra de manera significativa el largo camino de preparación para ingresar a esas sociedades casi secretas donde las “enseñanzas” que transgreden la lógica occidental, no están al alcance de todos, pero quizá eso ya es otro tema.

02

ANIMALIDAD Y LOGOS: HACIA UNA ONTOLOGÍA NO JERARQUIZANTE

Dante Yael Bahena Hernández



39

SEMAINE (1956) LEONORA
CARRINGTON

Resumen

El artículo propone una revisión filosófica de la relación entre animalidad y racionalidad desde una ontología no jerárquica, elaborada a partir de la metafísica aristotélica y su reinterpretación fenomenológica. Se cuestiona la tradición moderna que identifica la racionalidad como criterio de superioridad ontológica y moral, sosteniendo que dicha identificación resulta de una extrapolación indebida de diferencias funcionales al plano del valor del ser. A partir de los conceptos de *ousía*, *psychē* y *phýsis*, se argumenta que las distinciones entre vida vegetativa, sensitiva y racional expresan distintos modos de actualización del viviente, sin constituir una jerarquía ontológica absoluta. El trabajo incorpora aportes de la fenomenología, especialmente de Merleau-Ponty, para mostrar que la sensibilidad y la percepción son formas originarias de apertura al mundo. En este marco, la racionalidad aparece como una modalidad específica de la vida, integrada en la continuidad ontológica de la *phýsis*.

Palabras clave: ontología | animalidad | racionalidad | Aristóteles | fenomenología | *phýsis* |

Abstract

This article offers a philosophical reexamination of the relationship between animality and rationality from a non-hierarchical ontological perspective, grounded in Aristotelian metaphysics and its phenomenological reinterpretation. It challenges the modern tradition that equates rationality with ontological and moral superiority, arguing that this view results from an unjustified transposition of functional differences into criteria of ontological value. Drawing on the concepts of *ousía*, *psychē*, and *phýsis*, the paper shows that the distinctions between vegetative, sensitive, and rational life correspond to different modes of actualization of living beings, rather than to an absolute hierarchy of being. Incorporating phenomenological insights, particularly from Merleau-Ponty, it highlights sensibility and perception as original forms of world-disclosure. Within this framework, rationality is understood as a specific modality of life integrated into the ontological continuity of *phýsis*.

Keywords: ontology | animality | rationality | *phýsis* | Aristotle | phenomenology |

Habitamos el mundo según una idea de orden que hemos construido desde nuestra autocomprensión como seres racionales. En nombre de esa racionalidad, subordinamos a la naturaleza y a los entes que la componen, situándonos por encima de todo lo demás. Esta pretensión de superioridad se sostiene en la creencia de que la racionalidad nos otorga un estatuto especial en el ser. Sin embargo, esa misma racionalidad, convertida en criterio exclusivo, ha dado lugar a una relación instrumental con todo lo existente: en especial con los animales, tal cual señala Kant:

El hecho de que el hombre pueda tener en su representación el yo le alza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una persona, y por virtud de la unidad de conciencia en medio de todos los cambios que puedan sucederle es una la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las cosas, como son los animales carentes de razón, con los que se puede hacer y deshacer a capricho.[1]

Al definir a la persona como el ente capaz de representarse a sí mismo mediante la unidad de la apercepción, Kant introduce un criterio formal para la imputabilidad moral y para la atribución de dignidad en el ámbito práctico. La persona posee un valor absoluto en cuanto sujeto de la ley moral; su acción puede ser evaluada como libre y responsable.

El animal queda situado fuera de este marco normativo. Al no ser capaz de autolegislación racional, no participa del reino de los fines en sentido estricto. Su exclusión no responde a una

[1] Kant (2024), *Antropología en sentido pragmático*, trad. Dulce María Granja, Gustavo Leyva, Peter Storandt, México, Fondo de Cultura Económica, p. 10.

tesis sobre su inexistencia como viviente ni a una negación de su sensibilidad, sino a la estructura misma de la razón práctica, que delimita el ámbito de la obligación moral directa. Kant reconoce restricciones en el trato hacia los animales, aunque dichas restricciones se fundan en consideraciones relativas a la formación moral del sujeto humano y no en el valor propio de la vida animal. Podemos encontrar bastidad aseveraciones similares en la propia tradición filosófica, como lo podría ser en el inicio de la modernidad con Descartes e incluso más atrás, con la misma tradición filosófica: Platón y Aristóteles, quienes han de situar al logos como el fundamento de la posición dominante del hombre sobre aquellos animales que carecen de este, desplazando la sensibilidad, el pathos, aunque, tampoco lo han de tomar por nulo, pues afirmar eso sería una aseveración bastante ingenua. Como si el ser humano apareciese configurado como excepción a partir de una capacidad formal, mientras que la vida animal queda comprendida bajo la figura de la insuficiencia. La sensibilidad, al no acceder a la universalidad reflexiva, se interpreta como carencia relevante para el estatuto del ser.

Aquí la naturaleza o physis aparenta que deja de operar como fundamento común y queda subordinada a la legislación de la razón. Sin embargo, es la propia tradición filosófica, que subyuga a lo no racional, que puede terminar con este desmerito por la propia vida, pues, subordinar al animal no racional es un problema que se funda desde la propia ontología y tiene consecuencias en la moral y la ética.

Afirmamos que se funda desde la ontología al considerar al logos como una especie de categoría, perteneciente a la sustancia o esencia de aquello que consideramos que debería ser.

Es decir, como creemos que el ser racional y desear conocer causalmente nos brinda más estima y valor que a quien no lo es o no lo desea, clasificamos a partir de esto. Ponemos a la racionalidad como criterio no accidental, es decir: necesario, en la naturaleza de lo vivo, para poder considerarlo digno de estima. Convenientemente lo hacemos bajo aquello en lo que consideramos que no tenemos rival alguno. Y como he mencionado anteriormente es la propia tradición filosófica la cual nos mostrará una posible vía de comprensión a lo animal, evitando así jerarquizar a partir de “categorías” que perpetúan la subordinación de aquello que no entra en esa categoría tomada como criterio unívoco.

La ontología aristotélica permite mostrar el carácter problemático de esta operación. La *psychē* o alma nombra el principio formal de la vida y se expresa a través de potencias diversas. Cada forma de alma constituye un modo completo de actualización[1] del viviente conforme a su telos. La racionalidad introduce operaciones específicas, aunque dichas operaciones permanecen fundadas en la sensibilidad y en la corporalidad. La perfección del viviente se mide por la realización de su forma propia, no por la posesión de una capacidad reflexiva abstracta.

[1] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Θ , 6, 1048b18–35; *Física*, III, 1, 201a10–12. La actualización designa el estatuto ontológico del ente en cuanto acto, esto es, en cuanto determinación efectiva de una potencia según su principio formal (*eîdos*). En tanto acto de lo potencial en cuanto tal, la actualización no se deja reducir a un mero pasaje dinámico ni a un estado posterior al movimiento, sino que nombra la presencia del ser en su ejercicio propio. De ahí que Aristóteles reserve el término *enérgeia* tanto para la estructura del movimiento como para las operaciones inmanentes, en las que el acto no se consuma en un producto externo, sino que coincide con su propio ejercicio. La actualización expresa la prioridad ontológica del acto respecto de la potencia y constituye el marco conceptual desde el cual se hace inteligible el cambio sin disolver la consistencia del ser.

La elevación de una operación particular al rango de criterio absoluto invierte el orden ontológico al subordinar el principio vital a una función derivada.

La fenomenología refuerza esta crítica al mostrar que la apertura al mundo antecede a toda tematización reflexiva. La sensibilidad articula un campo originario de significatividad en el que el mundo se manifiesta como presente y relevante para el viviente. El animal, en cuanto ser sensible y corporalmente situado, participa de una forma estructurada de experiencia. Esta experiencia posee coherencia y orientación, aunque no adopte la forma del juicio conceptual. La exclusión de esta dimensión del horizonte ontológico empobrece la comprensión de la vida y consolida una metafísica de la separación.

La crítica a Kant se formula, por tanto, como una delimitación de los alcances ontológicos de la razón práctica. La validez de la normatividad moral se mantiene en su propio ámbito. La dignidad práctica del sujeto racional no es en una superioridad ontológica del ser humano ni en una disminución del valor del resto de los animales.



ENJOY THE RIDE (2015) WELZ-STEIN

La jerarquía del ser no se deriva de la estructura de la vida, sino de una interpretación que absolutiza una operación particular y la convierte en medida de lo real. Sin embargo, se pasa por alto una premisa primera: que el hombre es, por naturaleza, un animal. Pero si en verdad somos animales, ¿qué significa afirmar que somos racionales? ¿Es la racionalidad una diferencia ontológica o una ficción de dominio? ¿Qué implica reconocer que nuestra propia idea de “razón” ha sido el fundamento de una jerarquía del ser?

Para responder a estas preguntas es preciso esclarecer primero el concepto de animal. Consideramos animales —en sentido aristotélico— a aquellos entes dotados de un principio de movimiento interno que no requieren de la agencia de otro para realizar actos vitales como nutrirse, crecer o desplazarse pues “el alma es en efecto, como el principio de los animales”. [1] Este principio es lo que Aristóteles denomina *psychē*, alma, causa formal y fuente de vida. Así, un humano es un ente que, siendo animal, posee una forma del alma distinta; una roca, aunque ente, carece de alma y por tanto de movimiento propio. La diferencia ontológica entre ambos radica en el tipo de principio vital que los constituye.

El alma es este criterio ontológico de distinción entre los seres vivos. Pero si todos los vivientes poseen alma, la cuestión no es ya quién tiene alma, sino qué tipo de alma y cómo se expresa su modo de ser. El alma racional —propia del ser humano— no debe entenderse como una categoría que confiere superioridad, sino como una forma específica de actualización del ser. Estas consideraciones nos conducen a una tarea crítica: revisar el modo en que la tradición ha vincu-

[1] Aristóteles (2014), *Acerca del Alma* en “Aristóteles II”, trad. Tomas Calvo Martines, Madrid, Gredos, I, 1, 402a, p. 299.

lado racionalidad con valor ontológico. ¿Por qué estimamos que pensar es más valioso que sentir? ¿Acaso el pensar nos eleva en el ser, o simplemente expresa un modo distinto de participar en él? La presente investigación busca examinar de manera sistemática el antropocentrismo que ha reducido a los animales no humanos a meros medios, empleando para ello las categorías que esa misma tradición ha elaborado.

La ontología no jerarquizante se formula aquí como un reconocimiento de las diferencias ontológicas reales entre los vivientes, así como de la jerarquía funcional que Aristóteles establece entre las potencias del alma. La distinción entre vida vegetativa, sensitiva y racional posee un carácter estructural y expresa modos diversos de actualización del viviente. La cuestión central reside en la interpretación de dicha jerarquía: la prioridad de ciertas operaciones —como el pensamiento o la deliberación— no introduce una superioridad del ser ni una mayor dignidad ontológica. Las diferencias entre los modos de vida expresan una pluralidad de formas de realización de la *phýsis*, sin constituir una desigualdad de valor absoluto ni un fundamento para el dominio de unos vivientes sobre otros.

La ontología debe reconocer la pluralidad de formas de ser sin convertirla en una escala de valor absoluto. Las diferencias entre los modos de vida conservan su estatuto formal y teleológico y expresan modos diversos de actualización del ser, no grados de dignidad ontológica. En el marco aristotélico, las formas de alma designan principios de operación irreductibles, cada uno suficiente para constituir un viviente conforme a su naturaleza. La jerarquía entre vida vegetativa, sensitiva y racional describe relaciones de prioridad funcional en el orden de la operación, sin introducir una comparación del ser en términos de superioridad.

La perfección de un viviente se determina por la plenitud con la que actualiza su propio telos. La racionalidad introduce una modalidad específica de operación vinculada al conocimiento y a la deliberación, integrada en el dinamismo de la *phýsis* y fundada en la sensibilidad y la corporalidad. La jerarquización ontológica surge cuando una diferencia funcional se interpreta como diferencia de valor absoluto. Este desplazamiento confunde el orden de las operaciones con el orden del ser. La metafísica aristotélica concibe el ser como acto referido a la *ousía*, expresado en modos diversos según principios formales distintos.

La diferencia entre vida sensible y vida racional expresa una variación modal dentro del orden natural. La racionalidad conserva su especificidad y funda responsabilidades éticas propias, sin instituir un privilegio ontológico. Cada forma de vida posee su razón suficiente en el acto mismo de ser lo que es, dentro de una pluralidad articulada de modos de realización de la *phýsis*.

La tradición moderna ha operado una identificación decisiva entre racionalidad y rango ontológico: el *logos* funciona como criterio de demarcación del valor del ser. Esta identificación descansa en una estructura inferencial doble. En primer lugar, toma una diferencia real de operaciones —la capacidad de universalidad, reflexión y deliberación— y la transforma en una medida del ser mismo, como si el incremento de potencia cognitiva equivaliera a un incremento de realidad. En segundo lugar, pone esa supuesta “superioridad” ontológica en un privilegio práctico: el viviente no racional queda dispuesto como medio disponible.

El paso es ilegítimo, porque confunde niveles: la determinación formal de una capacidad (orden del acto y de la operación) se convierte en criterio absoluto de dignidad (orden del valor), y este valor se convierte en título de apropiación (orden de la praxis). La jerarquía de funciones se metamorfosea en jerarquía de legitimidades.

El núcleo del error consiste en convertir una modalidad del aparecer del ser —la inteligibilidad discursiva— en norma del ser en general. El logos, entendido como forma de acceso conceptual, se absolutiza hasta presentarse como condición de ser pleno; lo no conceptual queda degradado al estatuto de “menos” ser. Esta absolutización introduce un sesgo epistemológico que se hace pasar por ontológico: se toma lo que resulta más gobernable para el conocimiento humano como lo que posee mayor rango en la realidad. La ontología queda subordinada a una teoría del conocimiento, y la teoría del conocimiento queda subordinada a una economía de la disponibilidad. El resultado es una metafísica de la dominación: lo real vale en la medida en que se deja traducir a categorías humanas y se deja disponer.

En cuanto al método, procederemos filosóficamente: partiremos de los conceptos más universales —ente, ser, ousía— y descenderemos a los particulares —alma, vida, racionalidad—, mostrando sus conexiones necesarias. El análisis será deductivo y demostrativo en la medida en que las premisas ontológicas permitan derivar las consecuencias éticas y prácticas que subyacen a nuestra relación con los demás vivientes. A continuación, explicaremos con mayor detalle el sentido de la ontología y la necesidad de comenzar desde ella, así como las categorías que permiten fundar las afirmaciones y preguntas planteadas al inicio.



REFLEJO LUNAR (1957) REMEDIOS VARO

I.Sobre la ontología y la jerarquía natural

Aristóteles expone en el libro IV de la Metafísica la ciencia que estudia el ser en cuanto ser (*to on hêi on*), aquello que más tarde la tradición denominará ontología. Aristóteles se refiere a esta ciencia de la siguiente manera:

Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras (ciencias), en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidente de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas[1]

A diferencia de las ciencias particulares, que tratan un género determinado del ente y sus causas próximas, esta ciencia se ocupa de los principios y causas primeras, de aquello que corresponde al ente en cuanto ente.

Al aplicar dicha perspectiva a nuestra investigación, no intentamos de distinguir entre animales y animales humanos por características empíricas o cuantitativas —como la fuerza, el tamaño o el color—, por el contrario, buscamos de indagar la diferencia ontológica, es decir, el modo de ser que les es propio en su estructura formal.

Ahora bien, si la filosofía primera tiene por objeto el ser en cuanto ser, el siguiente paso consiste en determinar qué es aquello que propiamente es. Aristóteles responde a esta cuestión introduciendo el concepto de ousía, que constituye el fundamento ontológico de todo ente. La ousía no es un

[1] Aristóteles (2014), Metafísica en "Aristóteles I", trad. Tomas Calvo Martínez, Madrid, Gredos, IV, 1, 1003a, p. 145.

accidente ni una propiedad, más bien es aquello que existe por sí y en virtud de lo cual las demás determinaciones pueden decirse.

De este modo, comprender la diferencia ontológica entre los seres vivos —y especialmente entre el animal y el animal humano— implica examinar la manera en que cada uno posee su ousía, es decir, su principio de ser y de operación

Aristóteles distingue en la *Metafísica* algunos sentidos fundamentales de ousía: primero, la sustancia como sujeto último que no se predica de nada más: “El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo (se diga), a su vez, de ninguna otra”[1]; segundo, la esencia, esto es, aquello por lo cual una cosa es lo que es[2]; y tercero, el compuesto de materia y forma que constituye el ente concreto. Sin embargo, entre estos sentidos, la ousía como forma (eîdos o morphé) ocupa el lugar principal, pues es la causa primera del ser y del actuar.



[1] Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3, 1029a, p. 238.

[2] Cf. *Metafísica*, VII, 4, 1029b.



La forma no es algo añadido al ente, sino su principio intrínseco de inteligibilidad y operación.[1]

En los seres vivos, este principio formal recibe el nombre de *psychē*. Por ello, Aristóteles afirma en *Acerca del Alma* que el alma es “la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”[2]. Es decir, que el alma es lo que hace que un cuerpo vivo sea realmente un ser vivo y no solo un conjunto de materia organizada. El cuerpo tiene la potencia o capacidad de vivir, pero solo el alma —como entelequia primera— actualiza esa capacidad, dándole forma, movimiento y propósito. Así, el alma es principio vital interno, aquello por lo cual el cuerpo vive, crece, siente y piensa según su tipo de ser. Sin el alma, el cuerpo pierde su ser propio, del mismo modo que un ojo sin vista deja de ser verdaderamente un ojo. De aquí se sigue que la diferencia entre los vivientes no puede establecerse por sus elementos materiales, sino por el tipo de alma que los forma. El alma vegetativa explica la nutrición y el crecimiento; la sensitiva, la percepción y el movimiento; y la racional, propia del ser humano, la intelección y la deliberación es “aquella parte del alma con la que el alma conoce y piensa”[3].

Así, la diferencia ontológica entre el animal y el animal humano no estriba en una en una mera complejidad biológica, más bien en el modo de *ousía* que cada uno realiza.

[1] “El *eídos* es *ousía* en tan to que principio de la organización y disposición de los elementos materiales que constituyen a las entidades; como función hacia cuya óptima realización obedecen el orden y la disposición de los elementos de tales entidades; y como causa final del movimiento de los mismos.” González Suárez, Lucero (2020), “Sobre los sentidos de la *ousía* en las Categorías y la Metafísica de Aristóteles”, *Logos*, Año XLVIII, núm. 134, ene-jun, pp. 75-95.

[2] Aristóteles, *Acerca del Alma*, II, 1, 412a, p. 328.

[3] Aristóteles, *Acerca del Alma*, III, 4, 429a, p.372.

El alma racional, en cuanto forma del cuerpo humano, introduce un orden de ser capaz de conocimiento universal y acción deliberada; su entelequia no se agota en la vida sensible, sino que se orienta hacia la verdad y el bien.

II. Entes racionales y entes no racionales: ousía, sensibilidad y modos de ser

La distinción entre entes racionales y entes no racionales no es accidental ni empírica, es ontológica. Surge del tipo de ousía que en cada caso actúa como principio de vida y operación. Todos los vivientes poseen alma, pero no todos la poseen del mismo modo ni en el mismo grado. Aristóteles establece una jerarquía funcional: alma vegetativa, sensitiva y racional, cada una de las cuales implica y supera a la anterior.[1]

Los entes no racionales —plantas y animales no humanos— están determinados por formas de vida cuyo fin es inmanente y limitado: nutrirse, crecer, percibir, moverse. Sus operaciones son guiadas por la *aisthesis*[2] y el deseo, no por el pensamiento deliberativo. En ellos, la entelequia se mantiene dentro del orden natural, sin posibilidad de reflexionar sobre su propio ser o de autodeterminar sus fines.

[1] Cf. Acerca del alma, II, 3, 414b.

[2] *Aisthēsis* (αἴσθησις) designa en Aristóteles la facultad perceptiva del alma en un sentido amplio, que incluye la captación de cualidades sensibles, su unificación mediante la *koinē aisthēsis* y, en cierto modo, la conciencia de estar percibiendo, lo que permite extender el campo de la percepción hacia fenómenos postperceptuales y funda el tránsito hacia la *phantasía*. Cfr. Pineda Rivera, Diego Antonio (2016), Aristóteles: entre *aisthesis* y *phantasía*, en *Universitas Philosophica*, vol. 33, núm. 67, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 131–164, esp. pp. 135–142.

El ente racional, en cambio, se distingue porque su alma incluye la facultad intelectual (*nous*) y deliberativa (*bouleutikón*). Esta capacidad introduce un nuevo orden del ser: el del conocimiento universal y la autodeterminación práctica. El hombre, como animal racional, no sólo vive y percibe, sino que comprende y elige.

En consecuencia, la diferencia entre entes racionales y no racionales la encontramos en la forma del ser que cada uno actualiza: los no racionales operan según la necesidad de la naturaleza, mientras que los racionales pueden actuar conforme a la razón y, por tanto, según la medida del bien, que en cierto aspecto también es un despliegue de su propia naturaleza.

Tradicionalmente, se ha interpretado que la racionalidad otorga al ser humano una condición superior en la jerarquía del ser. Esta idea, heredera de una lectura del aristotelismo, supone que el alma racional es más valiosa que las demás formas de alma, y que dicha superioridad justificaría el dominio del hombre sobre los otros entes.



Sin embargo, un examen riguroso de la doctrina aristotélica revela que tal interpretación puede ser radical.

En efecto, Aristóteles define el alma como acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia[1]. Todo ser vivo, por tanto, posee alma y con ella un principio de operación propio. Cada alma —vegetativa, sensitiva o racional— constituye una forma de vida completa en sí misma, orientada a la realización de su fin natural (telos). No hay, por consiguiente, un “más ser” o “menos ser”, sino una pluralidad de modos de ser que se actualizan según su propia entelequia.

Así, un roble, una abeja y un ser humano son entes que participan del ser de maneras distintas, pero cada uno es perfecto en la medida en que cumple su naturaleza. La racionalidad no añade una cantidad de ser, sino que introduce un tipo específico de operación: el conocimiento y la deliberación. Si se confunde esa diferencia funcional con una superioridad ontológica, se cae en el error de pensar que el pensar vale más que el sentir o el nutrirse, cuando en realidad ambos son modos esenciales del vivir.

No se sigue de esta distinción que haya un “más ser” o un “menos ser” en sentido absoluto, como si ciertas formas de vida poseyeran una mayor dignidad ontológica que otras. Aunque Aristóteles reconoce diferencias de prioridad y de perfección según el tipo de alma y de operación que cada viviente actualiza, dichas diferencias no autorizan una jerarquía del valor del ser ni una supremacía moral de lo racional [1]“Se llama «potencia» o «capacidad» el principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien (en lo mismo que es cambiado, pero) en tanto que otro... Además, la capacidad de realizar algo perfectamente o según la propia intención” Aristóteles, Metafísica, V, XII, 1019a, p.143

sobre lo sensible. La pluralidad de modos de vida expresa distintas maneras de realización de la phýsis, no una desigualdad ontológica que legitime la dominación de unos vivientes sobre otros.

Por tanto, la racionalidad no debe ser entendida como el criterio del valor del ser, debemos optar por considerarlo como un modo particular de participación en él. En palabras aristotélicas, cada forma de vida se define por su propia ergon[1], su propia función: el alma vegetativa en la nutrición, la sensitiva en la percepción, la racional en el pensamiento. Ninguna de estas operaciones es más “real” o valiosa que las otras; todas son expresiones de la plenitud del ser bajo distintas formas.

Ahora bien, para que esta igualdad ontológica entre las formas de vida no permanezca en un plano meramente estructural, es necesario esclarecer qué significa, en concreto, que la percepción y la sensibilidad constituyan ya un modo pleno de ser. Dicho de otro modo, es preciso mostrar que la vida sensible no es un estadio deficiente respecto del pensamiento, sino una forma originaria de apertura al mundo. En este punto, la fenomenología ofrece una clarificación decisiva, al permitir pensar la sensación como experiencia significativa encarnada.

[1] “el ergon aparece en el vocabulario aristotélico como la actividad característica de cada cosa, como la acción que le corresponde por naturaleza. El ergon se relaciona a un acto, sin embargo, nada manifiesta sobre el modo en que éste ha de ser realizado. En ese sentido, un hombre podría llevar a cabo su actividad de manera mala, o, al menos, no excelentemente, y no por ello dejar de realizar su ergon. Simultáneamente, pero a diferencia del ergon, aparece la idea de que el bien de una cosa, cuya función es conocida, depende de la calidad con que esa función sea desempeñada.” Borisonik, Hernán Gabriel (2011), «Ergón y areté en la filosofía política de Aristóteles», *Problemata: R. Intern. Fil.*, vol. 02, núm. 02, p. 102.



II.a. El alma sensitiva y la sensación: de Aristóteles a Merleau-Ponty

Conviene precisar el estatuto filosófico del recurso a la fenomenología en este escrito. En Aristóteles, la ontología se articula en torno a la ousía y a los principios formales que constituyen al viviente como tal; en Merleau-Ponty, la investigación ontológica se desplaza hacia el ámbito del aparecer, es decir, hacia las condiciones mediante las cuales el mundo se manifiesta a un viviente corporalmente situado. La fenomenología asume aquí una función ontológica en sentido propio: describe la manera originaria en que la vida sensible abre un mundo y constituye un horizonte de sentido previo a toda tematización reflexiva, un antecedente al logos. La percepción puede verse, así como condición de posibilidad de la experiencia del ser, proporcionando el acceso primario a aquello que la ontología clásica determina como principio vital.

En la tradición aristotélica, el alma sensitiva (*psychē aisthētikē*) designa el principio ontológico que hace posible la sensación, el movimiento y la relación del animal con su entorno. Aristóteles sostiene que el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia; en el caso de los animales, esta entelequia se manifiesta primariamente como sensación (*aisthesis*). La sensación es un modo de actualización del viviente, una manera de estar afectivamente abierto al mundo según su propia forma, hasta el animal humano ha de ser dependiente en gran medida de esta. Incluso la propia sensación y percepción se manifiesta antes que la reflexión, este aparecer antes y después no implica que sea inferior o superior a otra función.

La sensación, entendida en su acepción simple, suele concebirse como un dato elemental, puntual y puramente pasivo, producido por la estimulación de los órganos sensoriales. Sin embargo, Merleau-Ponty sostiene que esta noción no describe la experiencia tal como se vive, sino que constituye una abstracción teórica elaborada por el análisis científico. En la experiencia concreta nunca accedemos a sensaciones aisladas, sino a un campo perceptivo ya organizado. Como él mismo afirma: “En cada momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de fisuras, de impresiones táctiles fugaces que no estoy en condiciones de vincular precisamente con el contexto percibido y que, no obstante, sitúo desde el principio en el mundo, sin confundirlos nunca con mis ensueños.” [1] Incluso aquello que se presenta como vago o indeterminado aparece ya como perteneciente al mundo, y no como un estado psíquico interno.

La percepción, en cambio, es una aprehensión global y significativa del mundo, realizada por un sujeto corporalmente situado. Percibir consiste en captar formas, relaciones y sentidos a través del cuerpo vivido y de su intencionalidad pre-reflexiva. Por ello, la percepción es ontológicamente primaria respecto de la sensación: constituye el nivel originario de nuestra relación con el mundo, en el que sujeto y mundo no se oponen, sino que se co-constituyen en una mutua implicación.

La percepción —que cumple en su pensamiento una función ontológica análoga a la de la *aisthesis* aristotélica— es ya una forma de sentido encarnado.

[1] Merleau-Ponty (1993), *Fenomenología de la percepción*, trad. James Cabanes, México, Editorial Planeta, p.p.10.

El cuerpo no es un objeto entre objetos, sino el sujeto mismo de la percepción, el lugar originario en el que el mundo se manifiesta. El concepto merleau-pontiano de cuerpo vivido desempeña una función ontológica equivalente a la del alma sensitiva. Así como en Aristóteles el alma es forma del cuerpo y principio de sus operaciones vitales, en Merleau-Ponty el cuerpo vivido es potencia de aparecer, una estructura dinámica que articula un campo perceptivo significativo. Sentir consiste en habitar un mundo; la sensación opera como orientación, selección y organización del entorno según la estructura propia del viviente.

Esta convergencia permite afirmar que el animal, lejos de carecer de mundo o de sentido, posee un modo propio de apertura ontológica. La diferencia entre el animal y el hombre no consiste en que uno tenga mundo y el otro no, ni en que uno posea sentido y el otro esté reducido a la pura causalidad natural. La diferencia es modal: el ser humano prolonga la sensibilidad en el logos, mientras que el animal permanece en el orden del sentido perceptivo sin por ello quedar ontológicamente disminuido.



El aparecer previo de la sensibilidad respecto al logos no implica que esta sea menos relevante, incluso es posible que sin esta condición previa no sea posible el logos, es decir si valoramos por orden de aparición deberíamos optar por considera superior el alma vegetativa que es la condición necesaria de la sensibilidad y la razón.

El logos humano emerge de la phýsis, no la trasciende. La sensación —tanto en Aristóteles como en Merleau-Ponty— constituye un modo pleno de ser, no un estadio deficiente del pensamiento. Reconocer esta continuidad ontológica entre animalidad y racionalidad permite desactivar la jerarquía metafísica que ha situado al hombre por encima del resto de los vivientes y restituir a la vida sensible su dignidad ontológica propia.

Sostener que el ser humano es “más” que los demás entes por ser racional carece de fundamento ontológico. Cada ser tiene su perfección en la medida en que realiza su fin natural, y ningún fin puede ser considerado superior en absoluto. La racionalidad, lejos de situarnos por encima del resto de los vivientes, nos compromete con una forma de vida que implica comprensión, responsabilidad y cohabitación con todo lo que es.

Se ha tomado la diferencia teleológica —la distinción de fines y operaciones— como si fuera una jerarquía de valor. Pero en el orden del ser, toda forma de vida tiene su razón suficiente. Ser racional no nos hace valer más, sino comprender mejor que todos los seres valen por el hecho mismo de ser. Si hemos concluido que la racionalidad no otorga al hombre una superioridad ontológica sobre los demás entes, es por

porque el principio que funda el ser no es la razón, sino la *phýsis*. Aristóteles entiende por *phýsis* "a la materia primera que subyace en cada cosa que tenga en sí misma un principio del movimiento y del cambio"[1]. Dicho principio no designa una sustancia aislada, sino la potencia interna por la cual cada ente llega a ser lo que es. La *phýsis* ordena: dispone cada ser en el lugar que le corresponde según su forma y su fin. Cada ente posee su propio *telos*, y su perfección consiste en actualizar su forma conforme a ese fin. El león es perfecto en cuanto actúa como león; el hombre, en cuanto hombre. Una lectura ontológica no jerarquizante de Aristóteles permite sostener que ningún "ser" puede ser más "valioso" que el otro, porque el valor ontológico no se mide por comparación, sino por plenitud de acto dentro de la propia naturaleza.

Esta comprensión elimina la tentación de interpretar la racionalidad como privilegio metafísico. El intelecto no es una corona que eleva al hombre sobre los demás seres, sino el modo en que la naturaleza humana realiza su propio dinamismo interno. Así, el hombre no trasciende la *phýsis*, sino que la expresa de un modo singular: su *logos* pertenece también al orden natural. La razón, lejos de romper la continuidad del ser, la prolonga.

Con ello se vislumbra la transición hacia la dimensión ética: si toda naturaleza tiende a su propio fin, la excelencia humana consistirá en ordenar la razón según su *phýsis*. La ética no será una imposición externa, sino el modo en que el hombre realiza su naturaleza racional conforme a su fin propio, de la misma manera en que todo ente cumple su *telos* dentro del orden de la *phýsis*.

[1]Aristóteles (2014), Física, en "Aristóteles II", trad. Tomas Calvo Martines, Madrid, Gredos II, 1, 192b, p. 46.

La comprensión aristotélica de la *phýsis* como principio interno de movimiento y orden del ser permite reconocer que toda forma de vida, desde la más elemental hasta la racional, participa de un mismo fundamento ontológico. Ningún ente viviente puede ser pensado como carente de sentido dentro del todo de la naturaleza, pues cada uno actualiza su propia entelequia en virtud de su forma. Sin embargo, la tradición filosófica —incluso la aristotélica, en su recepción moderna— tendió a interpretar este orden como una escala jerárquica, donde el hombre ocupa la cúspide en virtud de su logos.

Esta interpretación teleológicamente deformada fue criticada desde la fenomenología, que busca volver “a las cosas mismas”, es decir, al modo en que la vida se da a la conciencia. En este horizonte, la *phýsis* no es ya solo principio de movimiento, sino campo de aparición de la vida, donde el humano y el animal coexisten en una misma región ontológica: la de la sensibilidad, la temporalidad y la experiencia encarnada. Es evidente que no podemos pretender formar una ética basada en la comunicación pues:

“Es verdad, fenomenológicamente, que yo no puedo preguntarle a los brutos y no puedo basar mi conocimiento (aquí Husserl se refiere al conocimiento acerca del pasado animal) en las representaciones y las experiencias de los brutos, que yo sólo puedo hacer ciencia humana sobre la base de experiencias humanas y formaciones de conocimiento humanas. Pero también es verdad que dejar a un lado la vida animal, la conciencia animal, la corporalidad y la subjetividad animales, como si fuera algo ya superado y por ello privado de interés, sólo puede significar un serio empobrecimiento de nuestra ciencia (de nuestra fenomenología) y de nuestra filosofía.”[1]

GATO HELECHO
(1956)
REMEDIOS VARO



El núcleo originario del pensamiento de la phýsis: toda vida posee una forma de manifestación propia, un modo de darse en el mundo. Si el ser es ordenado según su naturaleza, y la phýsis funda dicho orden, entonces excluir la experiencia animal del horizonte fenomenológico significa romper con la unidad ontológica del ser vivo.

“Pero la multiplicidad y diversidad de la vida animal —esto es, de nuevo, de los mundos animales, de las corporalidades y sensibilidades animales...— invita a una aproximación algo más detallada. ¿Cómo es que podemos hablar de “almas inferiores” sin una vida despierta, sin una vida actual o activa en el sentido fenomenológico? ¿Cómo es que podemos pensar en la posibilidad de un reconocimiento” mutuo (empatía mutua) entre algunas especies diferentes de animales, pero también en la posibilidad de un reconocimiento unilateral (empatía unilateral)? ¿Cómo podría la diversidad de la vida animal ser ordenada o clasificada desde un punto de vista fenomenológico? ¿Cuáles son las divisiones principales que pudieran fijarse entre los animales (tipos, grupos, etc.) y los criterios para establecerlas? ¿Cómo puede hablarse de brutos más o menos perfectos, de animales superiores e inferiores? Las respuestas a todas estas cuestiones, y muchas otras alrededor del sentido de la analogía de la vida subjetiva, animal, puede sólo intentarse por medio de una profundización en la vivencia de la empatía. [1]

En otras palabras, la phýsis —como horizonte fenomenológico de sentido— exige reconocer la pluralidad de modos de aparición de la vida. Poniendo así a la racionalidad como una modalidad del aparecer. Por ello, el pensamiento fenomenológico viene a restablecer, la intuición antigua de la

[1] *Ibid.* p. 145.

naturaleza como totalidad viva: un cosmos en el que toda forma de vida tiene su logos interno y su modo de mostrarse, aunque no todos sean traducibles a categorías humanas.

Este reconocimiento abre el paso hacia la reflexión ética: si toda vida es forma de manifestación del ser, y si la racionalidad humana no constituye una excepción ontológica, entonces la tarea ética consistirá en habitar el mundo de modo tal que respetemos el aparecer de las otras formas de vida. Es decir, pensar una ética fundada no en la supremacía del logos, sino en la co-pertenencia de todas las formas de vida dentro de la *phýsis*.

La transición hacia la dimensión ética se comprende mediante el reconocimiento de la estructura ontológica del viviente. Todo ser vivo participa de la *phýsis* como una forma de apertura al mundo, dotada de sensibilidad y expuesta a la afectación por lo que la rodea. Esta condición compartida establece una relación de co-pertenencia entre los vivientes, en la que cada forma de vida se manifiesta como un centro de sentido y de experiencia. La exigencia ética se funda en la manera misma en que la vida se da y se expone en el mundo: habitar racionalmente implica asumir la responsabilidad que emerge de esta comunidad ontológica, reconociendo en los otros vivientes modos propios de realización del ser que reclaman una relación no instrumental.

III. Sobre habitar animalmente

Habitar animalmente designa un modo de estar en el mundo

propio de los vivientes en cuanto seres corporales inscritos en la *phýsis*. Este habitar se caracteriza por la exposición sensible al entorno, por la dependencia respecto de las condiciones naturales de la vida y por la pertenencia a un campo de significatividad compartido. El viviente habita en la medida en que su existencia se despliega como relación activa con el mundo, sostenida por la percepción y por la afectación que el entorno ejerce sobre él.

En el caso del ser humano, este modo de habitar se articula mediante la racionalidad. La razón humana prolonga la vida sensible y la organiza reflexivamente, manteniendo su arraigo en el orden natural que la hace posible. El habitar humano conserva así su carácter animal en la medida en que la existencia racional permanece vinculada a la corporalidad, a la sensibilidad y a la co-pertenencia ontológica con los demás vivientes.

Habitar el mundo animalmente no significa reducir al hombre a un estado biológico, ni disolver su singularidad racional en la mera sensibilidad, implica reconocer que toda forma de habitar es, en primer lugar, una forma de vida, una



SWAN LIKE(1963)HELEN FLOCKHART

modalidad de la *phýsis* en acto. En la medida en que somos seres vivos, nuestra existencia está tejida en la misma esfera ontológica que la de los demás animales: respiramos el mismo aire, dependemos del mismo suelo, compartimos la finitud del cuerpo y la necesidad del entorno.

Sin embargo, el hombre moderno ha roto este lazo originario. Ha dejado de habitar el mundo animalmente para ocuparlo técnicamente, imponiendo sobre la *phýsis* una lógica de dominio y utilidad. La casa, la ciudad, la técnica y la razón misma se han convertido en instrumentos de separación, no de comunión. Así, la racionalidad —que en Aristóteles debía orientar la vida hacia el bien— se ha transformado en el principio que justifica la distancia y la jerarquía.

Habitar animalmente supone reaprender la pertenencia. Significa asumir que el habitar es un acto de apertura y co-presencia. Desde la fenomenología, el habitar animal designa un modo de estar en el mundo caracterizado por la inmediatez sensitiva, por la atención al entorno como horizonte de sentido. El animal no proyecta el mundo: lo padece, lo atraviesa y lo siente. Su estar es un estar afectivo, no representacional.

Pero luego tenemos los múltiples y variados aspectos de nuestros encuentros con animales —ternura, asombro, temor o pánico, extrañeza, curiosidad, etc.—; todos ellos merecen ser revisados con ojo fenomenológico. Y lo mismo con los papeles que asumen los animales en la vida humana: son nuestros amigos, nuestros juguetes, nuestros instrumentos, nuestros esclavos, nuestros guías, nuestra compañía, nuestro apoyo terapéutico; luego, a algunos los cuidamos, a algunos los sacralizamos, a algunos nos los comemos, a algunos los torturamos con algún propósito, a otros los torturamos sin ningún propósito, a algunos, acaso para su felicidad, los ignoramos, y a otros también los ignoramos acaso para su dolor (acaso, porque hay quien dice que los animales no pueden realmente sufrir) y (acaso) para nuestra vergüenza...[1]



71
VAMPIROS VEGETERIANOS (1962) LEONORA CARRINGTON

Cada uno de estos modos de encuentro revela, a su manera, un modo de habitar el mundo y una cierta posición ontológica frente a lo viviente. Habitar animalmente exige asumir esta ambigüedad, no para justificarla, sino para reconocer la tensión ética que emerge en la experiencia misma del otro viviente. Recuperar un modo animal de habitar no implica negar la razón, sino purificarla de su pretensión de dominio, para devolverla a su raíz sensible. La empatía hacia otras formas de vida no puede ser un mero acto intelectual, debe ser una vivencia encarnada: un modo de dejarse afectar por la presencia del otro viviente. Habitar animalmente significa, entonces, volver a la experiencia pre-reflexiva del mundo, a la inmediatez del cuerpo y de la vida, donde la diferencia entre el humano y el animal es una variación en la forma del aparecer.

El humano es un participante más del orden viviente, cuya responsabilidad ética surge precisamente de su capacidad de reconocer al otro como viviente. De ahí que el verdadero ejercicio de la racionalidad no sea la dominación, sino la comprensión: comprender el modo en que cada ser habita, y desde esa comprensión, actuar prudentemente (*phronētikôs*). Habitar animalmente es, en suma, un retorno ontológico y ético: ontológico, porque nos devuelve al horizonte común de la *phýsis*; ético, porque nos obliga a repensar nuestra acción desde la co-pertenencia.

El recorrido desarrollado ha mostrado que la diferencia entre animalidad y racionalidad no funda una jerarquía ontológica ni un privilegio moral absoluto. La vida racional aparece integrada en el orden de la *phýsis* como una modalidad específica de realización del viviente, articulada a partir de la

sensibilidad, la corporalidad y la apertura al mundo. La ontología aristotélica, releída a la luz de la fenomenología, permite comprender la pluralidad de formas de vida como modos diversos de participación en el ser, cada uno dotado de su propia estructura de sentido.

Bajo esta comprensión, la racionalidad humana pierde su función de criterio de excepción y se muestra como una expresión singular de la vida, inseparable del suelo sensible que la sostiene. El pensamiento deja de operar como fundamento de dominio y adquiere el carácter de una capacidad de comprensión del orden viviente al que pertenece. La ontología no jerarquizante que aquí se propone no disuelve las diferencias entre los vivientes, pero impide que dichas diferencias se traduzcan en una desigualdad de valor absoluto. El habitar humano del mundo queda así reinscrito en la comunidad ontológica de la vida, abriendo la posibilidad de una relación más fiel a la estructura misma del ser.



03

LO ANIMAL COMO SÍMBOLO Y LÍMITE DE LO HUMANO: EL NAHUAL EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DEL MÉXICO ANTIGUO

Erika Andrea Díaz Bautista.



Resumen: La pregunta por lo humano ha sido históricamente formulada en la tradición filosófica occidental a partir de su diferenciación respecto de lo animal, desde Aristóteles hasta la modernidad, la animalidad ha funcionado como término negativo frente a la razón, el lenguaje o la cultura, sin embargo, esta oposición no constituye una estructura universal ni necesaria, pues diversas cosmologías no occidentales muestran que lo animal no siempre opera como exterior radical de lo humano, sino como dimensión constitutiva de su ser. Tal es el caso del pensamiento mesoamericano y, de manera particular, de la noción de nahual en la tradición náhuatl.

El presente artículo propone una lectura del nahual desde la antropología filosófica, entendiéndolo como figura liminal que cuestiona la separación moderna entre naturaleza y cultura, humano y animal, a partir del diálogo con Ernst Cassirer y Claude Lévi-Strauss, se sostiene que lo animal debe comprenderse como una mediación simbólica y no como una mera categoría biológica, por un lado, para Cassirer, el ser humano habita un universo simbólico que transforma su relación con la realidad, mientras que Lévi-Strauss muestra que las especies animales funcionan en el pensamiento mítico como operadores conceptuales que permiten articular diferencias sociales y cosmológicas, en ambos casos, lo animal aparece como figura estructurante del pensamiento.

Este marco teórico permite analizar la concepción náhuatl del nahual a partir de las investigaciones de Miguel León-Portilla y Alfredo López Austin, pues el primero demostró que el pensamiento náhuatl constituye una auténtica reflexión filosófica, en la medida en que formula interrogantes radicales sobre la existencia humana dentro de un orden cósmico dinámico, por su parte, López Austin mostró que la persona nahua no se concibe como unidad indivisible, sino como entidad compuesta por diversas fuerzas anímicas, lo que posibilita la vinculación ontológica con un animal que comparte

thot as conceptual operators that allow for the articulation of social and cosmological differences. In both cases, the animal appears as a structuring figure of thought.

This theoretical framework allows for the analysis of the Nahuatl conception of the nahual based on the research of Miguel León-Portilla and Alfredo López Austin. The former demonstrated that Nahuatl thot constitutes a genuine philosophical reflection, as it poses radical questions about human existence within a dynamic cosmic order. For his part, López Austin showed that the Nahua person is not conceived as an indivisible unit, but as an entity composed of various animistic forces, which enables the ontological connection with an animal that shares your vital destiny; thus, the nahual should not be understood as superstition or mere metaphor, but as an expression of a relational ontology in which human identity is multiple, permeable, and extended beyond the individual body. In this sense, the animal functions as an ontological limit: not as a negation of the human, but as a threshold that prevents its absolutization. The nahual cosmology thus proposes a critical alternative to the modern conception of the autonomous subject, showing that human identity is defined less by its separation than by its insertion into a broader symbolic and cosmic framework.

Keywords: Nahual | Philosophical Anthropology | Nahuatl | Cosmology | Animality | Human identity | Ontological limit | Nature | and culture | Symbolic thought | Relational ontology.

La pregunta por lo humano ha estado históricamente atravesada por su relación con lo animal, desde la filosofía clásica occidental, sin embargo, esta relación se ha pensado mayoritariamente en términos de oposición: el ser humano como animal racional, político o hablante, frente a una animalidad definida por la carencia de estos aspectos, no obstante dicha frontera conceptual no es universal ni necesaria pues en diversas cosmologías no occidentales, lo animal no constituye un límite exterior de lo humano, sino una dimensión constitutiva de su ser. Tal es el caso del pensamiento mesoamericano y, de manera particular, de la noción de nahual en la tradición nahua.

Este artículo propone una lectura desde la antropología filosófica del nahual como figura liminal que cuestiona la separación moderna entre naturaleza y cultura, humano y animal. A partir de las contribuciones de Alfredo López Austin, Miguel León-Portilla, Claude Lévi-Strauss y Ernst Cassirer, se argumenta que el nahual no debe entenderse como residuo mítico o superstición, sino como una forma coherente de pensamiento ontológico y simbólico que redefine la condición humana.

I. Lo animal como frontera simbólica de lo humano

Fundamentos desde la antropología filosófica y el estructuralismo

La pregunta por lo humano ha estado históricamente articulada, en la tradición filosófica occidental, a partir de su diferenciación respecto de lo animal, desde Aristóteles hasta la modernidad, el animal ha funcionado como un término

negativo o residual frente a la razón, el lenguaje o la cultura pero esta exclusión no elimina a lo animal del horizonte conceptual de lo humano, sino que, por el contrario, lo reinscribe como su límite constitutivo, así lo animal no aparece simplemente como aquello que el ser humano deja atrás al constituirse como sujeto racional, sino como una figura simbólica que permite pensar la corporalidad, la afectividad, la vida y la finitud. La antropología filosófica del siglo XX, particularmente en las obras de Ernst Cassirer y Claude Lévi-Strauss, ofrece herramientas decisivas para repensar esta relación no como una oposición ontológica rígida, sino como una mediación simbólica compleja que resulta especialmente útil para el análisis de cosmologías no occidentales, como la náhuatl.

Ernst Cassirer sitúa el problema de lo humano en el ámbito del símbolo, desplazando la definición clásica del hombre como animal racional hacia la noción de animal simbólico, para Cassirer, el rasgo distintivo de lo humano no reside en una facultad aislada, como la razón lógica, sino en la capacidad de producir, habitar y organizar un universo simbólico que media toda relación con la realidad, en Antropología filosófica señala de manera explícita que el ser humano no se enfrenta al mundo de forma inmediata, sino a través de sistemas de mediación simbólica: "El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara"[1], esta mediación no es un añadido secundario, sino la condición misma de la experiencia humana. Cassirer también describe este proceso como un alejamiento progresivo de la inmediatez física en favor de una red

[1] Ernst Cassirer, Antropología filosófica (México: Fondo de Cultura Económica, 1963), p.26.



simbólica cada vez más compleja; en un pasaje central afirma: "La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica"[1], esto no implica una negación del mundo material, sino una transformación radical de la manera en que este es aprehendido, pues el ser humano no vive simplemente entre cosas, sino entre significados, así esta red simbólica es el espacio propio de lo humano y, al mismo tiempo, el lugar donde se configuran las figuras de lo animal, pues desde esta perspectiva, lo animal no aparece como un dato puramente natural, sino como una forma simbólica cargada de sentido. De forma particular, el pensamiento mítico ocupa un lugar privilegiado en esta configuración, ya que Cassirer subraya que el mito no establece una separación estricta entre los distintos órdenes del ser, sino que los concibe como ámbitos comunicantes, en el mundo mítico, las fronteras entre lo humano, lo animal y lo divino son móviles, porosas y reversibles, de esta manera su análisis del mito nos permite comprender que las figuras animales no representan simplemente animales empíricos, sino potencias, cualidades y modos de ser que articulan la experiencia humana del mundo[2].

Esta concepción simbólica de la animalidad encuentra un desarrollo particularmente rico en la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss, pues en *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss cuestiona frontalmente la oposición entre pensamiento racional y pensamiento mítico, mostrando que este último posee una lógica rigurosa, aunque distinta de la ciencia

[1] Cassirer, *Antropología filosófica*, p.26.

[2] Cassirer, *Antropología filosófica*, caps. II-III.

moderna, en este contexto las especies animales y vegetales ocupan un lugar central como elementos privilegiados de reflexión, pues Strauss sostiene que los animales no le interesan al pensamiento mítico por su utilidad práctica, sino por su capacidad para funcionar como operadores conceptuales, afirmando que: "Las especies animales y vegetales no son conocidas porque sean útiles; son consideradas útiles o interesantes porque son primero conocidas"[1], así la prioridad del conocimiento sobre la utilidad revela que el pensamiento mítico no se orienta por criterios instrumentales, sino por la necesidad de ordenar simbólicamente el mundo. A partir de esta premisa, Lévi-Strauss desarrolla la idea de que los animales permiten pensar, las diferencias observables entre especies, sus comportamientos, sus hábitats y sus formas corporales ofrecen al pensamiento mítico un repertorio de contrastes mediante los cuales se elaboran sistemas de oposición que no se limitan al ámbito natural, sino que sirven para pensar relaciones sociales, morales y cosmológicas.[2] Así, los animales no son tomados por lo que son empíricamente, sino por las relaciones diferenciales que permiten establecer.

Es importante subrayar que, para Lévi-Strauss, esta operación simbólica no implica una identificación directa entre humanos y animales, el pensamiento mítico no afirma que los hombres sean animales, sino que utiliza las relaciones entre especies para pensar las relaciones entre los hombres,[3] en este sentido, la animalidad funciona como un lenguaje conceptual

[1] Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997), p. 24.

[2] Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, cap. I.

[3] Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, cap. I.



que permite articular diferencias internas a la sociedad humana, la frontera entre lo humano y lo animal no desaparece, pero deja de ser absoluta y se convierte en un umbral simbólico, entonces desde esta perspectiva, la distinción entre naturaleza y cultura tampoco puede entenderse como una oposición rígida.

La convergencia entre la antropología filosófica de Cassirer y la antropología estructural de Lévi-Strauss permite, así, comprender lo animal como una figura liminar, pues lo animal no es simplemente lo que el ser humano no es, sino una condición simbólica a partir de la cual lo humano se define, se interroga y se transforma, esta idea resulta fundamental para el análisis de las cosmologías mesoamericanas, donde la identidad humana se concibe como múltiple, relacional y abierta al tránsito entre formas de vida, en este horizonte, la figura del nahual no aparece como una anomalía, sino como una expresión coherente de una ontología simbólica en la que lo humano se constituye precisamente en relación con lo animal.

II.El nahual y la constitución múltiple del ser humano en la cosmovisión náhuatl.

La figura del nahual ocupa un lugar central en la comprensión mesoamericana de lo humano, no como una creencia marginal o supersticiosa, sino como un principio ontológico que articula la relación entre cuerpo, identidad y cosmos, a diferencia de las concepciones occidentales que definen al individuo como una entidad unitaria y cerrada, la cosmovisión náhuatl concibe al ser humano como una realidad compuesta, abierta y

relacional, en la que lo animal no aparece como un exterior radical, sino como una dimensión constitutiva del ser. En este contexto, Miguel León-Portilla ha mostrado que la filosofía náhuatl se estructura en torno a una concepción dinámica de la realidad, donde todo lo existente participa de un principio vital común, en *La filosofía náhuatl*, señala que para los antiguos nahuas el mundo no es un conjunto de sustancias fijas, sino un ámbito de fuerzas en constante movimiento, sostenidas por el *teotl*. [1] , en este sentido la identidad humana no se define por una esencia inmutable, sino por su inserción en un entramado de relaciones cósmicas que atraviesan tanto a los hombres como a los animales, las plantas y los dioses.

Esta concepción relacional de la existencia se expresa con particular claridad en la noción del nahual, León-Portilla explica que el nahual no debe entenderse como una simple transformación física del hombre en animal, sino como la manifestación de una vinculación profunda entre la persona y una entidad animal que comparte su destino vital [2], pues el nahual no es un disfraz ni una metáfora, sino una expresión simbólica de la participación del ser humano en múltiples planos de la realidad.

Por su lado, Alfredo López Austin desarrolla esta idea desde una perspectiva antropológica y simbólica aún más precisa, en *Cuerpo humano e ideología*, el autor propone que, para los nahuas, el cuerpo humano no es una unidad homogénea, sino una estructura compuesta por diversas entidades anímicas,

[1] Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), cap. I.

[2] León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, caps. II-III.



cada una con funciones específicas, “un conjunto organizado de fuerzas y entidades” [1], esta pluralidad interna impide concebir al sujeto como un individuo indivisible; por el contrario, el ser humano es un conjunto de componentes que pueden desplazarse, fragmentarse o establecer vínculos con otras entidades del cosmos.

El nahualismo se inscribe precisamente en este marco ontológico, López Austin explica que una parte esencial del ser humano puede encontrarse ligada a un animal, con el cual comparte vida, suerte y, en muchos casos, muerte.[2] Esta relación no es simbólica en sentido débil, sino ontológica, en su estudio específico sobre el tema, Austin es explícito al señalar que el nahual “no es un doble simbólico ni una alegoría”, sino una realidad plenamente integrada en el sistema de creencias mesoamericano[3] de ello se desprende que el daño infligido al animal nahual repercute directamente en la persona, reforzando la idea de una identidad humana extendida más allá del cuerpo individual.

Es fundamental subrayar que esta concepción no supone una confusión indiferenciada entre lo humano y lo animal, pues el animal nahual no es “el hombre bajo otra forma”, sino una manifestación específica de su energía vital, así la frontera entre lo humano y lo animal no desaparece, pero se vuelve permeable, relacional y simbólicamente transitada, desde el punto de vista ético y social, el nahualismo implica una redefinición profunda de la relación entre humanos y animales.

[1] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología* (México: Fondo de Cultura Económica, 1980), cap. I.

[2] López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, caps. II-III.

[3] Alfredo López Austin, “Los nahuales y el nahualismo”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 14 (1980)

El animal no es un objeto disponible ni un recurso explotable, sino una entidad vinculada existencialmente a la persona[1] de este modo, la animalidad se inscribe en el núcleo mismo de la identidad humana.

Desde la antropología filosófica, la figura del nahual cuestiona la definición moderna del ser humano como sujeto autónomo y separado del mundo natural, en la cosmovisión náhuatl, el ser humano se constituye como una entidad múltiple, expuesta y relacional, cuya identidad se define por su inserción en un orden cósmico más amplio.

III.El nahual como límite ontológico de lo humano.

Desde una perspectiva filosófica, el nahual puede comprenderse como el punto en el que la identidad humana se vuelve inestable, pues la concepción moderna del yo como núcleo autónomo, autoconsciente y autosuficiente encuentra aquí un límite radical, por su parte, en la cosmología nahua no existe un sujeto clausurado sobre sí mismo; la identidad aparece distribuida, expuesta y vinculada a fuerzas que la exceden.

Miguel León-Portilla fue uno de los primeros en sostener que el pensamiento náhuatl no debía reducirse a una serie de creencias míticas, sino que constituía una auténtica filosofía afirmando que los antiguos nahuas se interrogaron de manera radical por el sentido de la existencia humana,[2] esta afirmación no es menor: reconocer la radicalidad de la interrogación implica admitir que el pensamiento nahua

[1] López Austin, "Los nahuales y el nahualismo".

[2] Miguel León-Portilla, La filosofía náhuatl



elaboró categorías propias para pensar el ser, el tiempo, la muerte y la condición humana, aquí la pregunta por el sentido de la existencia no excluye la animalidad; por el contrario, la incorpora dentro de un horizonte ontológico más amplio.

En este contexto, la figura del nahual no puede interpretarse como simple superstición ni como recurso narrativo, pues la posibilidad de transformación (frecuente en los relatos nahuas) expresa una concepción fluida del ser, no se trata únicamente de metamorfosis corporal, sino de una ontología en la que las fronteras entre humano y animal no son absolutas, sino permeables.[1]

Así aparece la identidad humana como algo dinámico y relacional, el yo no se define por oposición a lo animal, sino por su inserción en un entramado cósmico donde lo humano, lo divino y lo natural se interpenetran, la animalidad no es lo que debe ser superado para afirmar la racionalidad, sino una dimensión constitutiva del existir.

En esta misma dinámica, Alfredo López Austin, en su estudio clásico *Los nahuales y el nahualismo*, sostiene que el nahualismo forma parte estructural del pensamiento mesoamericano y no puede entenderse como fenómeno aislado[2] pues la relación entre hombre y nahual implica una copertenencia ontológica: lo que afecta a uno repercute en el otro, esta vinculación revela que la identidad no está confinada al cuerpo visible, sino que se extiende más allá de él; en este sentido, lo animal funciona como un límite, pero no como negación de lo humano, sino como umbral. Recordemos que el límite no clausura, sino que abre: señala el punto en

[1] Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*

[2] Alfredo López Austin, "Los nahuales y el nahualismo".

que la identidad deja de ser autosuficiente y se reconoce dependiente de un orden mayor, en este sentido, la animalidad marca la frontera donde el sujeto descubre que no es centro absoluto del cosmos.

Desde la antropología filosófica, esta concepción ofrece una alternativa poderosa frente a la tradición moderna, pues allí donde la modernidad establece una jerarquía rígida entre humanidad y animalidad, la cosmología nahual propone una relación de continuidad diferenciada, el ser humano no pierde su especificidad, pero tampoco se erige como soberano separado del mundo natural.

Finalmente la inestabilidad del yo, expresada en la posibilidad de transformación y en la vinculación con el nahual, no implica disolución caótica, sino pertenencia a un orden dinámico, su identidad es fluida porque participa del movimiento mismo del cosmos, y, bajo esta perspectiva, lo humano se define menos por su separación que por su capacidad de relación, así, el nahual puede leerse filosóficamente como categoría crítica: desestabiliza la noción de sujeto autónomo y obliga a replantear la pregunta por la esencia del hombre. La animalidad no aparece como resto primitivo, sino como dimensión constitutiva que impide la absolutización del yo, lo humano se revela, entonces, como apertura: una identidad que sólo puede comprenderse en el entrecruce de lo natural, lo simbólico y lo divino.

El recorrido realizado permite afirmar que la figura del nahual no constituye un elemento marginal del imaginario mesoamericano, sino una categoría privilegiada para repensar filosóficamente la condición humana, pues leída desde la antropología filosófica, la cosmología nahua revela una



comprensión del sujeto que desborda las categorías modernas de identidad cerrada y autonomía absoluta, recordando que Miguel León-Portilla mostró que el pensamiento náhuatl debe ser reconocido como una auténtica reflexión filosófica, en la medida en que formula interrogantes radicales sobre el sentido de la existencia, en ese orden de ideas, la pregunta por lo humano no se plantea desde la separación respecto de lo animal, sino desde la conciencia de una pertenencia a un orden cósmico dinámico, así la vida no aparece como posesión estable del individuo, sino como participación transitoria en un tejido mayor de fuerzas.

El nahual expresa de manera paradigmática esta ontología relacional, la identidad humana no coincide plenamente consigo misma: se encuentra vinculada a una dimensión animal que comparte su destino y su vulnerabilidad, no existe un yo completamente autónomo; existe, en cambio, una subjetividad distribuida, expuesta y permeable, y con ello a posibilidad de transformación, recurrente en los relatos nahuas, no debe leerse como simple fantasía mítica, sino como índice de una concepción fluida del ser, desde esta perspectiva, lo animal funciona como límite, pero el límite no opera aquí como negación o degradación, sino como umbral constitutivo, un punto donde el sujeto reconoce que su identidad no es autosuficiente ni soberana, pues la animalidad no es aquello que debe ser superado para alcanzar la humanidad; es la condición que impide su absolutización.

La cosmología del nahualismo cuestiona, así, la oposición rígida entre naturaleza y cultura que ha marcado buena parte de la tradición occidental, en lugar de una jerarquía vertical que coloca al hombre por encima del resto de lo viviente,

propone una red de interrelaciones en la que lo humano se define por su inserción en un orden más amplio, la diferencia no desaparece, pero deja de fundamentarse en la exclusión, así el nahual puede entenderse como una categoría crítica para la antropología filosófica contemporánea obligando a reconsiderar la idea de sujeto autónomo y a reconocer la dimensión relacional, vulnerable y abierta de la existencia humana, pensar lo humano desde la figura del nahual no implica idealizar el pasado mesoamericano, sino aceptar que existen otras formas rigurosas de conceptualizar la identidad, la pregunta por lo humano, lejos de resolverse en la afirmación de una esencia separada de la animalidad, encuentra en el nahual una formulación alternativa: el hombre no es centro absoluto del cosmos, sino nodo de relaciones y es justamente en ese límite (en esa frontera porosa entre lo humano y lo animal) donde se revela, finalmente, la profundidad filosófica del pensamiento náhuatl.