

Una pragmática del misterio. Observaciones sobre la animalidad en la arqueología del poder político de Agamben¹

Luis Periañez Llorente²

Recibido: 11 de noviembre de 2023 / Aceptado: 23 de enero de 2024

Resumen. El presente artículo analiza la arqueología de la máquina antropológica que Agamben desarrolla en *Lo abierto. El hombre y el animal*. Se estudia así cómo se genera la división, hacia el interior y hacia el exterior de nuestros cuerpos, entre el humano y el animal, y la consecuente creación de estas dos ficciones operativas que permiten decidir sobre la humanidad misma de quienes nos rodean y sobre la legitimidad de la violencia. Finalmente se mostrará el intento por parte de Agamben de superar esa división a partir de un trabajo al interior de la filosofía heideggeriana que queda, sin embargo, aún preso de la máquina antropológica.

Palabras clave: Agamben; Heidegger; máquina antropológica; animal; ficción.

[en] Pragmatics of Mystery. Observations concerning animality in Agamben's archaeology of political power

Abstract. This article analyzes the archaeology of the anthropological machine that Agamben develops in *L'aperto. L'uomo e l'animale*. It thus studies how the division is generated, inward and outward of our bodies, between the human and the animal, and the consequent creation of these two operative fictions that allow us to decide on the very humanity of those around us and on the legitimacy of violence. Finally, we will show Agamben's attempt to overcome this division through a work within Heideggerian philosophy that remains, however, still imprisoned by the anthropological machine.

Keywords: Agamben; Heidegger; animal; fiction; anthropological machine

Sumario: 1. Introducción. El derecho y la criatura; 2. El misterio práctico-político de la separación: *bíos* y *zoé*; 3. Una cuestión de reconocimiento: la máquina-espejo; 4. Una vida en lo abierto; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Periañez Llorente, L. (2024) "Una pragmática del misterio. Observaciones sobre la animalidad en la arqueología del poder político de Agamben", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 57 (1), 169-186.

¹ La presente investigación ha contado con la financiación de un contrato predoctoral FPU concedido por el Ministerio de Educación y Formación Profesional, en el marco del proyecto de investigación "La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault" (PID2020-113413RB-C31). Agradecemos a los/las revisores/as sus sugerencias y correcciones.

² Universidad Complutense de Madrid
luisperi@ucm.es
<https://orcid.org/0000-0002-2071-4401>

1. Introducción. El derecho y la criatura

En una de las mejores introducciones disponibles a la filosofía de Giorgio Agamben, Leland de la Durantaye³ propone una interesante hipótesis respecto al origen del proyecto *Homo sacer*. Éste se situaría veinte años antes, en la década de los 70', en París, donde Agamben residía en ese momento y donde frecuentaba la compañía de Claudio Rugafori e Italo Calvino. Es con ellos con quienes proyecta una revista que nunca vería la luz, cuya finalidad habría sido trabajar sobre las categorías fundamentales de la experiencia y el pensamiento contemporáneos.

Tales categorías fueron divididas en pares, de forma que Agamben se hizo cargo de tres: *tragedia y comedia*, *biografía y fábula*, y *derecho y criatura*. Mientras que las dos primeras se concretaron en publicaciones entre 1978 y 1985, incluidas en la colección de ensayos *Categorie italiane*⁴, es este último par, *derecho y criatura*, el que nos interesa aquí en la medida en que, según la hipótesis de Leland de la Durantaye, contendría el germen del proyecto *Homo sacer*.

Sin embargo, *creatura*, es un término tan inusual en este contexto como poco inocente. De la Durantaye lo conecta sin problema y con acierto con el concepto que ha hecho famoso a Agamben y que, en sus propias palabras, es el protagonista de *Homo sacer: la nuda vida*⁵. El enlace lo encuentra en el ensayo *Más allá de los derechos del hombre*, publicado en *Medios sin fin* – que en esencia es un conjunto de notas, apuntes y tesis fruto del trabajo preparatorio para el proyecto *Homo sacer*. Allí, Agamben afirma:

Esa nuda vida (la criatura humana) que en el *Ancien Régime* pertenecía a Dios y en el mundo clásico se distinguía claramente (como *zoé*) de la vida política (*bíos*), pasa ahora a ocupar el primer plano en el cuidado del Estado y deviene, por así decirlo, su fundamento terreno⁶.

Aquí ha quedado designado el núcleo problemático del proyecto *Homo sacer*, en sus distintas vertientes básicas. Estas son: 1) las modalidades de la imbricación entre vida y política y 2) su viraje moderno y contemporáneo. Y sin embargo, este concepto, que desaparecerá para dejar paso a la archicitada *nuda vita*, refleja un aspecto que no ha de perderse de vista: que aquella nuda vida humana que en el Antiguo Régimen pertenecía a Dios, que en el mundo clásico podía distinguirse – no tan claramente, si atendemos a las críticas de Derrida⁷ – como *zoé*, y que en el presente pasa a entrar de pleno derecho en los cálculos explícitos del poder político, no es una realidad sustancial que queda en cada caso gestionada, sino una creación – el fruto de unas técnicas positivas, discursivas, jurídicas, políticas, y por supuesto espaciales, aunque en el trabajo de Agamben la cuestión se centre más en

³ Giorgio Agamben: *A Critical Introduction* (Stanford, California: Stanford University Press, 2009).

⁴ Giorgio Agamben, *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura* (Roma: GLF editori Laterza, 2010).

⁵ Leland De la Durantaye, *op. cit.*, 200.

⁶ Giorgio Agamben, *Medios sin fin: notas sobre la política*, trad. Rodrigo Molina-Zavalía (Valencia: Pre-textos, 2000), 25.

⁷ Cf. Jacques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano* (Buenos Aires: Manantial, 2010). Para una crítica a la lectura derridiana del primer volumen de *Homo sacer*, véase: Serene Richards, «A Fragile Threshold: Tracing Agamben's Reply to Derrida's Critique», *Journal for Cultural Research* 23, n.o 4 (2 de octubre de 2019): 333-47.

las primeras –, una ficción operativa. Haber “distinguido claramente” y ya no, no supone la confusión de dos realidades o la pérdida de la capacidad de distinguirlas, sino que muestra la inestabilidad propia de tales ficciones, que hoy día radicalizan sus aporías sin por ello dejar de ser funcionales al poder. Este es el ámbito de análisis que Agamben delinea remitiendo a la creatura humana y al derecho. El concepto de *criatura* refiere al menos a tres ámbitos: el zoológico o teratológico, el teológico y el técnico, en la medida en que condensa los significantes de lo bestial y de la creación. Es en la posibilidad o imposibilidad teológica, jurídico-política y científico-técnica de distinguir entre hombre y animal en la que se juega en primer lugar la relación entre vida y derecho y en la que, de acuerdo con Agamben y Derrida, cabría localizar el gesto fundacional y arquetípico de la soberanía.

Este es, pues, el objeto de análisis último del primer volumen de *Homo sacer* y de un ensayo de Agamben de 2004 que, por razones que nos son desconocidas no pasó a formar parte del proyecto *Homo sacer*, *L'aperto. L'uomo e l'animale*⁸. Será de este último del que nos haremos cargo por extenso en este artículo, estudiando cómo se genera la división, hacia el interior y hacia el exterior de nuestros cuerpos vivos y significantes, entre el humano y el animal, y la consecuente creación de estas dos ficciones operativas que permiten, en el fondo y en todo momento, decidir sobre la humanidad misma de quienes nos rodean, sobre la legitimidad de la violencia, sobre la posibilidad social del duelo, sobre la protección que merecen. La filosofía de Agamben mostrará una apuesta por la inmanencia y por la historización de nuestras ficciones, que desvela el carácter técnico y político del discurso metafísico, teológico y científico. Finalmente se mostrará el intento por parte de Agamben de superar esa división a partir de un trabajo al interior de la filosofía heideggeriana que queda, sin embargo, aún preso de la máquina antropológica. El artículo pretende así iluminar tanto el potencial de las herramientas agambenianas para la superación de la dicotomía humano/animal, como los escollos que al término de *Lo abierto*, parecen quedar aún por superar, relacionados con la posibilidad o no de incorporar la biología a esta discusión.

2. El misterio práctico-político de la separación: *bíos* y *zoé*

Agamben parte, en *Lo abierto*, de un aserto que podemos encontrar también en *Homo sacer*:

[p]ara quien lleve a cabo una investigación “genealógica” del concepto de vida en nuestra cultura, una de las primeras y más instructivas observaciones es que éste no se define nunca como tal. Pero por indeterminado que quede se articula y divide, no obstante, en cada momento, mediante una serie de cesuras y de oposiciones que le confieren una función estratégica decisiva en ámbitos tan aparentemente alejados como la filosofía, la política y, ya más tarde, la medicina y la biología⁹.

⁸ Giorgio Agamben, *L'aperto: l'uomo e l'animale*, (Torino: Bollati Boringhieri, 2002). En adelante citaremos por la traducción española de Antonio Gimeno Cuspinera, *Lo abierto: el hombre y el animal*, (Valencia: Pre-Textos, 2005).

⁹ Giorgio Agamben, *Lo abierto*, *op. cit.*, 25.

Se trata entonces de desarrollar sensibilidad hacia dos gestos de este poder que discurre mediante estrategias taxonómicas inagotables, dos gestos imbricados pero distintos. Por un lado, 1) la ficción de estabilidad y autonomía de las distinciones; la pretensión de que *bíos* y *zoé* refieran a polos comunicables, de que sean perfectamente aislables y puras. En ese mismo esfuerzo, su ligazón con campos y elementos fenoménicos más o menos aislables con las herramientas técnicas y discursivas, jurídicas, médicas, etc., de cada momento histórico. Así por ejemplo, Agamben se ocupa de la “muerte cerebral” para mostrar que no se trata tanto de la realidad de la mera vida orgánica como de la relación de poder mutuamente constitutiva que permite, por medio de la tematización científica y jurídica de aquella “muerte cerebral” a) tornar disponible el cuerpo vivo para la decisión sobre su cuidado o sobre el uso de sus recursos orgánicos para el cuidado de terceros, b) reforzar la consistencia de los significantes que en primer lugar posibilitaron dicho ejercicio de poder¹⁰.

Por otro lado, 2) la funcionalidad política de la zona de indistinción que se abre entre ellas. No basta con reconocer que tales categorías son, en esencia, inestables e impuras y que por lo tanto se mueven ya desde siempre en una cierta indistinción virtual. El fenómeno que debemos comprender en este punto es que dicha indiscernibilidad, una vez elaborada la taxonomía y cargada con significado epistémico, ético, estético y político, es igualmente funcional al poder por cuanto habilita para la decisión y la rearticulación constante o puntual de los límites.

Para Agamben, no es difícil encontrar un primer ejemplo en la historia de la filosofía occidental de este tipo de articulación estratégica: el *De anima* aristotélico. Allí Aristóteles repite el gesto teórico característico de su ontología: reconocer que el vivir, como el ser, se dice de muchos modos, para proceder al aislamiento de su forma más general, aquella que ha de subsistir para poder reconocer que algo está vivo, su “potencia nutritiva” [*threptikón*]. La función nutritiva es lo que nos permite reconocer que el vivir pertenece a un ente. Este es, en palabras de Agamben, el “dispositivo estratégico por excelencia del pensamiento de Aristóteles. Consiste en reformular toda pregunta sobre ‘¿qué es?’ como una pregunta sobre ‘¿En virtud de qué (*día ti*) pertenece algo a algo distinto?’”¹¹. Se trata de un gesto que se repite en la *Política*, y así lo hace notar Agamben a lo largo de la introducción de *El poder soberano y la nuda vida*. El primer volumen de *Homo sacer* abre así con la siguiente afirmación sumaria: “Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra vida”¹². Aquello que la vida sea estaba, en la experiencia griega, escindido a grandes rasgos entre el simple y genérico hecho de vivir – *zoé* –, que hoy día calificaríamos secularmente de “vida biológica”, tratando de aislar *ese hecho difícilmente aislable que consiste en no estar muertos*, y el vivir de este o aquel modo, ya siempre social y políticamente determinado, cualificado – *bíos*.

Que esta división fuese clara en la experiencia griega es algo que, no obstante, ha sido puesto en duda, así como la traducibilidad de la *zoé* griega en lo que Agamben ha acuñado, citando sin citar el ensayo benjaminiano *Para una crítica de la violencia*¹³,

¹⁰ Giorgio Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-Textos, 1998), 203-210.

¹¹ Giorgio Agamben, *Lo abierto*, op. cit., 26.

¹² Giorgio Agamben, *Homo sacer I*, op. cit., 9.

¹³ Walter Benjamin, *Crítica de la violencia*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2020).

“nuda vida” (*bloÙe Leben*). Es cierto que en el programático y a menudo incoherente primer volumen de *Homo sacer* se realiza un uso confuso de las categorías *zoé* y nuda vida, que en ocasiones se distinguen y en ocasiones sirve la una como pura aposición de la otra¹⁴. Aquí hemos de atenernos menos al comentario filológico del proyecto y más a la coherencia argumental de una investigación longeva, que abarca veinte años y que procede esclareciendo sucesivamente sus categorías técnicas. Hemos, pues, de conceder efecto retroactivo, como defiende Manuel Ignacio Moyano, sobre la formulación y usos finales del concepto de nuda vida¹⁵.

Este “dispositivo aristotélico”, que en efecto esquiva la definición de la vida para proceder a su descomposición y rearticulación interna, despliega a continuación un movimiento doble. En primer lugar, la función nutritiva queda aislada y presupuesta como fundamento de todas las demás, pero al mismo tiempo la rearticulación resultante establece una jerarquía entre las distintas funciones que somete la posición de fundamento a la gloria de las funciones intelectivas, gesto que en la *Política* se traduce en la división de espacios en la ciudad: el aspecto puramente reproductivo correspondería al *oikos*, mientras el espacio público de la polis pertenece propiamente a la existencia puramente humana, al ámbito del *logos* (*Pol.* 1252a, 26-35). La vida vegetativa, fundamento paria de la existencia política, es así incluida en la polis por medio de su exclusión. Aquello que Agamben caracterizará un poco más adelante como “estructura fundamental de la metafísica occidental” es esta lógica presupositiva, inherentemente política, por medio de la cual algo queda separado, aislado y supuesto como fundamento negativo, incluido por medio de su exclusión¹⁶. Mas cuando el filósofo italiano afirma que “la ‘politización’ de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre”¹⁷, hemos de leer su aserto en el orden inverso: toda distinción metafísica de lo no-humano en nosotros es un gesto político por igual, instauración de una ficción operativa en condiciones de habilitar y canalizar relaciones de poder.

La arqueología de Agamben vincula la taxonomía aristotélica a la distinción de Bichat entre “vida orgánica”, mera prosecución involuntaria de los procesos de asimilación y excreción, y “vida animal”, como relación con el exterior, y con ella, vincula esta contienda en torno a la mera vida biológica al despliegue de nuevas formas de poder sobre el individuo y la población: en palabras de Agamben, la posibilidad discursiva de distinguir y rearticular ese “animal de adentro” (*l’animal existant au-dedans*), y el “animal de afuera” (*l’animal vivant au-dehors*) resulta crucial para el desarrollo de técnicas de cirugía y anestesia, pero también para la caracterización y

¹⁴ Paula Fleisner, «Vida y forma de vida: las relaciones entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben.» (Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2011), 262.

¹⁵ Manuel Ignacio Moyano, *Giorgio Agamben. El uso de las imágenes*. (Adrogué: Ediciones La Cebra, 2019), 400. Para otros argumentos en esta dirección véase: Vaughan-Williams *Europe’s border crisis. Biopolitical security and beyond* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 49; Ziarek «Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender», en *The Agamben Effect*, ed. Alison Ross, *The South Atlantic Quarterly*, vol. 107, nr. 1 (Durham, NC: Duke Univ. Press, 2008), 90; Mills *The Philosophy of Agamben*, *Continental European Philosophy* (Stocksfield: Acumen, 2008), 69.

¹⁶ En este sentido, de acuerdo con Germán Primera, la vida “no es ni vida biológica ni vida políticamente cualificada. Más bien, la vida es una forma de operar en la que un elemento ‘propio’ [*proper*] (por ejemplo la vida cualificada, política) se fundamenta a través de un proceso de exclusión, creando al mismo tiempo un elemento ‘común’ [*common*, que teniendo a Heidegger y a Esposito en mente, podríamos traducir como ‘impropio’], que aparece como su fundamento” Germán Eduardo Primera, *The Political Ontology of Giorgio Agamben: Signatures of Life and Power*, (London ; New York: Bloomsbury Academic, 2019), 144..

¹⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer I*, op. cit., 17-18.

progresiva generalización, a partir del siglo xvii, de aquel “patrimonio biológico” que el Estado debe ante todo ocuparse de cuidar y gestionar¹⁸.

En este sentido, la cuestión misma del “humanismo” está a la base histórica de un amplio abanico de dispositivos de poder: distinguir en el interior del humano – como una “frontera móvil” dirá Agamben – entre vida vegetal y de relación, entre animal y humano, entre *zoé* y *bíos*, ese reconocimiento que aísla y excluye en nosotros aquello que nos es más íntimo y próximo, es para Agamben condición de posibilidad de la política misma, tanto de la organización de la “compleja – y no siempre edificante – economía de las relaciones entre los hombres y los animales”¹⁹ como de la institución de la esclavitud, tanto de las declaraciones de los derechos humanos como de la catástrofe de Auschwitz²⁰. Es por ello que el filósofo italiano insiste en esta división y articulación: hasta ahora hemos sido pensados siempre como articulación de dos elementos polares ontológicamente incompatibles – cuerpo y alma, viviente y logos, vida biológica y vida política – cuya conexión supone un misterio y ha hecho correr ríos de tinta nunca inocuos. Ahora, afirma Agamben,

tenemos que aprender a pensar, muy de otro modo, al hombre como lo que resulta de la desconexión de esos dos elementos, e *investigar no el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación*.²¹

Esta es, en esencia, la propuesta teórico-crítica de Agamben, que reenvía toda cuestión desde la ontología a la arqueología histórica, a la epistemología y a la etnografía. Desentrañar la *pragmática del misterio* que se esconde tras la historia de la política en occidente, tal es la voluntad programática de Agamben. Con ella en mente podemos entender un poco mejor el peculiar gesto crítico que se esconde tras la elección de aquella figura benjaminiana, la *bloÙe Leben*. La nuda vida refiere a aquella ficción habilitada y sostenida sobre aquellas otras del hombre y el animal, existencia política y existencia biológica, *bíos* y *zoé*, en la medida en que aquellas resultan funcionales a la fundación negativa y la operatividad política del derecho. *Zoé* es entonces el nombre que el ideal puro de la nuda vida obtiene en la categorización aristotélica. Pero “nuda vida” es el nombre que esa imagen ideal recibe en la descripción de la máquina, esto es, en ese constructo que permite enfocar su impureza y su funcionalidad con respecto al derecho y la política, así como la lógica dinámica de los dispositivos que producen y reproducen dicha ficción operativa; ese constructo que permite enfocar el enorme y complejo umbral de indistinción entre ambos polos y los procesos de subjetivación y violencias de todo tipo que sufren quienes habitan en dicha franja²².

¹⁸ El proyecto *Homo sacer*, así como *Lo abierto*, se esfuerzan por hacer notar que si bien la modernidad presenta su propia economía de la vida, la estructura de la exclusión inclusiva característica de la lógica presupositiva se mantiene. Cf. William Watkin, *Agamben and Indifference: A Critical Overview* (London: Rowman Littlefield, 2014), 185.

¹⁹ Giorgio Agamben, *Lo abierto*, *op. cit.*, 28.

²⁰ Véase, en el marco de la gestión humanitaria, Nick Vaughan-Williams, «“We Are Not Animals!” Humanitarian Border Security and Zoopolitical Spaces in Europe», *Political Geography* 45 (marzo de 2015): 1-10.

²¹ Giorgio Agamben, *Lo abierto*, *op. cit.*, 28. Las cursivas son nuestras.

²² Resulta fundamental que nos abstengamos de buscar “nudas vidas”, y nos centremos en reconocer aquellas estrategias taxonómicas que, de una forma u otra, han generado procesos de animalización o nudificación de ciertos modos del estar vivos. Sobre esta cuestión véase Luis Periáñez Llorente, «Vidas desnuda(da)s: la necesidad de una “precaución etnográfica” como complemento a la “precaución arqueológica” de Giorgio

“Nuda vida” es el concepto con que Agamben apunta a la ficción operante en el centro de una serie de prácticas de gran recorrido histórico, cuya finalidad es discernir y aislar en el humano su “humanidad”, pero es también un concepto-índice para iluminar los procesos de subjetivación a los que se ven sometidos quienes habitan el umbral complejo y ambiguo que tal distinción genera. Debemos tomar cuidado de no plantear entonces la traducibilidad de los pares de categorías que aparecen en juego en relación con la supuesta existencia siempre escindida del humano, (*bíos* y *zoé*, existencia política y nuda vida, animal-de-adentro y animal-de-afuera, alma y cuerpo), en un juego de equivalencias y secularizaciones estrictas. Agamben no pretende referir con ninguna de aquellas, ni *zoé*, ni nuda vida, ni vida biológica, a una cierta vida natural apolítica, sino más bien mostrar cómo una cierta estrategia política discurre sobre la generación de ficciones de apoliticidad. Se trata de un aspecto en el que investigadores como Paula Fleisner ya han insistido: por un lado, que “*zoé* y ‘vida desnuda’ no son enteramente identificables y por otro, que ninguna de las dos buscan reponer un concepto de vida natural apolítica, sino que son conceptos que identifican estrategias taxonómicas, teológicas o políticas producidas sobre lo viviente”²³.

3. Una cuestión de reconocimiento: la máquina-espejo

El problema – así como la eficacia política – de las múltiples formas que ha adoptado en la historia este imperativo de distinción entre el animal y el humano, se observa con especial claridad a ojos de Agamben en la ironía de Carlos Linneo. En su *Sistema naturae* (1770²⁴), habría comenzado por inscribir al humano entre los antropomorfos – gesto que viene a significar lo mismo que incluir al humano entre los animales que se parecen al humano y que tiene como antecedente la *Synopsis of animals and reptiles* de John Ray (1693) – para posteriormente signar su especificidad no con una nota característica, sino con un imperativo: *nosce te ipsum*, conócete a ti mismo, preludeo y sentido original del “*Sapiens*” que acompaña a *Homo* en la décima edición de 1758. De esta forma original e irónica el naturalista enfrentaba los distintos problemas que la anatomía comparada planteaba a la distinción tradicional entre lo humano y lo animal.

En este sentido, la máquina antropológica del siglo XVIII, dirá Agamben, es una máquina óptica:

Homo sapiens no es, pues, una sustancia ni una especie claramente definida; es, antes

Agamben», *Eidos* 33 (2020): 263-93.

²³ Fleisner, «Vida y forma de vida: las relaciones entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben.», 258. Es así que, cuando Derrida critica la distinción entre *bíos* y *zoé* caracterizándolo de umbral político, tenso, inestable, mutuamente implicado y en esa misma medida, impuro, en realidad no puede sino dar la razón en última instancia al planteamiento agambeniano, que pese a que en estas primeras obras se centra en la radicalización de dicha inestabilidad que suponen las aporías científicas, jurídico-políticas y éticas de los ultracomatosos, los refugiados o los musulmanes de Auschwitz, no pierde de vista aquellas categorías como la del esclavo, que ya ponían en jaque la distinción aristotélica en su propio origen. Cf. Vaughan-Williams, *Europe's border crisis. Biopolitical security and beyond*, 89.

²⁴ Publicado originalmente en 1735, el *Sistema naturae* fue reeditado, corregido y ampliado en trece ocasiones en el período que abarca hasta 1770, considerándose la décima edición el punto de partida de la nomenclatura zoológica.

bien, una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano. Según el gusto de la época, la máquina antropogénica (o antropológica, como podemos llamarla sirviéndonos de una expresión de Furio Jesi) es una máquina óptica (...) constituida por una serie de espejos en los que el hombre, al mirarse, ve la propia imagen siempre deformada con rasgos de mono²⁵.

El humano pasará a ser ese animal parecido al humano que tiene que reconocerse hombre para serlo, ese animal que ha de reconocerse, paradójicamente, en el rostro del mono, para distinguirse de aquel. Si seguimos a Agamben en esta argumentación, aquello que el humano ve en el reflejo es la imagen del *Homo Ferus*, al que el propio Linneo incluiría como variante del *Sapiens*. No es de extrañar que su descripción en el *Systema naturae*, proceda por negación punto a punto de las características del *Homo sapiens*: el *Homo ferus* es *tetrapus*, *mutus*, *birsutus*, esto es, camina a cuatro patas, está privado de lenguaje y está cubierto de pelo; es un animal excepcionalmente parecido a un hombre.

Esta máquina, que mantiene el cuerpo vivo tensionado entre los significantes del humano y del animal, se mantiene intacta con el evolucionismo darwinista en la medida en que su lógica – la lógica de la exigencia de la distinción, de la remisión mutua y la rearticulación constante de sus significantes – no se ve afectada. Agamben recuerda en este punto las aporías que enfrentaron por este motivo la historia evolutiva desde las perspectivas paleontológica y lingüística al tratar de encontrar o figurar el eslabón entre el mono y el hombre. En definitiva, obedecían al imperativo interno de la máquina, distinguir, ante todo y cuanto antes, entre el humano y el animal, y obedecían recurriendo al armazón teórico de la ciencia en auge. Y sin embargo, este armazón teórico choca en los casos paradigmáticos de Ernst Haeckel – desde la paleontología – y Heymann Steinthal – desde la lingüística – con el fondo aporético de la máquina. Como en el caso del *homo ferus*, la única posibilidad de pensar el estadio prelingüístico de la humanidad, o el nexo evolutivo entre el animal no humano y el homínido ya hablante – el *homo alalus* de Haeckel –, consiste en proyectar características humanas en un animal, o características animales en el humano. Esto es: consiste en presuponer la capacidad – fisiológica o psicofísica – de hablar en un animal no humano para ver cómo surge de allí el habla (pese a que dicha capacidad de habla presupuesta es precisamente aquello cuyo surgimiento se quiere explicar), o en figurar la imagen de un humano incapaz de habla, un animal ya humano pero todavía no lo suficiente. “El hombre-animal y el animal-hombre – afirmará Agamben en este sentido – son las dos caras de un mismo hiato, que ni una ni otra parte pueden colmar”²⁶.

Los distintos dispositivos que se encargan de definir lo humano bajo la lógica de la máquina antropológica, en la medida en que separan y oponen, sólo pueden producir al humano por medio de la lógica exclusión/reconocimiento. La operación antropogénica discurre aquí por el interior y por el exterior de los cuerpos vivos

²⁵ Agamben, *Lo abierto*, op. cit., 41. En torno a la influencia de la obra de Furio Jesi sobre la antropología agambeneana véase Luis Periáñez Llorente, «La ficción de la nuda vida: polémicas en la recepción del aparato categorial agambeneano en el estudio del humanitarismo neoliberal», *Theory Now. Journal of Literature, Critique and Thought* 6, n.o 2 (2023): 126-46. Resulta de interés notar que en *Stasis*, un seminario contemporáneo a la redacción de *Lo abierto* e incluido en el proyecto *Homo sacer*, Agamben analiza la figuración del soberano en términos de máquina óptica a partir de una lectura de Hobbes.

²⁶ Giorgio Agamben, *Lo abierto*, op. cit., 51.

subjetivados: *se trata de una cuestión técnica y no metafísica*. El humano, que queda definido como ese animal parecido al humano que ha de reconocerse humano para serlo, no sólo depende de sí mismo y de una voluntad metafísica y performativa de hacerse humano. Agamben no lo menciona aquí, pero es importante notarlo: reconocerse es también y ante todo ser reconocido. Las condiciones de posibilidad del reconocimiento no son únicamente fisiológicas ni lingüísticas, sino sociales.

Este es el motivo por el que los *enfant sauvages* constituyen el ejemplo perfecto y la inspiración del *homo ferus* de Linneo. Tal es el experimento límite que ofrecen a nuestra capacidad de reconocimiento: incapaces ellos mismos, por la ausencia de un desarrollo cognitivo que depende intrínsecamente de la vida en sociedad, de reconocerse tales, se presentan con forma humana reconocible. Pese a ver negada en su descripción cualquier característica humana, se ven incluidos como variante entre los sapiens. Su rostro dual, animal y humano, pone en jaque el marco hermenéutico social y positivamente constituido en el que se insertan, exigen un reconocimiento imposible. Sujetos de estudio, objetos en el mejor de los casos de una buena voluntad y una educación tardía e infructuosa, la “natural animalidad” de estos humanos no es menos artificial que aquella de los esclavos o los bárbaros, figuras que igualmente poblaban el imaginario de esa zona incierta en la que la imagen de lo no-humano es la de un animal con forma humana.

El análisis de la máquina clásica permite mostrar entonces la impureza de los significantes pretendidamente estables que la componen: el humano siempre verá confrontada su capacidad y su voluntad de reconocimiento en los rostros de quienes considera animales, en su apelación inalienable de reconocimiento. Por su parte, el análisis de la máquina moderna permite mostrar la contracara: la exigencia de demarcación del límite, que obliga a priori a “excluir de sí como no-humano (todavía) un ya humano, es decir, animalizando lo humano, aislando lo no-humano en el hombre” (Agamben 2005a, 52). Serán los cuerpos vivos – todos, pero especialmente los de quienes habitan ese interregno – los que sufran las consecuencias de tales tensiones por siempre irresueltas entre el reconocimiento y la exclusión.

4. Una vida en lo abierto

El ser humano como ser humano es formador-de-mundo. Esto no significa que el ser humano que anda por ahí, como se dice, corriendo por la calle, sea formador-de-mundo, sino que el Dasein en el ser humano es formador-de-mundo. Deliberadamente se emplea esta expresión de una forma ambigua. El Dasein en el ser humano forma mundo: [1] lo produce; [2] da una imagen o perspectiva del mundo, lo expone; [3] constituye el mundo, lo contiene y lo abarca

Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*

Únicamente una concepción de lo humano que no sólo no añadiese nada a la animalidad, sino que tampoco llegase a nada, se habría emancipado de la definición metafísica del hombre. Sin embargo, una humanidad así jamás podría ser pensada

como una tarea a “tomar a cargo” ni como la respuesta a una llamada.

Giorgio Agamben, *Homo sacer IV.2*

En una ponencia impartida en el marco de las *II Jornadas Heidegger* en torno al tema “Heidegger y la biopolítica” que tuvieron lugar en la Biblioteca Nacional Mariano Moreno en 2008, Mónica Cragolini comenzó por preguntarse cómo es posible que Heidegger, que había logrado arrancar el pensamiento del humano de las garras de la subjetividad moderna y de los humanismos, fuese sin embargo incapaz de pensar el animal de un modo diferente al que aquella filosofía moderna y aquellos humanismos le habían asignado²⁷. La pregunta tiene un alcance fundamental, pues apunta al núcleo mismo de aquello que Agamben tratará de decirnos en *Lo abierto*: que el pensamiento heideggeriano se sostiene sobre, y reproduce, aquella misma lógica de la máquina antropológica.

A lo largo de la segunda mitad de *Lo abierto* podemos observar un ajuste de cuentas con la noción heideggeriana de “vida” que no se encuentra en los primeros volúmenes del proyecto *Homo sacer* y que posibilita, no obstante, una apropiación más fructífera de aquel. Como Matthew Calarco observa, *Lo abierto* supondría un cierto punto de inflexión respecto a obras como *Infancia e historia*, *Idea de la prosa*, *El lenguaje y la muerte* y *La comunidad que viene*²⁸. Es cierto que *Lo abierto* marca un momento en la obra de Giorgio Agamben en el que la adecuada tematización de la forma-de-vida humana no mantiene una actitud reduccionista hacia la vida de los animales no-humanos y en la que el italiano trata de apropiarse críticamente de aquella herencia heideggeriana que, pregnante y útil, había recogido sin distanciarse lo suficiente. Este mayor interés en la operación hermenéutica fundamental que nos constituye como humanos incluyendo como excepción lo animal en nosotros ya habría dado la cara de forma marginal en los primeros volúmenes en los análisis sobre el hombre lobo, que sentaba las bases para la comprensión de la simbiosis entre las máquinas antropológica y jurídico-política. Y, sin embargo, todavía allí se mantenía indemne el esfuerzo por rescatar la noción heideggeriana de la “vida fáctica” y la analítica existencial que le sigue de la biopolítica nacionalsocialista y su recurso a la biología. En un gesto carente de mala fe, el italiano nos recuerda que todo el problema reside en ese punto en que el nacionalsocialismo substantializó aquella “vida” que Heidegger había pensado como pura potencia situada²⁹.

Lo abierto, así como *El uso de los cuerpos*, último tomo del proyecto *Homo sacer*³⁰, destacan precisamente por su esfuerzo en salvar la analítica existencial

²⁷ Mónica Cragolini, «El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal», *Nombres* 22 (2008): 103.

²⁸ Mathew Calarco y Steven DeCaroli, eds., *Giorgio Agamben. Sovereignty and life* (Stanford, California: Stanford University Press, 2007), 165.

²⁹ Giorgio Agamben, *Homo sacer I, op. cit.*, 137. En una lectura diametralmente opuesta, Eduardo Mendieta ha afirmado que no sólo la fenomenología de la animalidad de Heidegger “dice más del ser humano que de los animales”, sino que está puesta al servicio de la pregunta en torno al *polemos*, a la nación, el Estado y el *Volk*. En este sentido, asegura Mendieta, el bestiario que compone *Los conceptos fundamentales de la metafísica* es ante todo “un bestiario político, belicoso y marcial”. Cf. Eduardo Mendieta, «El bestiario de Heidegger: el animal sin lenguaje ni historia», *Filosofía UIS* 11, n.º 1 (2012): 20.

³⁰ *El uso de los cuerpos* recupera en su *Intermedio II* la analítica de *Ser y tiempo* y del curso del semestre invernal de 1929/1930 que habría desplegado con anterioridad en *Lo abierto*. Sus conclusiones en el último tomo de *Homo sacer* no avanzan pasos respecto a *Lo abierto*, pero sí orientan con mayor explicitud los resultados al problema de la ontología modal y la constitución de una forma-de-vida. Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer IV*,

heideggeriana de su caída en la máquina antropológica. Y esto, mediante un estudio de las investigaciones biológicas que sirven de base a aquel corolario de *Ser y tiempo* que es el *Curso del semestre invernal de 1929/1930* en el que Heidegger se hace cargo, en diálogo con la biología de su tiempo, de la distinción entre el animal – al que caracteriza como “pobre de mundo” – y el humano – “configurador de mundo”. Retomando el exergo de esta sección, en el que Heidegger afirma que, si bien el hombre es configurador o formador de mundo, “esto no quiere decir que el ser humano que anda por ahí, como se dice, corriendo por la calle, lo sea, sino que el Dasein en él es configurador de mundo”, la tesis a la que querrá llegar Agamben y que contendría su gesto crítico en este punto, podría resumirse exactamente así: *es precisamente el humano que anda por ahí, corriendo por la calle, el que es configurador de mundo*, y no nada que se halle “en él”, ninguna distinción (tampoco ética) en su interior.

La estrategia teórica que seguirá para rastrear en el interior del pensamiento heideggeriano el punto de fuga para una desactivación semejante de la máquina antropológica implicará tres pasos: explicitar las fuentes biológico-positivas de sus conceptos ontológicos, procedentes de Jakob von Uexküll, mostrar el desarrollo de los conceptos heideggerianos a partir de dichas fuentes y su punto de ruptura, y recuperar, en notas breves y prospectivas – que no tendremos espacio de analizar aquí – un horizonte de interrogación sobre la base de Uexküll y Walter Benjamin.

Con este gesto, Agamben se suma a un fructífero campo de investigación en torno a las investigaciones en biología que sirvieron de soporte a la analítica existencial heideggeriana, que incluye, en el ámbito alemán, las consideraciones de Beelmann y Kessel, en el portugués a Robson Ramos, en castellano a Enrique Muñoz y José Alsina, y en el ámbito canadiense, al ambientólogo Brett Buchanan, entre otros³¹. *Lo abierto* destaca inicialmente los paralelismos entre las categorías funcionales de von Uexküll y Heidegger: el “portador de significado” (*Bedeutungsträger, Merkmalträger*) y el “desinhibidor” (*das Enthemmende*), “mundo-ambiente” (*Umwelt*) y “anillo de desinhibición” (*Enthemmungstring*), “órgano de efecto” (*Wirkorgan*) y el “ser capaz de” (*Fähigsein zu*) de los órganos.

Resulta significativo el efecto de cercanía que emerge de la caracterización de los mundos perceptivos de von Uexküll. En *Ambiente y comportamiento*³² la íntima imbricación entre ser vivo y mundo-ambiente se tematiza casi por igual para el humano y el animal. Cuando von Uexküll distingue entre *Umwelt* y *Umgebung*, siendo el segundo el espacio objetivo en el que todo ser vivo ha de moverse, ese

2. *El uso de los cuerpos*, trad. César Palma (Valencia: Pre-Textos, 2018).

³¹ Axel Beelmann, *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit»* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994); Thomas Kessel, *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie*, Freiburg im Breisgau (Verlag Karl Alber, 2014); Robson Ramos, «Fenomenologia zoocêntrica e normatividade», *Revista Naturaliza Humana* 21, n.º 1 (2019): 13-33; «Existência viva: a emergência de fenômenos não existenciais na experiência do sono sem sonho.», *O que nos faz pensar* 29, n.º 46 (2020): 205; Enrique Muñoz, «Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, soledad 1929/30 de Martin Heidegger», *VERITAS* 29 (2013): 77-96; Enrique Muñoz, «El aporte de Jakob von Uexküll a Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930) de Martin Heidegger», *Dianoia* LX, n.º 75 (2015): 85-103; José Alsina, «La biología en Los conceptos fundamentales de la metafísica de Martin Heidegger: influencias de Hans Driesch y de Jakob von Uexküll», *Filosofía e Historia da Biología* 13, n.º 1 (2018): 61-70; Brett Buchanan, *Onto-ethologies. The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze* (Bristol: University Presses Marketing, 2008).

³² Jakob von Uexküll y Georg Kriszat, *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*. (Hamburg: Rowohlt, 1956).

espacio objetivo no es otro que nuestra propia *Umwelt* – un mundo significativo específicamente humano, entre tantos otros distintos. La proliferación de las diferencias produce sin embargo un efecto de cercanía: uno más entre los animales, un mundo significativo más entre los mundos significativos. La objetividad del espacio objetivo es la de la perspectiva depurada y mensurable de la percepción científica del mundo, percepción que nos es familiar, pero cuya familiaridad no comporta privilegio metafísico alguno³³.

El siguiente paso de Agamben produce, no obstante, el efecto contrario: sirviéndose del relato que el propio Uexküll construye de la experiencia de la garrapata a partir de los portadores de significado de su *Umwelt*, logra ejemplificar en qué sentido la garrapata tiene mundo y al mismo tiempo distanciar todo lo posible un mundo así constituido del mundo humano. Opera aquí una lógica metonímica o una sinécdoque: la inhumanidad del mundo de la garrapata – o el de la abeja, en el caso de Heidegger – se extiende casi sin querer a la inhumanidad de cualquier *Umwelt*.

El mundo de la garrapata es un mundo de gran sencillez, compuesto de pocos portadores de significado: la cantidad de luz, que le permite alcanzar posiciones en las ramas desde las que acechar a la espera, el aroma del ácido butírico característico del sudor de los mamíferos, que le hace saber cuándo dejarse caer, la temperatura de 37° centígrados, propia de la sangre de los mamíferos, que le indica dónde hendir la cabeza y beber. Perfectamente adaptada a su mundo perceptivo, la garrapata es fácil de engañar en contexto de laboratorio: beberá todo líquido que posea la temperatura exacta de la sangre. Su mundo perceptivo alcanza tanto como alcanzan sus portadores de significado; el margen de variabilidad o de adaptabilidad de sus órganos de efecto a otros portadores, que en condiciones hipotéticas ampliarían dicho mundo perceptivo, es mínimo. Y sin embargo, esta “inhumanidad” del mundo perceptivo de la garrapata, entendida como inadecuación a un preconcepto o interpretación previa de “lo humano” debería contagiarse al humano mismo como animal cuyo mundo perceptivo habría de poder ser descrito idealmente en los mismos términos. Esto supondría un abandono del antropocentrismo en el análisis antropológico-filosófico, esto es, supondría hallarnos en condiciones de comprender el mundo perceptivo del humano a partir de un diálogo interdisciplinar con y desde la matriz interpretativa de von Uexküll.

Por supuesto, el propio von Uexküll toma precauciones para evitar una lectura reduccionista de la existencia humana, que no repare en las diferencias cualitativas y cuantitativas entre los mundos perceptivos de los animales no humanos y el mundo perceptivo del animal humano. Sin embargo, la nueva matriz interpretativa exige que la indagación en el mundo perceptivo humano ponga en juego los mismos conceptos, exige que la investigación indague tales diferencias cualitativas desde

³³ Es cierto que el *Umgebung* es el espacio privilegiado desde el cual el investigador puede tratar de reconstruir los *Umwelts* de las distintas especies a partir de la búsqueda de los portadores de significados que cada cual puede reconocer. Sin embargo, este privilegio parece 1) meramente epistémico y 2) meramente humano. Solo para un ser vivo con ciencia – o con necesidad de ciencia – vivir en el mundo del *Umgebung* puede suponer un privilegio. Así con todo, la teoría supone un límite al conocimiento: “Sólo el entorno de un animal yace ahí abierto ante nuestros ojos. Cuando nosotros lo investigamos, descubrimos en él las fuentes de los estímulos, los que influyen sobre el animal. El medio ambiente, empero, es completamente invisible, pues él existe solamente a partir de las marcas del animal, las que el animal mismo coloca. Nosotros vemos sólo nuestras propias marcas, las que son configuradas a partir de nuestros signos. Los signos de sujetos extraños nos son inaccesibles. “*Todo medio ambiente es el producto de un sujeto.*” Martin Heidegger, citado en: Enrique Muñoz, «El aporte de Jakob von Uexküll a Los conceptos fundamentales de la metafísica...», *op. cit.*, 99.

el nuevo acervo de hipótesis, manteniendo, como mínimo, un principio normativo de compatibilidad con la descripción biológica. Ampliar, pues, pero no contradecir; dialogar interdisciplinariamente, sin abandonar el suelo firme de la biología. Esto es lo que Heidegger no está dispuesto a hacer:

Cierto que Uexküll es precisamente aquel de entre los biólogos que otra vez insiste con todo énfasis en que aquello con lo cual guarda relación el animal está dado de otro modo para el hombre. Sólo que aquí está justamente el lugar donde el problema decisivo yace oculto y de donde tendría que extraerse. Pues no se trata simplemente de una *alteridad cualitativa* del mundo animal frente al mundo del hombre, ni menos aún de diferencias cuantitativas en cuanto a alcance, profundidad y amplitud; no se trata de si ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo *en tanto que* algo, algo *en tanto que* ente³⁴.

El amplio diálogo de Heidegger con la biología pionera en su tiempo en el curso del semestre de invierno de 1929/1930 se mantiene así firmemente en el mismo escollo que resumió en un breve párrafo en el parágrafo 11 de *Ser y tiempo*: la ontología de la vida procederá por vía privativa desde la analítica existencial del *Dasein* o no procederá. Este es su único camino, a ojos del filósofo alemán, y con ello, la única vía de tematización de la vida fáctica humana será la fenomenología hermenéutica del ser-en-el-mundo, del estar en condiciones de percibir *algo en tanto que ese algo*.

¿Pero entonces, en qué se concreta el recurso a la descripción biológica de la *animalitas*, si su vía de acceso a la *humanitas* está cerrada por principio? Tales investigaciones “tienen un carácter ilustrativo y no corresponden al establecimiento de un diálogo inter o transdisciplinar entre la metafísica y la biología”³⁵. En la medida en que el concepto de mundo es un *concepto fundamental* de la metafísica, su tematización ontológica por medio de una “investigación de la región esencial misma” ha de preceder y determinar la “comprensión preliminar de los objetos temáticos de una ciencia”³⁶. Es así que la biología, que tiene aquí un valor ilustrativo, ha de adecuar sus propuestas a la precomprensión abierta por la ontología fundamental y no al revés.

En este marco, la determinación de la “pobreza de mundo” del animal sobre la base de una descripción de su relación con el círculo desinhibidor, así como la *Stimmung* fundamental que la caracteriza, el aturdimiento, adquieren una significación ontológica, al tiempo que el humano queda inmunizado frente a esta descripción. Y si no el humano como tal, que anda correteando por ahí, sí ese *Dasein* que el humano “carga como un fardo”. Si *Los conceptos fundamentales de la metafísica* se divide en tres partes, la primera encargada de una analítica pormenorizada del aburrimiento profundo, la segunda del comentario de la tesis sobre la pobreza de mundo del animal y el humano como configurador de mundo y la tercera como discusión sobre la dimensión lógica en relación con la estructura “en tanto que” o “como” (*als*), la comprensión ontológica de la *humanitas* dependería, en profundidad

³⁴ Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad; [curso de Friburgo, semestre de invierno 1929 - 1930]*, trad. Alberto Ciria (Madrid: Alianza, 2007), 318-19.

³⁵ Muñoz Pérez, «El aporte de Jakob von Uexküll a Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930) de Martin Heidegger», 87.

³⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, (Madrid: Trotta, 2016), 31.

y verdaderamente, de la primera y la última. Como ha demostrado Enrique Muñoz³⁷, es en el apartado final, en la discusión en torno a la estructura lógica del enunciado apofántico, donde Heidegger signa la distinción entre el animal y el ser humano.

Esto implica que, *desde la perspectiva de Heidegger*, en realidad la descripción comparada de la relación de animales y humanos con el mundo, según su penetrabilidad y su capacidad o incapacidad para dejar-ser a los entes con los que entran en relación, no viene a descubrir una diferencia, sino a ilustrarla. El animal, en realidad, ha sido ya a priori caracterizado como “pobre de mundo”, y esta pobreza refiere precisamente a la vía privativa que constituye la petición de principio de Heidegger en este punto, que el modo de penetrabilidad en aquello que es accesible al animal es esencialmente distinto al del hombre³⁸:

Pobreza de mundo: pobreza distinguida frente a riqueza; pobreza: el menos frente al más. El animal es pobre de mundo. Tiene menos. ¿De qué? De aquello que le es accesible (...). Pero el mundo de todo animal singular no sólo está limitado en su alcance, sino en el modo de penetrabilidad en aquello que es accesible al animal. (Heidegger 2007, 243–244)

La descripción viene, pues, a esclarecer o ilustrar la relación del animal con el mundo, en la medida en que se parten de dos presupuestos: 1) el animal se relaciona con lo ente del mundo, y 2) la relación con lo ente del mundo no puede ser la de un “abrirlo” o un “dejarlo ser”. Y sin embargo, aun cuando este segundo presupuesto guía la investigación a una meta ya decidida, el camino abierto en el curso obliga a considerar las diferencias ontológico-estructurales entre el animal y el humano desde la perspectiva de su relación con el ente y sus disposiciones afectivas características. El camino de la “ilustración comparativa” abre un punto de fuga que Agamben explota. La ilustración comparativa le permite enfatizar la mínima diferencia y no el abismo en el que se juega la distinción entre el humano y el animal, así como el “nexo metafísico” que reproduce en el seno de la analítica existencial la máquina antropológica ya descrita, pues es en el dejar-ser como excepción al animal en nuestro interior, esto es, “abrirnos a lo velado del animal”, como alcanzamos como posibilidad aquellas capacidades que (hemos decidido que) nos caracterizan en nuestra singularidad. A partir de aquí, la exégesis se complica. Según la lectura de Matthew Calarco³⁹, esta denuncia de la operatividad de la máquina antropológica en el curso de Heidegger cancela la posibilidad de pensar la desactivación de la máquina desde él y le obliga a recurrir a Walter Benjamin. Desde nuestra perspectiva, en cambio, los análisis de Agamben pretenden destacar que aquella mínima diferencia, aquel “abrirse a lo velado del animal” o “despertarse del propio aturdimiento al propio aturdimiento” no habilita su tematización en términos de excepción, no permite la jerarquización ni la distinción ontológica radical, no permite el reclamo de una

³⁷ Enrique Muñoz, «Ser humano, animal y animalidad...», *op. cit.*

³⁸ “Las palabras pobreza y privación implican, quiérase o no evitarlo, jerarquización y evaluación. La expresión ‘pobre en mundo’ o ‘sin mundo’, así como la fenomenología que la sostiene, encierra una axiología no solamente regulada sobre una ontología, sino sobre la posibilidad de la onto-logía en cuanto tal, sobre la diferencia ontológica, sobre el acceso al ser de lo ente, de la tachadura de la tachadura, o sea la apertura al juego del mundo y, antes que nada, al mundo del hombre en tanto *weltbildend*”. Jacques Derrida, *Del espíritu: Heidegger y la pregunta* (Valencia: Pre-textos, 1989).

³⁹ Mathew Calarco y Steven DeCaroli, eds., *Giorgio Agamben. Sovereignty and life, op. cit.*, 177. Mathew Calarco se ha ocupado de la cuestión del animal en la filosofía contemporánea en *Zoographies: the question of the animal from Heidegger to Derrida* (New York: Columbia University Press, 2008).

metodología propia y exclusiva para la comprensión de la existencia específicamente humana, y cancela la posibilidad de remitir al *Dasein* como un “fardo” que nos echamos encima, a cuya llamada hay que saber responder con resolución asumiendo algún tipo de tarea histórica.

El núcleo de la cuestión está aquí en la cercanía y el contraste entre el *aturdimiento* (*Benommenheit*) que caracteriza la relación del animal con su desinhibidor (con sus portadores de significado) y el *aburrimiento profundo* (*tiefe Langeweile*) que había sido descrito por Heidegger a lo largo de casi doscientas páginas como la disposición afectiva (*Stimmung*) fundamental que permite al mundo aparecer en tanto que tal, como posibilidad abierta y disponible – que supone la “posibilitación originaria” (*die ursprüngliche Ermöglichung*) constitutiva del *Dasein*⁴⁰. En efecto, el primer momento estructural del aburrimiento profundo, el *Leergelassenheit* o “ser-dejado-vacío”, es caracterizado como aquella relación en la que el *Dasein* es “entregado al ente que se le niega”, exactamente como la abeja que liba absorta incapaz de reconocer que su estómago ha sido seccionado está entregada a aquello que la desinhibe, pero que nunca comparece como tal: “[e]l *Dasein*, en su aburrimiento, es entregado (ausgeliefert) a algo que se le niega, exactamente como el animal, en su aturdimiento, es expuesto (hinausgesetzt) en un no-revelado”⁴¹ (En cursiva en el original).

A este respecto, Heidegger hablará de una “cercanía engañosa” entre ambas, cuya función, sin embargo – la función de esa cercanía aparente – es positiva en la medida en que es la experiencia de esa cercanía extrema a la apertura sin desvelamiento la que permite comprender la especificidad del mundo humano. El humano destaca aquí sobre la figura del animal: su singularidad emerge en el segundo momento estructural del aburrimiento profundo, el ser-mantenido-en-suspense (*Hingehaltenheit*), la suspensión y sustracción de las posibilidades concretas que constituye aquella “posibilitación originaria”.

Y sin embargo, lo que Agamben intenta probar mediante la exégesis heideggeriana es que tal cercanía no es engañosa, sino que *constituye una indicación hermenéutica fundamental*. Quizá, afirma el italiano,

no haya que presuponer el ser y el mundo humano, y después llegar por la vía de la sustracción – por medio de una “observación destructiva” – al animal; quizá lo cierto sea más bien lo contrario, es decir, que la apertura del mundo humano – en tanto que es también y sobre todo apertura al conflicto esencial entre desocultamiento y ocultamiento – sólo pueda alcanzarse mediante una operación efectuada sobre lo no-abierto del mundo animal. Y el lugar de esta operación – en que la apertura humana al mundo y la apertura animal al desinhibidor parecen coincidir por un momento – es el aburrimiento.⁴²

⁴⁰ El aburrimiento profundo alcanza así un estatuto ontológico originario “respecto al cual la angustia de *Ser y Tiempo* no parece ser más que una suerte de respuesta o recuperación reactiva”, Giorgio Agamben, *Lo abierto*, *op. cit.*, 85.

⁴¹ *Op. cit.*, 85.

⁴² *Op. cit.*, 52.

5. Conclusiones

El *Dasein* es, esta es la tesis de Agamben, “sencillamente un animal que ha aprendido a aburrirse”, que “se ha despertado del propio aturdimiento al propio aturdimiento. Este despertarse del viviente al propio ser aturrido, este abrirse angustioso y decidido a un no-abierto, es lo humano”⁴³. Ahora bien, ¿está Agamben en condiciones al término de estos capítulos de alcanzar una consideración verdaderamente biológica de la vida? El intento – más bien tímido – de apropiarse críticamente de la tesis heideggeriana liberándose del fardo – ahora sí, pesado – del antropocentrismo, aún le permite comprender el gesto trascendental de la antropogénesis en los términos de una suspensión, por parte del hombre, de su animalidad. El discurso se mantiene así cerrado al diálogo verdaderamente interdisciplinar entre antropología filosófica y biología que exigiría Malabou en su crítica al italiano⁴⁴. De igual modo, el intento de trasposición de los valores asociados al humano y al animal, de desactivación de la máquina, custodia fieramente la agencia del humano respecto al animal. Sin embargo, su recorrido siembra algunas imágenes especialmente disruptivas, cuñas hábilmente dispuestas para que la puerta no pueda cerrarse por sí sola; el investigador o la investigadora que quieran hacer del discurso de Agamben en este punto un discurso unívoco y homogéneo tendrá que preocuparse de removerlas.

Una de ellas se esconde en un apunte final respecto a la analítica del mundo perceptivo de la garrapata de Jakob von Uexküll. Allí se nos narra un caso – al que Heidegger no puede hacer referencia en su curso, pues Uexküll sólo incluyó su estudio de la garrapata en su libro de 1934 *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen* – en el que una garrapata se mantuvo con vida 18 años, en el laboratorio de Rostock, en condiciones de absoluto aislamiento respecto a su medio, esto es, en ausencia de todo posible desinhibidor, sin alimentación alguna.

El animal puede efectivamente – en circunstancias particulares como aquellas a las que le somete el hombre en sus laboratorios – suspender la relación inmediata con su medio, sin dejar por ello de ser un animal ni convertirse en humano. Quizá la garrapata del laboratorio de Rostock custodia un misterio de lo “simplemente viviente” con el que ni Uexküll ni Heidegger estaban preparados para medirse⁴⁵.

Aún inscritos o no en la máquina antropológica, el proyecto *Homo sacer* y *Lo abierto* sientan las bases para una consideración del animal como ficción operante cuya remoción constituye una exigencia para la filosofía que viene⁴⁶.

6. Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio. *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*. Roma: GLF editori Laterza, 2010.

Agamben, Giorgio. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos,

⁴³ *Op. cit.*, 59.

⁴⁴ Catherine Malabou, «One life only: biological resistance, political resistance», *Critical Inquiry*, 2015.

⁴⁵ Giorgio Agamben, *Lo abierto*, *op. cit.*, 92.

⁴⁶ En esta línea, véase Felice Cimatti, *Filosofía dell'animalità*, (Roma: GLF editori Laterza, 2013). Reconociendo que los animales no existen – son, dirá, alegorías de virtudes y vicios, solo conocemos los animales que la máquina ha inventado –, Cimatti profundiza en esta obra en el tratamiento agambeniano y heideggeriano de la animalidad con la intención de “imaginar el campo de una individualidad humana no basada en el ‘yo’”.

1998.

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer IV, 2. El uso de los cuerpos*. Traducido por César Palma. Valencia: Pre-Textos, 2018.
- Agamben, Giorgio. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- Agamben, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Medios sin fin: notas sobre la política*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía. Valencia: Pre-textos, 2000.
- Alsina Calvés, José. «La biología en Los conceptos fundamentales de la metafísica de Martin Heidegger: influencias de Hans Driesch y de Jakob von Uexküll». *Filosofía e Historia da Biologia* 13, n.º 1 (2018): 61-70.
- Beelmann, Axel. *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit»*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.
- Benjamin, Walter. *Crítica de la violencia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2020.
- Buchanan, Brett. *Onto-ethologies. The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Bristol: University Presses Marketing, 2008.
- Calarco, Matthew. *Zoographies: the question of the animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Calarco, Mathew, y Steven DeCaroli, eds. *Giorgio Agamben. Sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.
- Cimatti, Felice. *Filosofía dell'animalità*. Prima edizione. Roma: GLF editori Laterza, 2013.
- Cragolini, Mónica. «El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal». *Nombres* 22 (2008).
- De la Durantaye, Leland. *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford, California: Stanford University Press, 2009.
- Derrida, Jacques. *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-textos, 1989.
- Derrida, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- Fleisner, Paula. «Vida y forma de vida: las relaciones entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben.» Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2011.
- Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad; [curso de Friburgo, semestre de invierno 1929 - 1930]*. Traducido por Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2007.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2016.
- Kessel, Thomas. *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie*. Freiburg im Breisgau. Verlag Karl Alber, 2014.
- Malabou, Catherine. «One life only: biological resistance, political resistance». *Critical Inquiry*, 2015. https://criticalinquiry.uchicago.edu/one_life_only/.
- Mendieta, Eduardo. «El bestiario de Heidegger: el animal sin lenguaje ni historia». *Filosofía UIS* 11, n.º 1 (2012): 17-43.
- Mills, Catherine. *The Philosophy of Agamben*. Stocksfield: Acumen, 2008.
- Moyano, Manuel Ignacio. *Giorgio Agamben. El uso de las imágenes*. Adrogué: Ediciones La Cebra, 2019.
- Muñoz Pérez, Enrique. «El aporte de Jakob von Uexküll a Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930) de Martin Heidegger». *Dianoia* LX, n.º 75 (2015): 85-103.
- Muñoz Pérez, Enrique. «Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, soledad 1929/30 de Martin

- Heidegger». *VERITAS* 29 (2013): 77-96.
- Periáñez Llorente, Luis. «La ficción de la nuda vida: polémicas en la recepción del aparato categorial agambeniano en el estudio del humanitarismo neoliberal». *Theory Now. Journal of Literature, Critique and Thought* 6, n.o 2 (2023): 126-46.
- Periáñez Llorente, Luis. «Vidas desnuda(da)s: la necesidad de una “precaución etnográfica” como complemento a la “precaución arqueológica” de Giorgio Agamben». *Eidos* 33 (2020): 263-93.
- Primera, Germán Eduardo. *The Political Ontology of Giorgio Agamben: Signatures of Life and Power*. London ; New York: Bloomsbury Academic, 2019.
- Ramos dos Reis, Robson. «Fenomenologia zoocêntrica e normatividade». *Revista Natureza Humana* 21, n.º 1 (2019): 13-33.
- Richards, Serene. «A Fragile Threshold: Tracing Agamben’s Reply to Derrida’s Critique». *Journal for Cultural Research* 23, n.º 4 (2 de octubre de 2019): 333-47. <https://doi.org/10.1080/14797585.2019.1698799>.
- Reis, Róbson Ramos dos. «Existência viva: a emergência de fenômenos não existenciais na experiência do sono sem sonho.» *O que nos faz pensar* 29, n.º 46 (2020): 205. <https://doi.org/10.32334/oqnp.2020n46a703>.
- Uexküll, Jakob von, y Georg Kriszat. *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*. Hamburgo: Rowohlt, 1956.
- Vaughan-Williams, Nick. *Europe’s border crisis. Biopolitical security and beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Vaughan-Williams, Nick. «“We Are Not Animals!” Humanitarian Border Security and Zoopolitical Spaces in EUrope1». *Political Geography* 45 (marzo de 2015): 1-10. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2014.09.009>.
- Watkin, William. *Agamben and Indifference: A Critical Overview*. London: Rowman Littlefield, 2014.
- Ziarek, E.P. «Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender». En *The Agamben Effect*, editado por Alison Ross. *The South Atlantic Quarterly*, vol. 107, nr. 1. Durham, NC: Duke Univ. Press, 2008.