

Vida criatural y Comunidad de la Nada. La Política de Indistinción entre Hombres y Animales en la Filosofía de Giorgio Agamben.

Paula Fleisner¹

Resumen

El presente artículo analiza ciertas formulaciones de Giorgio Agamben que avanzan más allá de su conocido diagnóstico negativo sobre el funcionamiento del poder en Occidente que produjo la separación y su consecuente jerarquización entre hombre y animal, y permiten dimensionar el alcance de aquella enigmática sentencia con la que cerraba la conferencia “La potencia del pensero” (1987): “*es toda la comprensión del viviente la que debe ser puesta en cuestión si es cierto que la vida debe ser pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones*” (2005, 286). Ciertamente, aquella conferencia, da cuenta de un interés por lo “viviente” que no se agota en el análisis de la fabricación de “vida desnuda” y que permite pensar de un modo nuevo la cuestión de la animalidad. La vida, así, ha de ser pensada como potencia que no se agota en el pasaje al acto de alguna de las formas que adopta: movimiento continuo de figuras siempre revocables, siempre nuevas, siempre difusamente recortadas unas sobre/con las otras. Es a partir de esta hipótesis que se rastrea en algunos textos marginales aquello que, frente a la maquinaria biopolítica de separación de lo viviente, podríamos llamar: la propuesta de una política de indistinción entre hombres y animales.

Palabras claves: animalidad / viviente / indistinción

¹ Docente de Estética en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), Investigadora Adjunta del CONICET (Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas).

I. Más allá del recorte hombre/animal

Es sin dudas a partir de *L'aperto, l'uomo e l'animale* (2002) que Giorgio Agamben merece ser incluido entre los filósofos contemporáneos a los que una preocupación por lo “viviente” ha llevado a considerar con profundidad el concepto de animalidad y su relación con la constitución de la subjetividad humana. En este libro, Agamben se propone hacer una genealogía del proceso de hominización entendido como uno de los principales pilares del dominio de la vida. En efecto, la máquina antropológica —ese aparato que desde Aristóteles a Heidegger recorta la figura de lo humano sobre el trasfondo de lo viviente a la vez que incluye-excluye en él al animal como su contrafigura— es una máquina biopolítica que construye las diferencias entre el hombre y el animal.

Continuador del tópico antihumanista de autores como Foucault y Derrida, Agamben busca desmontar el modo en que Occidente ha producido la esencia de lo humano a partir de una contraposición con lo animal, describiendo el funcionamiento de una máquina antropogenética cuyos imposibles engranajes producen un doble movimiento contradictorio de exclusión/inclusiva y de inclusión/exclusiva en el que para construir lo humano se excluye algo que está adentro (el animal) y se incluye algo que está afuera (el hombre). De esta manera, y a partir de un recorrido por los aportes de diversos personajes al funcionamiento de este aparato que escinde al viviente y lo separa de sí mismo, *L'aperto* colabora en el desmantelamiento de la mentira humanista del “mis-

terio metafísico de la unión entre viviente y logos”, denunciando la operación política de su separación (Agamben 2002, 24).

A pesar de que ésta parecería ser la contribución más importante al debate en torno a la animalidad en la obra de Agamben,² intentaré aquí señalar algunos elementos, laterales pero constantes, que permitirían construir la hipótesis de que, además de esta genealogía de la escisión hombre/animal, hay esbozado —acaso en estado embrionario— un pensamiento de la comunidad de lo viviente.

Me propongo, entonces, analizar algunas formulaciones agambenianas que avanzan más allá del diagnóstico negativo sobre el funcionamiento del poder en Occidente que produjo la separación y su consecuente jerarquización entre hombre y animal, y permiten dimensionar de un nuevo modo aquella enigmática sentencia con la que cerraba la conferencia “La potencia del pensero” (1987): “*es toda la comprensión del viviente la que debe ser puesta en cuestión si es cierto que la vida debe ser pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones*” (2005, 286).

Ciertamente, aquella conferencia, anterior a la publicación del primer volumen del hoy finalizado proyecto *Homo sacer*, no sólo reafirma la relación intrínseca que Agamben encuentra entre las dimensiones estéticas y políticas de su filosofía, sino que da cuenta de un interés por lo “viviente” que no se agota en el análisis de la fabricación de “vida desnuda” y que permite pensar de

² No realizaré aquí un análisis de este libro, pero remito a Fleisner 2010, pp. 338-352.

un modo nuevo la cuestión de la animalidad. La vida, así, ha de ser pensada como potencia que no se agota en el pasaje al acto de alguna de las formas que adopta: movimiento continuo de figuras siempre revocables, siempre nuevas, siempre difusamente recortadas unas sobre/con las otras.

Es por esto que tal vez no resulte completamente ocioso rastrear aquellos lugares en los que nuestro autor parece hacer frente a la maquinaria biopolítica de separación, a través de lo que podríamos, acaso osadamente, llamar la propuesta de una política de indistinción entre hombres y animales, o mejor, una política/poética de indistinción de lo viviente —en la medida en que, como veremos, sus referencias son preferencialmente literarias— latente desde el comienzo en su pensamiento.

2. Antes de la ley: criaturas vivientes

En el prefacio a la compilación de artículos *Categorie Italiane*, Agamben relata la anécdota que da origen al título de este libro: en una serie de encuentros con Italo Calvino y Claudio Rugafori planeaban la publicación de una revista una de cuyas secciones estaría dedicada, precisamente, a las “*estructuras categoriales de la cultura italiana*” (1996, VII). La revista nunca se concretó pero Agamben continuó trabajando, nos dice, en una lectura de la tradición literaria italiana a partir de una serie de oposiciones conceptuales: tragedia/comedia, ley[*diritto*]/criatura [*creatura*] y biografía/fábula.

Acaso guiados por la hipótesis ampliamente difundida acerca de la existencia de dos ámbitos de interés sucesivos bien definidos en la obra de nuestro filósofo (la estética y la

política), sus comentaristas suelen quedarse con el segundo binomio (ley/criatura) y asimilar rápidamente el concepto de “criatura” con el de “vida humana” (cfr. por ejemplo, De la Durantaye 2009, 202). Esto permite explicar el problema central de la saga *Homo sacer* como aquel de la relación entre la vida humana y la ley, y plantear una filosofía eminentemente preocupada por el destino de esa figura que llamamos “hombre”, luego del fracaso del concepto de “sujeto”. Sin embargo, se deja sin explorar las opciones de lectura —acaso algo más heterodoxas debido a la oscilación propia del autor— que intentaré sugerir aquí a partir de algunos ejemplos dentro de su obra, opciones que permitirían inferir una filosofía preocupada por lo viviente más acá de sus eventuales declinaciones en diversas figuras y más allá de la equívoca importancia otorgada por momentos a la cifra de lo humano. El concepto de “criatura”, tal como aparece en *Categorie Italiane*, precisamente en su oposición a la ley, podría ser pensado aquí como otro nombre para lo viviente, siempre que no se lo reduzca a la vida de la humanidad y se recuerde la definición, arriba citada, de la vida como potencia que desborda todas las formas en las que se plasma. Es decir, la vida opuesta a toda ley, o mejor aún, la vida antes de toda ley: el ser inhumano, inidentificable —que acaso sólo sea referible en plural— que abunda en las fábulas; no reductible a la máscara moral de la tragedia, sino tal vez sólo pensable a partir de la parodia; y que se sitúa en la zona de indistinción entre los hombres, las bestias y los dioses (como los seres mitológicos); un ser monstruoso al que la ley busca apresar construyendo una taxonomía de seres sobre

los cuales aplicarse. Las criaturas son, sí, la vida: la vida que se muestra así caracterizada en su aspecto creado, es decir, ficcionado, fabular, antes de ser recortada en una vida (en un “hecho” biográfico). La ley es a la criatura lo que la biografía a la fábula y lo que la tragedia —inventora de la persona moral— es a la comedia. Por ello, las criaturas no son sólo la vida humana — desnudada y capturada bajo el peso de la ley— sino el conjunto de los seres que, en su caótica comunidad, constituyen una ficción posible de lo viviente antes de su “consagración” o de su ingreso en los dispositivos sacralizantes constructores de lo humano. La ley, como señala el epígrafe de Savigny con que se abre *Homo Sacer I*, no tiene existencia por sí misma, sino que consiste en la vida misma de los hombres, pero vista desde un cierto aspecto. En consecuencia, aunque *Homo Sacer* se ocupa, en efecto, de la vida desde el punto de vista en que la observa el derecho, y por ello, del proceso de desnudización de la vida, no debe confundirse ese aspecto con la totalidad de la vida, pues encontramos en otras partes de la obra agambeniana un pensamiento de lo viviente como potencialidad que incesantemente “revoca” sus diversos aspectos.³ En efecto, aunque de manera fragmentaria y dispersa, Agamben ha comenzado a pensar más allá de la falsa disyuntiva entre identidad personal (la asignación social de una identidad) e identidad sin persona (el reconocimiento biométrico de una identidad exclusivamente “biológica”), no ya una figura de lo humano, sino:

³ No puedo aquí dar cuenta de la centralidad del concepto de “potencia” en el pensamiento agambeniano. Al respecto, cfr. Fleisner 2012, pp. 187-201.

una nueva figura de lo viviente—, aquel rostro más allá tanto de la máscara [persona] como de la facies biométrica que no logramos ver todavía, pero cuyo presentimiento nos hace sobresaltar de improviso tanto en nuestros extravíos como en nuestros sueños, en nuestras inconsciencias como en nuestra lucidez (Agamben 2009, 82).

Analizaremos a continuación, algunos de aquellos “ejemplos” (y recordemos que Agamben devuelve al concepto de ejemplo su dignidad de *para-deigma*) en los que nuevas figuras de lo viviente nos vienen al encuentro a partir de un nuevo tipo de vínculo, no jerárquico ni estereotipado, entre humanos y animales. Aunque no sin cierta ambigüedad respecto de una (mayor) importancia de lo humano en sus planteos, buscaremos explorar en su obra los espacios abiertos para un pensamiento de la animalidad más allá de la evaluación biopolítica.

III. Infancia y animalidad

En “Infanzia e Storia” (1978), antes de avanzar hacia la formulación de su teoría de la infancia —que, en cuanto estadio potencial del lenguaje emancipado de la necesidad de actualización, permitiría pensar una superación de la infinita tarea metafísica de división— Agamben dedica una “Glosa” a pensar dos ejemplos de una experiencia no subjetiva: por un lado, el recuerdo de la caída de un caballo relatado por Montaigne en los *Ensayos*, que proporciona la idea de una experiencia producida en un estado de inconsciencia que, sin pertenecernos, es una experiencia de lo inexperimentable, el límite de la experiencia en “*su tensión hacia la*

muerte” (Agamben 2001, 35). Por el otro, el relato de un episodio en el que un enorme perro derriba a Rousseau y lo deja tendido sobre el suelo, narrado en los *Ensueños*, que ofrece también la idea de una experiencia en la que la individualidad y la conciencia son suspendidas y que —al contrario de la anécdota de Montaigne, que concibe su experiencia como una anticipación de la muerte— es vinculada por Rousseau con la experiencia del nacimiento y con un placer infinito.

Agamben no se detiene particularmente en ello, aunque resulta pertinente notar que, en ambos casos, la experiencia extrema de suspensión de la subjetividad se produce en contacto con animales. En un contexto de guerras civiles en Francia, Montaigne experimenta la cercanía de la muerte no en el fuego de la batalla, sino en el refugio seguro de sus tierras: un “*hombrecito*” montado en un “*caballo cómodo mas en absoluto resistente*” fue embestido por uno de sus criados “*alto y fuerte, montado en un poderoso rocín que tenía una boca muy dura, fresco aún y vigoroso*” (Montaigne 1992, 56). Una muerte momentánea, una vida que cuelga de la punta de los labios, en la que el alma ya no se reconoce a sí misma. Rousseau, por su parte, es sacado de su ensoñación cuando un enorme gran danés que perseguía una carroza se lo lleva por delante y lo tumba dejándolo inconsciente. Un leve reingreso en la existencia que suspende todo dolor o temor, y despierta el placer de la indistinción.

Entregados a la naturaleza como fuerza terrible, pero no como un paisaje aterrador e irresistible, sino como una fuerza salvaje que duerme en la domesticidad de ciertos

animales, Michel y Jean-Jacques han experimentado, en la impotencia física, lo contrario del sentimiento de sublimidad kantiano: no la superioridad moral del sujeto frente al todo-poder aparente de la naturaleza, no la humanidad que permanece sin rebajarse (cfr. Kant § 27), sino el fluir de la vida más allá o más acá de la conciencia, en sus límites extremos (la tensión hacia la muerte, la posibilidad del nacimiento). Una experiencia que, como el sentimiento de lo sublime, comienza con la suspensión de las facultades vitales, pero cuyos resultados son exactamente inversos: aquí, el corte producido por el sentimiento de sublimidad en el interior del sujeto entre la impotencia física y la “*facultad de resistencia distinta*”, queda suspendido y la “*vida*” del sujeto queda restituida, al menos de modo momentáneo, a la indiferenciación común de la que había sido expropiada (cfr. Kant § 28).

Sin entrar en estos detalles, que no obstante consideramos centrales para pensar la cuestión de la indistinción hombre/animal latente en su filosofía, Agamben encuentra en aquellos ejemplos un adelanto de concepto de inconsciente que dominó el siglo XIX hasta ser reformulado por Freud. Y en este concepto cifra los rasgos de una “*nueva experiencia*” dado que la crisis de la experiencia moderna se hace evidente precisamente cuando la experiencia inconsciente es atribuida a la tercera persona: ya no se trata de una experiencia de un *Yo*.

No obstante la deriva argumental de esta “*Glosa*” marginal, encontramos en estos análisis el antecedente de un modo de pensar la vida en común de las especies que corre paralelo al interés agambeniano por

pensar una experiencia infantil frente a la crisis de la subjetividad.

En *Idea della prosa* (1985), Agamben presenta una mirada sobre el mundo animal que continúa en esa línea y podría ayudarnos a pensar aquella figura de lo viviente antes de su división. “*Idea della infanzia*” ofrece una clase de zoología comparada en la que se entremezclan elementos de las dos perspectivas en torno a lo animal que parecen convivir en el pensamiento agambeniano: una genealogía de la escisión hombre/animal —como la que propone en *L’aperto*— y una ontología de la comunidad de lo viviente. Agamben refiere aquí las investigaciones acerca de una especie de salamandra albina oriunda de México, el axolotl, que presenta un aspecto infantil y larvario: tiene respiración branquial y su vida es exclusivamente acuática. Este animal, se nos dice, ha causado cierto desconcierto entre los estudiosos precisamente porque, si bien constituye una especie aparte —en la medida en que es capaz de reproducirse—, tras algunos experimentos con hormonas tiroideas, se ha podido determinar que puede desarrollar una respiración pulmonar y transformarse en un ejemplar adulto de salamandra jaspeada.

¿Qué le interesa a Agamben de este extraño caso de “regresión evolutiva”? Por supuesto, la relación que pueda tener con el ser humano. Pero esto funciona, aunque no de modo explícito, en un doble nivel: se nos muestra, al mismo tiempo, una cierta “identidad de fondo” axolotl/hombre —una semejanza involutiva, ¿una zona de indiscernibilidad?— y una singular “diferencia” hombre/resto de los animales —la trascendencia humana de toda vocación genética.

En primer lugar, y acaso siguiendo el ejercicio de identidad del “Axolotl” cortaziano, Agamben asume una “ontología de lo común” entre estos animales absolutamente disímiles para construir su comparación. Quizás el joven filósofo, como el narrador del cuento de Cortázar, sin apoyarse en “analogías fáciles” haya “*comprendido desde el primer momento [...] que algo infinitamente perdido y distante seguía sin embargo uniéndonos*” a los axolotl y que es precisamente la “*absoluta falta de semejanza de los axolotl con el ser humano* [lo que prueba la validez de ese] *reconocimiento*” (Cortázar 1996, 381). Hombre y axolotl, ambos, han evolucionado a partir de ejemplares infantiles que rápidamente adquirieron la capacidad de reproducirse. En efecto, ciertas características del hombre corresponden no a las de los primates adultos sino a las de sus fetos. Criaturas larvarias, inacabadas, hombre y axolotl, exponen, en su extrema diferencia, la vida infantil sin rasgos individualizados, vida impersonal de la que hablara Deleuze en su último texto, “*La inmanencia... una vida*”, y que Agamben interpretará en “*L’immanenza assoluta*” (1996).

En segundo lugar, Agamben propone el tenaz infantilismo de estas protosalamandras como una “*clave para entender de manera nueva la evolución humana*” ya que permite pensar al hombre como un ejemplar infantil (que conserva durante toda su vida caracteres que en los primates son transitorios), y mostrar el carácter inespecífico que tiene el hombre en comparación con otras especies. El hombre sería un infante que, no limitado como el axolotl y los demás animales a cultivar sólo “*las posibilidades infinitamente repetibles que se han*

fijado en el código genético”, está “tan abandonado a su propia infancia, tan poco especializado y tan totipotente, como para declinar cualquier destino específico y cualquier ambiente determinado, para atenerse únicamente a su propia inmadurez y a su propia privación” (Agamben 2002a, 82).

IV. Comunidad limbal

En 1990 Agamben publica *La comunità che viene*, opúsculo con el que interviene en el debate, muy acalorado por esos años, en torno a la posibilidad de fundar una comunidad a pesar de los límites impuestos al concepto desde la mortífera experiencia de la *Volksgemeinschaft* nazi y desde los fracasos de los “comunismos reales”. Este libro puede —que constituye la antesala de su encuentro definitivo con el pensamiento foucaultiano y la hipótesis biopolítica— presenta una ontología que puede pensarse como la primera formulación de una producción de vida singular, una forma-de-vida que no responde al proceso de incrustación de un *logos* a la vida corporal, es decir, que escapa a lo que años más tarde será descrito como el producto de la máquina antropológica. La “singularidad cualquiera”, tal es el nombre de esta forma-de-vida, es una especificación de la potencia que constituye la polarización íntima de la vida desnuda y que permite pensar el *cómo* se es más allá de la pregunta por el *qué* se es. La singularidad cualquiera es, de este modo, un concepto ontológico, político, ético y estético que describe la condición humana del mundo contemporáneo, pero también una descripción del ser en cuanto tal, toma-

do en su *cómo*, de los seres singulares sin identidad ni esencia.

Es por ello, quizás, que no debe sorprendernos que Agamben elija las figuras literarias de Walser para pensar esta particular fabricación de máscaras que hacen de la nada su *maniera*. La literatura de Walser, como la de Kafka, ha sido en efecto un referente constante en la filosofía de Agamben. El lenguaje walseriano, nos dice, se ha librado de la tarea teológica de hacer ser el nombre de Dios, de nombrar, y por ello tiene el estatuto semántico del pseudónimo separándonos artificiosa y conscientemente de todo lo que nombra (Agamben 2001, 49-50). Para la descripción de la singularidad cualquiera que habita la comunidad por venir, Agamben recurre, entre otras fuentes de lo más variadas, a los personajes nulos y perdidos del Instituto Benjamenta, criaturas que han abandonado todas las propiedades que podrían definir una individualidad sin pretender por ello ninguna universalidad, y, por ello, son *cualquiera*, sustraídos tanto a la inefabilidad del individuo como a la universalidad de lo decible.

Baste citar el comienzo de la novela de Walser para dar cuenta de ello:

“Aquí se aprende muy poco, falta personal docente y nosotros, los muchachos del Instituto Benjamenta, jamás llegaremos a nada, es decir que el día de mañana seremos todos gente muy modesta y subordinada. [...] Desde que estoy aquí [...] he conseguido volverme un enigma para mí mismo [...] Hay un punto en el que nosotros, los alumnos [...] nos parecemos todos” (Walser 2003, 9).

No se trata de apatía, de promiscuidad o de resignación: estos personajes son puras singularidades que se apropiaron de la pertenencia misma y como tales son ejemplares de la comunidad que viene (cfr. Agamben 1989, 23-25).

Las singularidades habitan en el umbral abierto más acá del infierno y del paraíso, el limbo, lugar reservado en la teología cristiana a los niños no bautizados que, muertos sin otra culpa que la del pecado original, cumplen sólo la pena privativa de no contemplar a Dios. Una “idea de la política” surge de la hipótesis del limbo: a diferencia de la política moderna relacionada con la muerte de Dios, este modo de estar con otros se relaciona con el olvido de Dios. Una política sustraída de su lastre teológico, porque no existe el peligro de que otra cosa ocupe su lugar, porque lo que se desbarata aquí es la estructura jerárquica y taxonómica, porque es una ignorancia total de lo sagrado, una profana y alegre esperanza.

Como hipótesis acerca del lugar, el espacio en el que se asienta la comunidad, el limbo es una broma irreverente y poderosa. Es, como dirá Agamben en “Parodia” al analizar la obra de Elsa Morante, una parodia del paraíso y del infierno: del primero porque acoge criaturas que son inocentes, como los beatos, pero con una mancha original; del segundo —y este es el chiste más irónico— porque su castigo no es aflictivo, como el de los condenados, sino que sólo consiste en la perpetua carencia de la visión de Dios, por la que no sufren dolor. La pena más grande se convierte en una alegría natural, “*forma más extrema y especial de la parodia*” (Agamben 2005a, 48).

En un mundo en el que la proclama de la muerte de Dios ha servido al acrecentamiento de su influencia en sus cada vez más numerosas “sombras” (cfr. Nietzsche 1989, §108), frente a la secularización infinita, la hipótesis del limbo adquiere su densidad “tergiversante”.⁴ En una sólo aparente pertenencia al discurso teológico, pero sin agotarse en una mera oposición a él, suspende desde adentro, piensa con otra lógica, la relación entre vivientes —que, por lo demás, son supervivientes, en la medida en que han muerto y se demoran en la eternidad; espectralidad, retorno y vida de otros tipos se abren en esta herética hipótesis teológica. No un más allá que reproduce siempre la jerarquía entre los seres y el mitologema de lo originario, sino un más acá de Dios que despliega su potencia in-teológica en la suspensión de lo divino.

Una nueva y horadante sabiduría de Sileno podría pensarse para los tiempos monótono-teístas:⁵ en la época del dios cristiano, lo mejor es mantenerse, impasible —como un niño, un loco, un pagano o tal vez, un animal— en los márgenes del dispositivo te-

4 Los situacionistas hicieron del “*détournement*” (tergiversación) una de las técnicas para la guerra civil en el momento del evidente declinar del arte como actividad superior. En *Modo de empleo del détournement* (1956), Debord y Wolman señalan la necesidad de formar una representación paródica de lo serio a partir de la acumulación de elementos tergiversados no para provocar indignación sino por indiferencia al “original prohibido y sin sentido” y para producir propaganda de clase. La hipótesis agambeniana del limbo puede entenderse como una alteración de su significado en el contexto teológico y por ello como una “tergiversación fraudulenta, o tergiversación propositiva premonitoria”, en la medida en que aquello que aquí se deforma es un elemento significante que adquiere un sentido diferente en el nuevo contexto.

⁵ Uso el término, por supuesto, en el sentido nietzscheano, cfr. Nietzsche 1983, p. 42.

ológico de administración de justicia divina. Ésta es la sabiduría reflejada en el mundo walseriano, cuyos personajes —mezcla perfecta de picardía y humildad, de inconsciencia y minuciosidad escrupulosa—, tumbados en el umbral entre la salvación y la pérdida, se regocijan en la ignorancia. Vidas irremediables que han sobrevivido, como el condenado de la Colonia penal kafkiana, a la máquina —teológica— que debía ejecutarlos. Vidas irremediables en la que nada hay por salvar, “*contra las que se eleva la potente máquina teológica de la oikonomía cristiana*” (Agamben 1989, 18). Ni *hybris* pagana, ni timidez criatural: impasibilidad limbal frente a la justicia divina siempre tan solidaria con los poderes terrestres.

Esta vida limbal, que, en principio se dice humana, podría, aunque Agamben no lo diga en *La comunità che viene*, ser también la vida criatural en general. Exploremos, para terminar, esta hipótesis.

En la introducción a la traducción italiana de las *Prosastücke* de Walser, “Maniere del nulla” (1994), Agamben afirma el carácter paródico de la obra walseriana que se evidencia en este libro como una serie de pantomimas en las que se esconde un misterio, un misterio del que —al revés de los misterios iniciáticos— no hay nada que aprender (Agamben en Walser 2009, 10). Agamben elige comentar —de manera muy escueta, por cierto—, una pieza en particular: “No tengo nada”. Allí, Walser cuenta la historia de un joven, un genuino “*sin-nada*”, que paseaba un día por el campo dejando detrás de sí “*árboles, arbustos, corrales, caseríos*” y atravesaba, divertido y alegre, campos y bosques con gran buen humor. “*Un tipo animado con las mejores intenciones hacia*

las criaturas, fueran hombres o animales” (Walser 2009, 81). En su paseo, le salen al encuentro sucesivamente un ternero, un perro y una cabra, y a cada uno de ellos le dice: “*¿Qué quieres de mí, buen animal? Veo que quieres algo de mí, pero desgraciadamente no tengo nada. Te daría algo de buena gana, si tuviera*” (Walser 2009, 82) y prosigue su camino. Sin embargo, no logra sacarse de la cabeza a estos animales que habrían querido hacerse sus amigos y contarle de su muda y paciente existencia, estos animales que lo querían, como él los quería a ellos. Él

“*habría querido ayudar[los] a evadirse del angustioso, mísero reino de los animales para conquistar una existencia más libre y feliz. «Pero yo no soy nada, no puedo nada, no poseo desgraciadamente nada y, en la inmensidad del mundo no soy nada más que un hombre pobre, débil e impotente»*” (Walser 2009, 83).

Y justo en ese momento, “*la belleza del mundo [le] saltó a la vista*”, se volvió hacia los animales y “*vio*” que todos sus amigos, hombres y animales, están abandonados en realidad cada uno a su suerte. Ahí mismo se detuvo, se acomodó en el prado y “*llor[ó] amargamente su estúpida vida de chiquillo*” (Walser 2009, 84).

Agamben encuentra en este relato, como un anticipo del *voyou désœuvré* de Queneau, la enigmática imagen de “*un ser juntos de los hombres que no tiene ya la forma de la relación y que constituye, por lo tanto, el legado específicamente político que el arte de Walser confía en herencia a nuestro tiempo*”

(Agamben en Walser 2009, 11). Sin embargo, como hemos visto, no se describe en el texto de Walser ninguna experiencia “entre hombres”. No es un “ser juntos de los hombres” lo que aquí está en juego, sino un ser juntos de animales y hombres, un borramiento de la excepcionalidad humana en el reconocimiento de un idéntico abandono en la belleza del mundo, la constatación de aquella precariedad en la que se demoran necesariamente todas las especies. El mísero mundo animal, en su mudez, se revela al joven que se sabe un chiquillo, igualmente mudo que la impotencia humana. No es la tenencia de *logos* lo que nos separa, es el sufrimiento —potencia de lo imposible— lo que nos une. Acaso de este modo, animales y hombres, al margen de las maquinarias que regulan sus relaciones podrían, ni hundidos ni salvados, co-habitar ese mundo limbal paródico.

V. El sustrato común de lo viviente, la filosofía que viene

He querido poner en evidencia, en este breve trabajo, algunos elementos presentes en

la obra de Agamben que, a modo de *marginalia* de los aspectos centrales de su pensamiento —que, por cierto, sigue por momentos aún muy apegado a la pregunta por el hombre las posibilidades que le restan a su vida— pueden resultar de alguna utilidad para pensar un sustrato común de lo viviente en que hombres y animales entren en un umbral de indistinción y un *shabbat* improductivo se abra entre ambos. Éstos y otros pasajes de la obra agambeniana acaso sirvan para pensar dentro de la misma tradición filosófica poética y literaria que los ha separado, espacios en los que la máquina antropológica esté *fuera de lugar* invitando a que nos aventuremos en el espacio vacío abierto por ella. Tal vez la precariedad de todo lo existente —la posibilidad de ser y de no ser, de comenzar a ser y de dejar de ser— sea la cifra de la ausencia de toda excepcionalidad entre las especies. Quizás en esta línea podremos pensar nuevos vínculos entre hombres y animales sustraídos de la administración metafísico-teológico-médico-política que hasta ahora moldeó arbitrariamente sus figuras.

Paula Fleisner

Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con una tesis acerca del concepto de vida en el pensamiento de Giorgio Agamben. Es Jefa de trabajos prácticos en la materia Estética de la carrera de Filosofía de la misma universidad. Ha sido profesora de cursos de maestría y doctorado. Ha ingresado recientemente a la carrera de Investigador, con categoría de Adjunto, en la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Ha publicado una veintena de artículos en revistas especializadas sobre filosofía italiana contemporánea, especialmente sobre la obra de Agamben, incluyendo la temática del problema de la constitución de la subjetividad y su relación con la cuestión de la animalidad. Ha participado de numerosos encuentros científicos.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, *Categorie Italiane, Studi di poetica*, Venezia, Marsilio, 1996.

_____ *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

_____ “Idea della infanzia” en *Idea della prosa* (1985), Macerata, Quodlibet, 2002a, p. 82.

_____ “Identità senza persona” en *Nudità*, Roma, Nottetempo, 2009, pp. 71-82.

_____ *Infanzia e Storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia* (1978), Torino, Einaudi, 2001.

_____ (1990) *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

_____ *L’aperto, l’uomo e l’animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

_____ *La potenza del pensiero*, Vincenza, Neri Pozza, 2005, pp. 273-288.

_____ “Maniere del nulla” en Walser, Robert, *Pezzi in prosa*, trad. G. Giometti, Macerata, Quodlibet, 2009, p. 9-11.

_____ “Parodia” en *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005a, pp. 39-56.

_____ “Sur Robert Walser”, *Détail* N° 1, automne 1989, pp. 17-25.

Cortázar, Julio, “Axolotl” en “Final del juego”, *Cuentos completos I*, Buenos Aires, Alfaguara, 1996, pp. 381-385.

Debord, Guy, Sanguinetti, Gianfranco(ed.), *I situazionisti e la loro storia*, Roma, Manifestolibri, 1999, pp. 89-102.

De la Durantaye, Leland, *Giorgio Agamben, A Critical Introduction*, Stanford/California, Stanford University Press, 2009.

Fleisner, Paula, “Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano” en *Contrastes, Revista internacional de Filosofía*, Universidad de Málaga, Málaga, España, 2010, pp. 338-352.

_____ “La misteriosa vida de la potencia. La importancia del concepto de “potencia” para la formulación agambeniana del concepto de vida”, *Praxis Filosófica*, Nueva Serie N° 35, Universidad del Valle, Cali, Colombia, julio-diciembre 2012, pp. 187-201.

Kant, Immanuel, “Analítica de lo sublime” en *Crítica del juicio*, trad. M. García Morente, México, Porrúa, 1991.

Montaigne, Michel, *Ensayos II*, Capítulo VI: “Ejercicios”, trad. M. Dolores Picazo y A. Montojo, Barcelona, Cátedra, 1992, pp. 53-66.

Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial* (1882), trad. J. Jara, Caracas, Monte Ávila, 1989.

_____ *Más allá del bien y del mal* (1886), trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1983.

Walser, Robert, *Jakob von Gunten*, trad. J.J. del Solar, Madrid, Solar, 2003.

_____ “Non ho nulla” en *Pezzi in prosa*, trad. G. Giometti, Macerata, Quodlibet, 2009, pp. 81-84.