

Agnóia. Del no-saber y la vida ni animal ni humana en Furio Jesi y Giorgio Agamben

Juan Cruz Aponiuk. Universidad de Buenos Aires

Recibido 16/10/2021

Resumen

En el siguiente artículo se propone una lectura de *L'aperto: l'uomo e l'animale* de Giorgio Agamben a partir de aspectos que han sido dejados de lado, como su vínculo con el resto de la obra agambeniana, la singular teorización de un mesianismo ni animal ni humano y antiespecista, su aporte a los estudios críticos animales, pero sobre todo, se trata de prestar atención al detalle, pues como señalaba Aby Warburg, el buen Dios se esconde en el detalle. El detalle que ha pasado desapercibido es el último epígrafe del libro adjudicado a Furio Jesi en el que se lee: «Esoterismo significa: articulaciones de modos de no-conocimiento». En el artículo se expone el esoterismo de Rainer Maria Rilke según Furio Jesi y cómo él resulta determinante en la filosofía agambeniana para pensar una vía de salida a la máquina antropológica.

Palabras clave: animalidad, no-conocimiento, meontología, justicia, mesianismo.

Abstract

Agnóia. On non-knowledge and neither animal nor human life in Furio Jesi and Giorgio Agamben

In the following article it is proposed a reading of Giorgio Agamben's *L'aperto: l'uomo e l'animale* highlighting ideas that have been left behind: how *L'aperto* it is related to Agamben's work, the singular theorization of an antispecist messianism based on a life neither human nor animal and it's contribution to critical animal studies, but chiefly it is about reading details, like Aby Warburg taught, the good God hides in the detail. The detail that has been left behind it's the final epigraph by Furio Jesi: «Esoterism means: articulations of non-knowledge's modes». In the article it is exposed Rainer Maria Rilke's esoterism following Furio Jesi, and how it is crucial in order to think in agambenian philosophy a way of exit to the anthropological machine.

Key words: Animality, non-Knowledge, Meontology, Justice, Messianism.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Agnoia. Del no-saber y la vida ni animal ni humana en Furio Jesi y Giorgio Agamben

Juan Cruz Aponiuk. Universidad de Buenos Aires

Recibido 16/10/2021

Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Los plebeyos y los despreciables del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a nada lo que es.

San Pablo

Los juicios de Dios son un abismo sin fondo.

Salmo XXXV

§ 1. La vida que resta

1.1. En el capítulo 4 «*Mysterium disiunctionis*» de *L'aperto: l'uomo e l'animale* se lee:

Para aquel que lleve adelante una investigación genealógica sobre el concepto de «vida» en nuestra cultura, una de las primeras y más instructivas observaciones es que él no es jamás definido como tal. Lo que resta así indeterminado es, aún así, incesantemente articulado y dividido a través de una serie de cesuras y de oposiciones que lo invisten de una función estratégica decisiva en ámbitos aparentemente lejanos como la filosofía, la teología, la política y, solamente más tarde, la medicina y la biología. Todo adviene, a saber, como si en nuestra cultura la vida fuera *esto que no puede ser definido, pero que, propiamente por esto, debe ser incesantemente articulado y dividido*. [Agamben, 2001: 21]

Giorgio Agamben encuentra en el *De anima* aristotélico el pilar a partir del cual se ha gobernado la vida. Así como Aristóteles indicó que el ser se dice de muchas maneras, por lo que es necesario un principio ordenador que reduzca su multiplicidad a una unidad, sucede algo análogo en el plano de la vida, que también se dice de muchas maneras, y es necesario reducir a un principio primero. La problemática de *L'aperto* se enlaza con la serie *Homo sacer*, en la medida que allí se trata del cruce entre biopolítica y ontoteología, a saber:

«Desnuda», en el sintagma «vida desnuda» [*nuda vita*], se corresponde aquí con el término griego *haplos*, con el cual la filosofía primera define al ser puro. [...] En un caso, se trata de aislar de los múltiples significados del término «ser» (que, según Aristóteles, «se dice de muchos modos»), el ser puro (*on haplos*); en el otro, lo puesto en juego es la separación de la vida desnuda de las múltiples formas de vida concretas. [Agamben, 1995: 203]

Lo que ha sido separado y dividido de la vida como su fondo oscuro deviene su *lógos* unitivo, mediante una «articulación jerárquica en una serie de facultades y oposiciones funcionales» (Agamben, 2001: 23). La vida es separada de su forma para ser articulada en facultades, más precisamente, en la facultad nutritiva, la sensitiva y la intelectual, así como es categorizada en vida vegetal, animal, y humana. La potencia nutritiva deviene el fondo a partir del cual se puede identificar si es un viviente o no. Este legado es fundamental para la medicina y la biopolítica. Cuando el Estado moderno en el siglo XVII comienza a poner en el centro de su atención el cuidado de la vida de la población, la vida vegetativa empieza a coincidir con el patrimonio biológico de la nación. La soberanía, entonces, es definida por la incesante articulación y división de la vida para producir una vida desnuda y separada, sometida al poder de vida y muerte, hoy identificada con la vida biológica. El mecanismo de producción de vida desnuda requerido para el funcionamiento de la soberanía es explicado por Agamben con el modelo de la máquina antropológica:

184

N.º 105
Marzo-abril
2022

En la medida que en ella está en juego la producción de lo humano a través de la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona necesariamente a través de una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión). Propiamente porque lo humano es, precisamente, cada vez ya presupuesto, la máquina produce en realidad una suerte de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, solamente la inclusión de un afuera. [Agamben, 2001: 42]

Allí donde debería advenir la humanidad es producida la vida desnuda requerida por el estado de excepción. La articulación entre lo humano y lo no humano, la civilización y la barbarie, el hablante y el viviente, el espíritu y el cuerpo, lo humano y el animal, oculta tanto la violencia como la posibilidad de una vida comunitaria,

inapropiable e inseparable de su forma, más allá de la ontología, la soberanía y la biopolítica.

Hacia el final de *L'aperto* plantea la posibilidad de una vida sin soberanía reinterpretando a Walter Benjamin y Furio Jesi; al último, sin embargo, no le dedica más que un epígrafe en referencia al esoterismo, y una breve mención en la que reconoce la filialidad del modelo explicativo de la máquina (Agamben, 2001: 92). El epígrafe adjudicado a Jesi al último capítulo, llamado «Fuera del ser», reza: «Esoterismo significa: articulación de modos de no-conocimiento.» (*Idem*). Si bien se ha investigado el vínculo entre las máquinas de Jesi y las de Agamben (Prósperi, 2015) ha sido dejado de lado cómo Jesi también determina la desactivación de las máquinas a través de la *agnóia*, y su vínculo con aquella vida ni animal ni humana luego del fin de la historia.

El objetivo de nuestro artículo es desarrollar cómo el esoterismo de Jesi es reelaborado y continuado por Agamben para pensar un vínculo mesiánico ni animal ni humano con la naturaleza, que exceda al de la historia de la metafísica de Occidente, aquella historia que ha reducido de modo letal y sangriento al animal y lo no-humano a mero fundamento negativo de lo humano, así como también la zona de no-conocimiento será la vía de salida que permita diferenciar su posición política y filosófica de la de su maestro Martin Heidegger. El punto más destacado de tal aproximación es que no sostendrá ni una continuidad ni una discontinuidad entre el hombre y el animal, sino que buscará arriesgarse en el abismo en el hombre de la disyunción y el no-saber entre ambos para, eventualmente, suspender la dialéctica y desactivar la máquina antropológica. Se tratará, en última instancia, de indagar en una dialéctica bipolar entre Ley y Gracia, entre el saber y el no-saber, entre un derecho que divide y articula la vida en animal y humana, y una justicia mesiánica ni animal ni humana¹, y la posibilidad de que a partir de la justicia y la *agnóia* sea desactivada la Ley, y suspendida así, la dialéctica.

¹ Uno de los textos donde se patentiza tal tensión con mayor claridad es en *Il mistero del male*, que dedica a la renuncia de Benedicto XVI: «Estamos convencidos, precisamente, que, cumpliendo el "gran rechazo", Benedicto XVI ha dado prueba no de maldad —como, según una tradición exegética poco fiable, Dante habría escrito de Celestino V—, sino de un coraje que adquiere hoy un sentido y un valor ejemplares. [...] La hipertrofia del derecho, que pretende legislar sobre todo, deja vislumbrar por el contrario, a través de un exceso de legalidad formal, la pérdida de toda legitimidad sustancial. El tentativo de la modernidad de hacer coincidir legalidad y legitimidad, buscando asegurar a través del

1.2. Si bien la recepción de *L'aperto* ha tenido críticas sumamente atendibles, especialmente en tanto abren nuevas posibilidades desde la *Entwicklungsfähigkeit* del pensar, en la mayoría de los casos ha sido marcada por una lectura aislada de la obra de Agamben, como también de sus fuentes y debates, y ninguna hasta ahora ha siquiera notado la relevancia de la influencia de Jesi para pensar la desactivación, por lo que todavía no se ha podido dar cuenta de la heterodoxia, radicalidad, complejidad de la perspectiva propuesta.

Para no leer de modo aislado *L'aperto* es necesario tener en cuenta que el mismo Agamben al detenerse en la recapitulación de la serie *Homo sacer* menciona dos textos que exceden a la serie, y sin embargo, la complementan: *L'aperto* (2001) e *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»* (2000). La política mesiánica de la Gracia paulina que excede a la Ley partiendo de lo que resta, a saber, la política del uso como vínculo con un inapropiable que inicia desde la fe, la esperanza y el amor, planteada en la sexta jornada del seminario *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, guarda una estrecha intimidad con la indagación en la vida justa, irrepresentable, que pone fin a la historia de las especies y el especismo, en *L'aperto*. Su símbolo, que abre y cierra el ensayo, es el banquete mesiánico de los justos ni animales ni humanos, en el que devoran las carnes del Leviathan y Behemoth. Su imagen pictórica es tomada de una Biblia hebrea del s. XIII que es resguardada en la Biblioteca Ambrosiana. Como ha sido señalado al inicio del artículo, existe un lazo entre la máquina antropológica y los mecanismos de producción de vida desnuda indagados en *Homo sacer I* (1995) cuyo ejemplo más representativo es el hombre lobo.

Es necesario marcar otro vínculo con la serie *Homo sacer* que no menciona explícitamente Agamben. Tanto el banquete mesiánico como el carácter óptico, y el carácter de lucha histórica y guerra civil de la máquina antropológica, fueron elaborados indirectamente en una lectura de Hobbes en *HS. II. 2. Stasis*², publicado por

derecho positivo la legitimidad de un poder, es, como resulta del insuspendible proceso de decadencia en el que han entrado nuestras instituciones democráticas, del todo insuficiente. Las instituciones de una sociedad restan vivas solamente si ambos principios (que en nuestra tradición han también recibido el nombre de derecho natural y derecho positivo, de poder espiritual y poder temporal o, en Roma, de *auctoritas* y *potestas*) restan presentes y actúan en ellas sin jamás pretender coincidir.» (2013: 5-7)

² En *Stasis* se recupera a partir del vínculo con la teología política hobbesiana: «Hobbes conocía el pasaje de la *Primera epístola a los tesalonicenses* (5, 3; la epístola se cita en el *Leviathan*, XLIV) en el cual "la paz y la seguridad" coinciden con el advenimiento catastrófico del Día del Señor ("Cuando digan paz y seguridad, entonces repentinamente los golpeará la ruina"). Por esto el Behemoth es inseparable del

primera vez en 2015, pero que surge de un seminario dictado en 2001, contemporáneo a la redacción de *L'aperto*.

Adam Kotsko ha notado sucintamente algunos vínculos entre *L'aperto* y la obra agambeniana (2020: 109, 110, 120 y 139) y subrayado que hay temas que se tratan en *L'aperto* que solamente van a volver a ser indagados en *HS. IV. 2. L'uso dei corpi* (2014), aunque esto es parcialmente cierto, debido a que Kotsko deja de lado el esoterismo de Jesi. La zona de no-saber retorna en *L'uso dei corpi* junto a la temática de la vida ni animal ni humana, pero lo hace ya previamente en *Genius* (2004) *Profanazioni* (2005) y *Nudità* (2009).

Ermanno Castanò (2018: 194-197) ha propuesto otro complemento entre *L'aperto* y la serie *Homo sacer*: operaría como continuación de *HS. III. Quel che resta di Auschwitz* (1997). El motivo hölderliniano por el cual allí donde crece el peligro, crece lo que salva opera como umbral se vería así reflejado. En el descenso a los infiernos y la destrucción extrema de lo humano en Auschwitz se desocultan los mecanismos más terribles de la máquina antropológica que al extremar la diferencia entre el hombre y el animal —tarea que asignaba como *cognitio experimentalis* Santo Tomás al Jardín— se llega a producir la vida ni animal ni humana del *Muselmann*, se expone que, en realidad, la soberanía opera fundacionalmente produciendo vida ni animal ni humana. Al mismo tiempo, y ésta sería la principal tarea de *L'aperto*, encontrar la salvación en la catástrofe será encontrar la salvación en una vida ni animal ni humana, desde la perspectiva de una justicia sin derecho.

L'avventura (2014), *Pulcinella* (2015), *Il Regno e il Giardino* (2019) *Pinocchio* (2021) quizás sean los textos que, luego del abandono de la serie *Homo sacer*, más patentemente retoman problemáticas de *L'aperto*. *L'avventura* indaga en el amor en tanto experiencia mesiánica que nos excede y nos devuelve a una vida beata ni animal ni humana. La frase de Hölderlin es el *motto* de *Pulcinella*, personaje ni animal ni

Leviatán y, según la tradición talmúdica evocada por Schmitt, al final de los tiempos "*Behemoth will, with its horns, pull Leviathan down and rend it, and Leviathan will, with its fins, pull Behemoth down and pierce it through*" (Midrash sobre el Levítico, *Shemini XIII* [...]). Sólo en ese momento podrán los justos sentarse en el banquete mesiánico liberados para siempre de los vínculos de la ley: "Y los sabios dijeron: ¿esta faena respeta el ritual? ¿No se nos ha enseñado que cada quien puede faenar, y que puede faenar en todo tiempo y con todo instrumento, pero no con una segadora, con una sierra, con los dientes o con las uñas, porque estas sofocan? El rabino Abin b. Kahana dijo: [...] una nueva Torá saldrá de mí" (ibíd.).» (2015: 76-77)

humano de la comedia que ha ido más allá de la máquina antropológica: *ubi fracassorium, ibi fuggitorium*. A su vez, el estudio del vínculo entre lo animal y lo humano en el Jardín así como en el Reino que emergen en *L'aperto* es retomado en *Il Regno e il Giardino*. En *Pinocchio* el esoterismo es reformulado en contraposición con la jerarquía masónica.

Al interior del debate entre los comentaristas se destaca la posición de Krzysztof Ziarek, quien busca reivindicar la ontología heideggeriana frente a las críticas agambenianas, algo que los demás comentaristas resaltan, al contrario, como un acierto de Agamben.

A pesar del *désouvement* del humanismo, este vínculo inoperativo continúa subrepticamente marcando la traza de la presuposición «humanista» de lo humano como constituido a través de la —esta vez no funcionando— relación con el animal. [Ziarek, 2008: 190].

Para Ziarek la zona de no-saber —que Agamben retoma de Jesi, y Ziarek decididamente ignora— continuaría la lógica de la presuposición negativa, mientras que Heidegger lograría desactivarla a partir de la analítica del ser-ahí. Sin embargo, esto es injusto con Agamben, ya que su crítica está preocupada por desandar la presuposición soberana con tal intensidad que alcanza a exponer los compromisos de la ontología heideggeriana con ella. A pesar de las pretensiones del filósofo de Friburgo, cuando determina al hombre como configurador del mundo presupone negativamente al animal como pobre de mundo, sigue atrapado en la lógica de la presuposición del humanismo que criticó. Por ello, Agamben parte del esoterismo de Jesi como zona de no-saber, como radicalización del desmontaje de la estructura presupositiva. Ella se patentiza en el dejar ser fuera del ser al animal, que no implica nada más su inoperatividad, sino también la promesa mesiánica de una vida justa ni animal ni humana.

Entre las interpretaciones más citadas se encuentra aquella de Matthew Calarco: «los escritos de Agamben se enfocan entera y exclusivamente sobre los efectos de la máquina antropológica sobre los seres humanos» (Calarco, 2007: 179), por lo que quedaría atrapado en un «antropocentrismo performativo» (Calarco, 2007: 198) que ignora las violencias dirigidas a los animales no humanos. Dinesh Joseph Wadiwel retomó la crítica de Calarco y desarrolló el paradigma del *Lager* desde la producción

de vida desnuda animal en el campo animal o la granja industrial (Wadiwel, 2015: 80). Esto no significa, sin embargo, que Calarco no encuentre en Agamben aspectos valiosos para un pensamiento de la animalidad. Retoma la idea de indistinción de Agamben propositivamente, asociándola a Gilles Deleuze, y al poshumanismo de Donna Haraway, Rosi Braidotti y Val Plumwood. (Calarco, 2015: 48). Si bien es cierto que existe en Agamben una crítica a la división y separación de la vida reivindicando la vida indistinta, hay que tener en cuenta que la indistinción para Agamben es parte constitutiva de la soberanía en tanto la vida desnuda no es ni animal ni humana, cuya principal figura secular es la vida biológica, mientras que el poshumanismo de tradición anglosajona deja de lado el problema, y traza un continuismo demasiado cercano al requerido por la soberanía y la equivalencia general de la mercancía. La política agambeniana de la indistinción se sitúa más allá de la máquina gubernamental conformada por la soberanía, la historia, la economía y la biopolítica en sus derivas médicas y biológicas. No cae bajo la sugestión homogeneizante sino que se arriesga al corazón incalculable y al vacío al interior de lo humano sin negar ni la diferencia entre el animal y el humano, ni la promesa mesiánica de una vida redimida sin especie, impidiendo tanto la consolidación del Animal o lo Humano de modo ontoteológico, al señalar el proceso de antropogénesis. A su vez, a diferencia del poshumanismo que sigue un inmanentismo deleuziano productivista³, solidario con el carácter de acumulación infinita del capitalismo, el carácter de la disyunción agambeniana está marcado por el congelamiento y la suspensión de la dialéctica benjaminiana. No se trata de una nueva articulación más veloz, eficaz, productiva, más continuista o un poco menos sangrienta, ya que Agamben tiene el coraje de pensar el tiempo del fin de toda soberanía, especismo y especie —pues la indistinción no jerarquiza entre especies ni establece una sociedad interespecies, sino que es una vida sin especies.

³ Prozorov ha atendido de manera precisa la diferencia entre la aproximación deleuziana retomada por Roberto Esposito y la agambeniana: «Devenir animal para Deleuze es transgredir el confinamiento propio al interior de un ambiente específico, forma de vida o identidad, subvertir la vocación, tarea o función —en síntesis, negar aquello que la tradición filosófica antropológica subsumió bajo la categoría de la animalidad como pobreza de mundo. Hay algo simplemente demasiado «humano» en torno al animal deleuziano, que sugiere que antes que suspender la máquina antropológica esta aproximación sólo revierte su dirección, haciendo lo que era una vez el índice de la humanización, el signo de la animalidad y viceversa. En contraste con la continua valorización de la auto-trascendencia y exposición a lo abierto [...] lo que Agamben propone podría ser llamado el «desdevenir» tanto del animal como del hombre, cesando el proceso de devenir esto o aquello» (2014: 172).

Ernesto Laclau ha sido uno de los críticos más duros de la política sin soberanía agambeniana. Sugirió que: «Estar más allá de todo bando y toda soberanía significa, simplemente, estar más allá de toda política. El mito de una sociedad completamente reconciliada es lo que gobierna el discurso (no) político de Agamben.» (Laclau, 2007: 22). Si bien Laclau muestra que esa instancia antipolítica está presente también en la sociedad sin clases de Karl Marx, precisamente es lo que Agamben ha buscado decididamente retomar en tanto «forma de la inoperosidad», forma-de-vida libre de la determinación de la forma de producción (Agamben, 2014: 131). Aunque la apuesta de Laclau por complejizar el análisis de la soberanía agambeniano incorporando las ideas de Antonio Gramsci es sin dudas de enorme relevancia, lejos de ser una antipolítica, la vida ni animal ni humana agambeniana es el relámpago y el fragmento de una política y una justicia más allá de la falsa pretensión de igualdad liberal-contractualista, más allá de las determinaciones económicas y de la soberanía. Al fin y al cabo, el pueblo sobre todo resta y se presenta antes que cualquier representación.

Sergei Prozorov indica que se trata de «un texto breve pero que, sin embargo, es uno de los más importantes en la obra entera de Agamben» (Prozorov, 2014: 151), y en esa dirección, Carlo Salzani fundamentó la singularidad y relevancia de *L'aperto*. Parece haber un acuerdo entre los comentaristas de Agamben en que la potencia es un «término central de su filosofía» (de la Durantaye, 2009: 3), empero Salzani recuerda que es en *L'aperto* donde Agamben ha ido más allá de la idea de potencia, y así, de su maestro Heidegger. En *L'aperto* expone cómo la idea de *Dasein* todavía opera presuponiendo negativamente al animal, en la medida que el *Dasein* se define por poder aburrirse y suspender la potencia, mientras que el animal por su falta de suspensión. Para desactivar la presuposición plantea una zona sin ontología ni *oikonomia*:

«Fuera del ser» significa la desactivación y deposición de esta estructura y de todas sus declinaciones históricas, desde lo «abierto» hasta el lenguaje, la ley, la historia, la naturaleza, la biología, el código genético o todo destino histórico. Significa dejar al humano y al animal «ser fuera del ser, salvos precisamente en su ser insalvables». [Agamben, 2001: 92]

Salzani tuvo la agudeza de subrayar la singularidad de la *meontología* en Agamben en medio del debate en torno a la animalidad, empero, al igual que los demás

intérpretes, ha dejado en un completo olvido que ella constituye el principal aporte de Jesi al pensamiento agambeniano. Es necesario, por lo tanto, releer la propuesta agambeniana desde su singular disyunción de la tradición Occidental y su reelaboración del legado de Jesi.

1.3. Agamben diagnostica que la máquina antropológica «gira en el vacío». La ausencia de fundamentos de la máquina, que había sido el motor de la historia articulando incesantemente al animal y lo humano, es resultado tanto de la experiencia biopolítica del totalitarismo nazi en la que se realizó el mayor experimento de división y separación de lo humano y animal hasta hacerlos indistinguibles en el *Muselmann*, como también de una reinterpretación del fin de la historia hegel-cojeviano, y del fin de la metafísica heideggeriano. En palabras de Agamben:

[E]l hombre ya ha alcanzado su *télos* histórico y no queda otro, para una humanidad devenida animal, más que la despolitización de las sociedades humanas, a través del despliegue incondicional de la *oikonomia* o la asunción de la misma vida biológica como tarea política (o más bien impolítica) suprema. [...] en la perspectiva de Heidegger, una humanidad así no tiene más la forma de mantenerse abierta a lo irrevealedo del animal, sino que busca sobre todo abrir y dominar lo no-abierto y, con esto, se cierra a su misma apertura, olvida su *humanitas* y hace del ser su desinhibidor específico. La humanización integral del animal coincide con una animalización integral del hombre. [Agamben, 2001: 79-80]

Sin embargo, es posible para Agamben otra política que no tenga por punto de partida una tarea histórica de articulación de un hombre a partir de cierta presuposición y dominio gnoseológico de la animalidad, sino que, por el contrario, parta de la inoperosidad sin soberanía de una vida ni animal ni humana. Por esto, Agamben no propone una restitución de la *humanitas* —si bien guarda una íntima afinidad con tal tradición— ni un elogio de la despolitización *oikonomica*, sino una radicalización del vacío ni animal ni humano en el hombre.

Agamben traza, a partir de Walter Benjamin y Furio Jesi, un vínculo con la naturaleza y la historia que excede al de la historia de la metafísica y la soberanía que tuvo su culminación en el dominio técnico de la naturaleza. El epígrafe atribuido a Furio Jesi reza: «Esoterismo significa: articulación de modos de no-conocimiento.»

(Agamben, 2001: 91)⁴. Tal modo antes que articular animal y *lógos*, materia y espíritu, naturaleza e historia, se sitúa en el abismo entre ellas. No se trata de afirmar una continuidad inmanente y total, ni repetir el misterio de la separación en una esfera soberana, sino de partir de las estrellas en las que brilla la vida más allá del ser.

Benjamin expone, en una carta a Christian Rang del 9 de diciembre de 1923, a la naturaleza como mundo del cierre (*Verschlossenheit*) y de la noche —allí incluye también a las ideas y a la obra de arte—, opuesta a la historia como esfera de la revelación (*Offenbarung*). Las ideas y las obras de arte son: «[...] como modelos de una naturaleza que no espera ningún día, y por lo tanto ningún día del juicio, como modelos de una naturaleza que no es escenario de la historia ni de la habitación del hombre: la noche salva [*die gerettete Nacht*].» (Benjamin, 1996: 393; Agamben, 2001: 82) Las ideas allí no se vinculan con la vida para revelarla, abrirla al lenguaje humano, desarrollarla a través de mediaciones dialécticas, sino que buscan:

[...] restituirla a su cierre y a su mutismo. [...] una transvaloración que la pone como arquetipo de la *beatitud*. La «noche salva» es el nombre de esta naturaleza restituida a sí misma, cuya cifra, según otro fragmento benjaminiano, es la caducidad y cuyo ritmo es la beatitud. La salvación, que está aquí en cuestión [...] concierne, sobre todo, lo perdido y lo olvidado como tales —a saber un insalvable. La noche salva es la relación con un insalvable. [Agamben, 2001: 84]

Según Benjamin «enseñan los imperialistas» que lo relevante en el ámbito de la técnica es el dominio del hombre sobre la naturaleza. Sin embargo, la transvaloración propone abismarse en la relación entre ambos, para eventualmente, detener el desarrollo dialéctico. Tal abismo es un insalvable, dado que justamente en su carácter incumplido, imperfecto, está ya salvo y cumplido. No es el fin de la relación, sino una nueva relación, para la que quizás no tenemos nombres: es una «relación dominada, en la noche salva» (Agamben, 2001: 85). La soteriología es esotérica en el sentido de Jesi, puesto que no es una relación gnoseológica con el cosmos. Ella es del orden especulativo del no-saber, de lo que resta inaccesible, en el límite de lo cognoscible, y por ello siempre extraña en tanto seres humanos finitos. La noche salva es un vínculo

⁴ Mientras que Agamben cita en *L'aperto* a Jesi con las siguientes palabras: «*Esoterismo significa così: articolazione di modalità di non-conoscenza*» (Agamben, 2001: 91), en cambio, en el texto de Jesi se lee: «*esoterismo significa così ricognizione di modalità di non-conoscenza.*» (Jesi, 2002: 51). Existe la posibilidad de que Agamben haya tomado una edición anterior que haya sido levemente modificada en la consultada.

con la vida, el cosmos, lo espectral, lo insalvable y la memoria en tanto inapropiables desde la dialéctica en estado de suspensión.

1.4. Agamben repite el gesto benjaminiano con respecto a Hegel consistente en la suspensión de la dialéctica en relación a Heidegger, dando cuenta de lo que se podría llamar una «fenomenología en suspenso». La noche salva será, entonces, un vínculo con un inaparente que deja ser fuera del ser al animal. El comentario a Martin Heidegger en *L'aperto* ocupa un lugar prioritario, solamente comparable en relevancia y atención con *Il linguaggio e la morte* o *L'uso dei corpi*. Agamben se detiene en el seminario heideggeriano *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt —Endlichkeit— Einsamkeit* en tanto último capítulo de la máquina antropológica. En él se da una crítica de la fenomenología y la ontología que expone a la *animalitas* como fundamento metafísico de la *humanitas* todavía presente en Heidegger y, a la vez, indica una vía de salida desde una meontología espectral. Heidegger guía su exposición en torno a tres tesis básicas: «la piedra es sin mundo [*weltlos*], el animal es pobre de mundo [*weltarm*], el hombre es configurador de mundo [*weltbildend*]» (Heidegger, 2007: 236; Heidegger, 1983: 268), teniendo en cuenta tanto la analítica desarrollada en *Sein und Zeit* como base para las ciencias, así como las investigaciones de biología y zoología contemporáneas de Hans Driesch, Karl von Baer, Johannes Müller, y sobre todo aquella de Jakob von Uexküll. Von Uexküll enseña que el mundo perceptivo del animal está encerrado en el círculo de sus desinhibidores, constituido por una serie de elementos mínimos. Heidegger toma esta apreciación para pensar la tesis de la «pobreza de mundo» del animal: será caracterizado como un ser aturdido, absorbido, perturbado en un ambiente, y no en un mundo, por lo que está privado de *ipseidad*, persona, y nada más se comporta [*sich benehmen*] o tiene una conducta, pero no puede actuar [*handeln*]. Heidegger utilizará tal tesis como término medio, y preparará así la tesis del hombre como configurador de mundo⁵.

El ejemplo que ofrece Heidegger para caracterizar a la pobreza de mundo del animal es un experimento de von Uexküll, que consiste en una cruel vivisección. Allí

⁵ Heidegger sostuvo en *Über den Humanismus* (1949), volviendo a un problema planteado ya en *Sein und Zeit*, que: «El primer humanismo, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces hasta la actualidad presuponen y dan por sobreentendida la «esencia» más universal del ser humano. El hombre se entiende como *animal rationale*. [...] La metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*.» (2000: 14).

una abeja liba miel, y al ser extirpado su abdomen, continúa libando sin percatarse de que no logra conservar la miel, sino que ella cae a través del abdomen abierto. Heidegger interpreta, entonces, que en el aturdimiento del animal el ente no es revelado, no es desocultado ni ocultado. El animal está determinado, por lo tanto, por una falta, reconocida de todos modos, a la vez, como una cierta forma de apertura diversa a la humana pero sin acceso al ente en tanto ente, por lo que es llamado pobre de mundo.

1.5. Decisivo, sin embargo, resulta el confín —la distancia y la intimidad— entre el hombre y el animal. Agamben subraya que él es producido por el aburrimiento profundo. Heidegger divide su análisis en tres formas a través de las cuales el aburrimiento va progresivamente intensificándose. Agamben subraya que ellas convergen en dos momentos estructurales que definen la esencia del aburrimiento: «el ser-dejados-vacíos [*Leergelassenheit*], y el ser-tenidos-en-suspense [*Hingehaltenheit*]. Si en la cotidianeidad nos encontramos en términos cercanos con los que definen al animal, a saber, "absorbidos [*hingenommen*] por las cosas, aún más perdidos en ellas, frecuentemente aturcidos [*benommen*] por ellas"» (Agamben, 2001: 67; Heidegger, 1983: 153), en cambio, al aburrirnos, nos encontramos abandonados en el vacío. Las cosas se nos revelan en su indiferencia, en el vacío donde no tenemos más alguna posibilidad de hacer o de dejar hacer, el *Dasein* no está más que consignado al ente que se le rechaza, y así, se patentiza que la misma estructura del *Dasein* es constitutivamente remitida a su propio ser: es el ente al que, en cada caso, le va su propio ser. A pesar de la pretensión heideggeriana de allanar al ser-ahí sin presuponer la *animalitas*, Agamben subraya su cercanía con el animal, en la medida que en el ser dejados vacíos obra un eco del aturdimiento del animal: ambos están «*abiertos a un cierre*, integralmente consignados a algo que obstinadamente se refuta.» (Agamben, 2001: 68). Se trata de una secularización fenomenológica de la *aporadokia* que propone San Pablo en la *Carta a los romanos* 8, 19 —y reafirma así el vínculo entre *L'aperto* y el seminario *Il tempo che resta*— en la que todas las creaturas sufren el dolor de parto, y esperan así la redención, como incluso Heidegger recuerda (1983: 395-396). La cercanía con el animal se profundiza vertiginosamente. De modo privativo, al *Dasein* se le aparece lo que habría podido hacer o experimentar, sus posibilidades aparecen de

modo tal que no pueden ser actualizadas, y así, se patentiza «la *posibilitación* originaria [*die ursprüngliche Ermöglichung*]». Tal posibilidad se abre:

[...] solamente a través de una suspensión y una desactivación del vínculo animal con el desinhibidor [...] El *Dasein* es simplemente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado del propio aturdimiento y al propio aturdimiento. Este despertarse del viviente al propio ser aturcido, este abrirse, angustioso y decidido, a un no-abierto, es lo humano. [Agamben, 2001: 69].

En *Was ist Metaphysik* la angustia es la asunción originaria que se produce solamente a través de la «clara noche de la nada» (Heidegger, 1967: 11). Agamben subraya que la negatividad que nulifica al ser mismo proviene del animal, en la medida que el vínculo del animal con los desinhibidores es un vínculo más allá de lo ente y lo no-ente. En el conflicto entre la «clara noche de la nada» —que es mucho más abarcadora que lo que aparece— y lo desocultado, entre el animal y lo humano, se da el conflicto político-histórico y la articulación incesante de la máquina antropológica. La posibilidad de su desactivación resta en el abismo de la noche.

1.6. Agamben encuentra en el animal la clave del desmontaje de la ontología heideggeriana:

Si, acaso, nuestra lectura es correcta, si el hombre puede abrir un mundo y liberar un posible es sólo porque en la experiencia del aburrimiento llega a suspender y a desactivar el vínculo animal con el desinhibidor, si, en el centro de lo abierto, está el desocultamiento del animal, en este punto debemos entonces preguntar: ¿qué es de esta relación, de qué modo el hombre puede dejar ser el animal sobre cuya suspensión el mundo se ha abierto?

En tanto el animal no conoce ni ente ni no ente, ni abierto ni cerrado, él está afuera del ser, fuera en una exterioridad más externa que todo abierto y dentro de una intimidad más interna que todo cierre. Dejar ser al animal significará entonces: dejarlo ser *fuera del ser*. La zona de no-conocimiento —o de ignoscencia— que está aquí en cuestión está más allá tanto del conocer como del no-conocer, tanto del desocultar como del ocultar, tanto del ser como de la nada. Pero esto que ha sido así dejado ser fuera del ser no es, por esto, negado o reprimido, no es, por esto, inexistente. Él es un existente, un real, que ha ido más allá de la diferencia entre ser y ente. [Agamben, 2001: 94]

Agamben encuentra en el animal un resto que expone los límites de la tradición de la filosofía primera, y la abre a una zona de inocencia, ignorancia y perdón que exceden

a la tradición del sentido y el *lógos* occidental. A su vez, la reelabora desde Benjamin, como ignorancia en la que se da la salvación de lo insalvable, y desde y contra Heidegger, como un existente que ha ido más allá de la diferencia ontológica. La forma-de-vida que delimita Agamben va más allá de la figura de lo humano y lo animal. Ni una humanidad que parte del animal como presupuesto negativo y elemento a dominar, ni una animalidad definida por la falta y pobreza con respecto al mundo humano. La salvación de lo insalvable es la figura de una vida ni animal ni humana. Sin embargo, continuando el legado crítico-iluminista, Agamben subraya que no se trata de una nueva mitología de lo ni animal ni humano —habría que agregar tampoco se trata de un salto a lo absoluto que ignore nuestra finitud, cual ambiciosa Torre de Babel⁶ especulativa— sino que la desactivación de la máquina consiste en: «exhibir el vacío central, el hiato que separa —en el hombre— el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre.» (Agamben, 2001: 94). Tal hiato opera como la Gracia que interrumpe la hipertrofia de la Ley, o más precisamente en este caso, la hipertrofia del esencialismo antropológico, indicando un resto mesiánico que indica el fin de la historia de la antropogénesis y la subsecuente liberación de las articulaciones letales y sangrientas de la máquina gubernamental.

1.7. Es importante señalar que el esoterismo de Jesi retorna en *Profanazioni, Genius, Nudità, L'uso dei corpi, Pinocchio* al modo de la «cita sin comillas» (Benjamin, 1974-89, V: 572). En estos cuatro textos la dimensión del esoterismo es expuesta en distintos matices, pero siempre subrayando su carácter previo a toda fundación ontoteológica en una suerte de teología negativa secular. En «El ser especial» en *Profanazioni* muestra

⁶ Giorgio Agamben ha publicado tan temprano como a los 26 años un artículo llamado «*L'albero del linguaggio*» en el que trató la secularización de la Torre de Babel en el afán racionalista de una ciencia fundamental y total y la lingüística contemporánea. «Al conocer las investigaciones de Kircher, Wilkins y Dalgarno, Leibniz se dio cuenta de que el problema por resolver para poder transformar el árbol de la Razón en el árbol del Lenguaje y construir así la lengua universal, que habría abierto al hombre las puertas del conocimiento confundidas en Babel, era encontrar el nexo racional que ligaba el signo a la cosa representada (el signifiante al significado, diríamos hoy), porque, según sus palabras, "es necesario que haya una razón por la cual ciertas voces sean asignadas a ciertas cosas" (*causas subesse oportet, cur certae voces certis rebus sint assignatae*). Por estos motivos, Leibniz buscó toda su vida construir una ciencia, la "Característica" o "Especie universal", que anticipa más de dos siglos al proyecto saussuriano de una ciencia general de los signos y habría revelado a los hombres la "razón" que ligaba el signo a las cosas.» (2020: 140)

la especie como una imagen en el espejo, en el que existe un hiato esotérico de desconocimiento, que el espectáculo, la persona jurídica, la máquina, anulan. En *Genius* de una sucinta arqueología del esoterismo para presentar una forma-de-vida que se mide incesantemente con lo que se escapa, tal como se da con el alquimista de Furio Jesi. En *Nudità* indica el carácter secundario de la metodología científica destinada a dividir y separar un objeto de conocimiento con respecto a lo que no conocemos. En *L'uso dei corpi* la zona de no-conocimiento se hace patente en la desnudez de los amantes, como un Inapropiable que es, sin embargo, capturado por la soberanía.

En el primer ensayo citado, *Genius* es el Dios que a cada hombre le viene asignado en tutela al momento de nacer; por ello, existe una patente cercanía en el latín entre *genio* y *generare*. A su vez, Agamben recuerda que el festejo no consistía más que en incienso, vino y *focacce* a la miel porque *Genius* rechazaba el sacrificio animal. Su vida póstuma en el cristianismo se da en la forma del ángel custodio, y Agamben propone su supervivencia en la filosofía contemporánea al asociarlo con la vida impersonal:

Vivir con *Genius* significa, en este sentido, vivir en la intimidad de un ser extraño, estar constantemente en relación con una zona de no-conocimiento. Pero esta zona de no-conocimiento no es una represión, no traslada y disloca una experiencia de la consciencia al inconsciente [...] La intimidad con una zona de no-conocimiento es una práctica mística cotidiana, en la que el Yo, en una suerte de especial, feliz esoterismo, asiste sonriendo a sus propias ruinas [*sfacelo*] y, sea que se trate de digestión o de la iluminación de la mente, testimonia incrédula su incesante ausentarse [*venire meno*]. *Genius* es nuestra vida en tanto no nos pertenece. [Agamben, 2004: 11]

En el ensayo «El último capítulo de la historia del mundo» incluido en *Nudità* indica que:

[...] es posible, aún más, que sea precisamente el modo en el que logramos ignorar el que defina el rango de lo que logramos conocer y que la articulación de una zona de no conocimiento sea la condición —y, a la vez, la piedra de parangón— de todo nuestro saber [...] Significa [...] tenerse en la justa relación con una ignorancia, dejar que una incognoscencia guíe y acompañe nuestros gestos, que un mutismo responda claramente por nuestras palabras. O, para usar un vocabulario obsoleto, que lo que nos es más íntimo y nutritivo no tenga la forma de la ciencia y del dogma, sino de la gracia y del testimonio. El arte de vivir es, en este sentido, la capacidad de tenerse en una relación armónica con lo que se nos escapa. [Agamben, 2009: 161-162]

En *L'uso dei corpi*, el esoterismo cumple un rol de enorme relevancia en el que se opera el pasaje de la desnudez irrepresentable, ni animal ni humana, al vestir de la forma de vida ciudadana:

Estamos juntos y muy cerca, pero no hay entre nosotros una relación que nos una, estamos unidos el uno al otro en la forma de nuestro estar solos. Lo que frecuentemente constituye la esfera de la privacidad, aquí deviene público y común. Por ello, los amantes se muestran desnudos el uno al otro: me muestro a vos como cuando estoy conmigo nada más, lo que compartimos no es más que nuestro esoterismo, nuestra inapropiable zona de no-conocimiento. Este Inapropiable es lo impensable, que nuestra cultura debe incesantemente excluir y presuponer, para hacer de él el fundamento negativo de la política. Por esto, el cuerpo desnudo debe ser recubierto por un vestido para asumir un valor político: al igual que la vida desnuda, también la desnudez es algo que debe ser excluido y luego capturado para aparecer en la forma del desvestimiento (que en el *Lager* el deportado deba ser despojado de todo vestido antes de ser eliminado muestra una vez más el significado político de la desnudez). [Agamben, 2014: 302]

En *Pinocchio* es tematizado como iniciación a la vida en contraposición con la masonería, así como también, reelaborado a partir de la iluminación profana, que permite aplicar las palabras de Adorno hacia Benjamin también al esoterismo agambeniano, es decir, que no respetó nunca la división entre lo condicional y lo incondicional:

El error del esoterismo no está en los conceptos que sugiere al interprete —aquel de iniciación (pero no sólo), es decididamente pertinente. [...] El error consiste sobre todo en considerar a la iniciación como una doctrina secreta, que es revelada a algunos —los iniciados— y escondida a los profanos. El esoterismo es aceptable, solamente si se comprende que lo esotérico es lo cotidiano y lo cotidiano es lo esotérico. Collodi inventa poéticamente, no aplica doctrinas masónicas [...] Hay, como sabía Benjamin una «iluminación profana» que nos introduce, más allá de todo esoterismo, en aquel «espacio imaginario» en el cual cuerpo e imaginación se compenetran, y respecto al cual no tiene sentido subrayar «los aspectos enigmáticos de lo enigmático». [...] la imaginación no conoce jerarquías e ignora cándidamente toda distinción entre lo sacro y lo profano. [Agamben, 2021: 5-6]

§ 2. La vida del corazón

2.1. El acercamiento de Furio Jesi a la poesía Rainer Maria Rilke está marcado por la búsqueda de los restos de una vida más allá de la lógica mercantil; por ello, la ciencia

de la mitología «puede ser útil para verificar de qué modo, y hasta qué punto, la actividad literaria de Rilke es testimonio del programa de un poeta que no quiere realizarse a sí mismo en tanto actividad productiva, ni con otro» (Jesi, 2002: 36). Sin embargo, la ciencia de la mitología se encuentra con un obstáculo enorme para tratar con el testimonio de una vida desobrada en la medida que:

La mitología es siempre mitología de un poder. Si hoy la ciencia del mito se opone en la mayoría de los casos a dar una definición de la palabra mito, es porque no puede escindirse de las ocasiones de aquel poder [...] Para explicar la «*persévérance*» del mito es más que suficiente la «*persévérance*» de la *Gewalt*. [Jesi, 2002: 27-29]

La estructura del mito coincide con aquella de la soberanía: la violencia que funda y conserva al derecho es inescindible del mito. Paradigmático de un mito servil a la *Gewalt* soberana es Edgar Dacqué. Se trata de un paleozoólogo-filósofo, reconocido por el círculo de Stefan George como el realizador de una auspiciosa síntesis entre la ciencia y el fundamento secreto de Alemania, su substrato mítico irracional. Si bien subraya la hostilidad de Dacqué y el círculo de George con respecto al nazismo, esto resulta insuficiente para eludir el ordenamiento soberano. Jesi critica el carácter originario y mítico del hombre en Dacqué:

Él consideró al hombre como *Urform*, forma primaria del ser viviente, y sobre la base de tal noción fundó una doctrina de la evolución heterodoxa [...] así como una crítica de la cultura y de la sociedad moderna que habría traicionado a las fuerzas oscuras originarias del arquetipo humano. [Jesi, 2002: 30-31]

Dacqué considera al mito atravesado por una eterna «*persévérance*» a partir del hombre como forma originaria y primaria de lo viviente. Es depositario de fuerzas inconscientes en las que anida una suerte de «vida natural», con la posibilidad de que así se «integren los componentes racionales de la sociedad con los aportes extraños a la razón» (Jesi, 2002: 30). Tal definición de mito universal es el material mitológico⁷ ideal para quien ejerce la *Gewalt*.

⁷ Material mitológico y no mito, ya que Jesi sugiere que el mito como núcleo originario es incognoscible; de él sólo hay materiales, restos, fragmentos que conforman la constelación del mito puro. No hay acceso a través de un instrumento frío e imparcial al mito universal, sino fragmentos, materiales

La ciencia de la mitología busca eludir ser un aparato de producción de materiales mitológicos para el eficaz funcionamiento del poder de vida y de muerte situándose en el esoterismo, esto es, en el no saber. Ni niega la existencia del mito ni afirma su no-existencia. «Es necesario pronunciar las palabras "no sé". No hay que decir "El resto es silencio" porque es sabido [...] que luego de las últimas palabras de Hamlet, en el escenario resuenan tambores y pasos de soldados.» (Jesi, 2002: 31). El esoterismo que encontrará como forma-de-vida en la poesía de Rilke, tiene una formulación metodológica que posibilita su acceso en la ciencia de la mitología de Jesi.

2.2. La acepción del esoterismo más corriente indica un círculo cerrado formado a partir de quienes participan del secreto. Furio Jesi expone las divergencias del esoterismo de Rilke con la acepción tradicional. Mientras que el esoterismo ha sido pensado como un ocultismo, a saber, como la iniciación de un grupo reducido a un misterio, y así, una solidificación e inmunización ante el extraño, Jesi, en cambio, propone pensar que en Rilke sucede algo completamente diverso. El esoterismo de Rilke no inicia y hace ingresar a un grupo de elite, sino que, por el contrario, muestra que toda la humanidad está determinada por la extrañeza. Jesi, además, no podía ignorar que Walter Benjamin en su obra más importante *Ursprung des deutschen Trauerspiel* (I/1 205) no asociaba a la filosofía y a la verdad misma ni a un tener representativo ni al formalismo matemático, sino a una exposición a la que le era propio ser esotérica, elemento que reaparecerá en las tesis con respecto a la teología.

A diferencia de la *Begeisterung* hegeliana, en la que el poeta canta por inspiración, aquí el poeta elige, y en el instante en que lo hace, decide cantar: «su voluntad no ha sido aniquilada: es una voluntad lúcida y deliberante, pero es la voluntad —escoria volitiva— de quien ha devenido "instrumento ciego y puro": de quien participa en el secreto.» (Jesi, 2002: 47). La operación esotérica de Rilke reduce la voluntad a su mínimo para que sea «como un instrumento ciego y puro» [*wie ein blindes und reines Werkzeug*] (Rilke, 1966: 872)⁸. La escoria volitiva es lo que resta indestructible luego de la destrucción de la voluntad.

mitológicos fechados históricamente, que indican, sin embargo, entre sus restos, un mito puro que es del orden de una teología profana.

⁸ Rilke a N. Purtscher-Wydenbruck, II-VII-1924.

Jesi indica divergencias en torno al esoterismo al interior de la obra de Rilke. Los testimonios más relevantes del esoterismo se encuentran en las *Duineser Elegien*, en los *Sonette an Orpheus*. Esto sucede debido al vínculo de enorme relevancia que establece con la muerte. Sin embargo, señala que el paradigma aparece en Rilke ya en el *Stundenbuch* donde:

[...] ha sido traducido en una reificación de las cosas naturales, no poseibles, y por lo tanto inmóviles, inaccesibles en su *Dingkeit* [...] Con las *Neue Gedichte* devienen poseibles y móviles, traspassando unas en otras. La escoria volitiva las coloca en un flujo metamórfico a partir del cual ellas resultan abiertas a la posesión. [Jesi, 2002: 49]

Jesi delinea una subjetividad que es el territorio de la metamorfosis y de la alquimia: la escoria volitiva es la subjetividad mínima en voz media, aquella que posee en la misma medida que deviene lo poseído. A lo largo del problema del esoterismo son decisivos los famosos versos 11-13 del primer poema en *Duineser Elegien*, que patentizan la experiencia del mundo de quién ha reducido su voluntad a resto y escoria: «y los sabios animales notan ya / que nosotros no estamos tranquilos en casa / en el mundo significado» (*und die findigen Tiere merken es schon, / daß wir nicht verlässlich zu Haus sind / in der gedeuteten Welt*). Participar del secreto es un proceso antropogenético sin soberanía, y no el privilegio de una elite: es participar del vacío entre el hombre y el animal. Es la experiencia de ser extraños, y a la vez, de ser constituidos por extraños. Lo humano consiste en «estar atrapados en el círculo cerrado de un secreto, y no poder acceder al "más allá"; esoterismo significa así reconocimiento de modalidades de no-conocimiento.» (Jesi, 2002: 51).

2.3. La disolución [*die Auflösung*] es la signatura de la interpretación de Rilke, especialmente en la lectura de *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. El único denominador común entre todos los materiales de los cuadernos es el proceso de disolución que sucede en el fondo de Malte. Su interior es un reciente descubrimiento para él:

Yo no sé porqué todo me atraviesa de un modo más profundo y no queda donde antes, siempre, tenía su fin. Tengo un interior que no conocía. Ahora todo va a terminar ahí. No sé qué es lo que

sucede ahí [*Ich weiß nicht, was dort geschieht*]. Yo aprendo a ver [...] documentos visibles del acontecimiento [*Ereignis*] que (en él) ha devenido invisible. [Rilke, 1966, SW VI: 710-II; Jesi, 2002: 68]

La disolución es un nuevo modo de percepción, y también un ejercicio de memoria en el que se busca «conservar temporalmente las escorias que todavía restan visibles: apariciones e imágenes.» (Jesi, 2002: 69). El proceso de disolución, por el que la vida se retira hacia lo invisible, es documentado por una de las primeras imágenes de la novela: la sala de *Urnekloster*. Es el corazón del castillo, que luego del incendio, sobrevive en el corazón de Malte.

Jesi sugiere que existe una secreta intimidad entre *Urnekloster* y la alquimia. La imagen de la sala de *Urnekloster* coincide con el horno alquímico, el atamor —del árabe *al-tannoor*. Allí —durante la primera fase de las operaciones destinadas a la obtención del *lapis philosophorum* o a la transmutación de metales viles en oro— se lleva adelante la calcinación y disolución en la que se consiguen las cenizas del metal para, eventualmente, obtener el espíritu volátil. Ella se cumplía en la oscuridad del atamor, y era simbolizada por una cripta fúnebre, una noche profunda (*nox profunda*) en la que se disuelve el cuerpo, por lo que se trata de una urna de cenizas y espíritus —*Urnekloster* significa literalmente «convento de la urna».

La tradición alquímica establece que durante la primera fase del magisterio no sólo sea calcinado y disuelto el metal, sino también al ser humano que participa del ritual esotérico en su corporeidad, indica Jesi siguiendo a Basilio Valentino. Aquí lo humano es hipóstasis o microcosmos de un proceso cosmológico de incesante muerte y espectralización y, a la vez, el corazón mesiánico que percibe la existencia espectral del pasado y el porvenir. Por ello, en la sala de *Urnekloster*:

[...] la sustancia que padece el proceso de disolución, volatilización, son precisamente los hombres presentes: «*er saugte... alle Bilder aus einem heraus*», «*Man saß da wie aufgelöst*», «*Man war wie eine leere Stelle*». Los verbos *saugen* («chupar», «aspirar») y, sobre todo, *auflösen* («disolver», «volatilizar»), con su sustantivo *Auflösung* («disolución», «volatilización»), son términos técnicos de la alquimia. *Auflösen*, en particular, equivale al latín *soluere*: en los textos alquímicos escritos en latín *solue et coagula* son las dos operaciones que caracterizan la primera y segunda fase del magisterio. [Jesi, 2002: 70]

Lo humano se disuelve: sus imágenes son volatilizadas y disueltas para devenir un lugar vacío [*eine leere Stelle*]. Atraviesa un proceso de *kenosis*⁹ en el que los límites entre lo vivo y lo muerto, lo existente y lo inexistente, el pasado, el presente y el futuro son redefinidos. Jesi reconoce cierta deuda con el traductor polaco de Rilke, al restituir su comentario en una nota al pie que resulta iluminadora a los fines de determinar la subjetividad de la disolución:

[...] *aufgelöst*: una personalidad difusa, sin contorno preciso. Pero en este caso expresa la singular ausencia de límites, propia de la naturaleza del viejo conde B.: vea su manera de sentir «existentes» tanto a los muertos como a los que están en el porvenir.¹⁰ (Rilke, 1947: 317)

Meontología espectral¹¹ en la que los pretendidamente inexistentes —los que nos dejaron, los que vienen— existen tanto como los vivientes que se dan en el presente. Asedian espectros, la muerte y lo invisible. ¿Cómo saber quién vive y quién ya no? La vía de salida es a través del sentido fundamental en el *De Anima* tanto para los animales como para los humanos, es decir, el tacto.

Malte visita Urnekloster con su padre. Allí se encuentra especialmente turbado por el ambiente de la casa-tumba, siente una náusea marítima que logra aplacar nada más que a través del tacto. A saber, tocando bajo la mesa a su padre al estirar su pie hasta llegar a su rodilla. El ambiente nauseabundo de la casa estaba marcado por el asedio del fantasma de Christine Brahe, la madre fallecida de Malte, quien entraba y salía de la sala *a piacere*. Esto lleva al padre a visitar la tumba de la estirpe de su madre como si

⁹ *Kenosis*, a saber, el proceso por el cual Dios infinito se finitizó, para establecer una resonancia con la «experiencia de la fosa» en la que indagó Jesi en su estudio dedicado a Kierkegaard. El proceso de disolución en el sepulcro que atraviesa Malte es similar al tematizado por Kierkegaard. Es uno de los momentos que el cristiano ha de atravesar en la medida que imita la vida de Cristo. Kierkegaard piensa su escritura como una serie de trampas, fosas, que hacen temblar las ideas heredadas, el orden de lo luminoso y oscuro preestablecido, para así atravesar lo singular, finito, e incapturable. Decisivo es su vínculo con la justicia «La tiniebla no es por lo tanto esencia —paradojalmente curatriz como un cirujano que hace sufrir y sin embargo cura— de la presencia epifánica de la "cosa espantosa", sino más bien situación que da fuerza por el hecho de ser la situación justa.» (Jesi, 2001: 88).

¹⁰ Rilke a W. Hulewicz, 10-XI-1925.

¹¹ Hacia el final del políptico *La comunidad de los espectros* Ludueña Romandini explicita una clave esotérica, si bien diversa a la agambeniana, que atraviesa la serie: «el Amor y su correlato inevitable con la muerte señalan la experiencia de los fractos como vivencia acósmica del sujeto, una conclusión se impone: la erotología es una ciencia esotérica que inicia al sujeto en la captación psíquica de la disyunción» (2021: 100)

quisiera superar una prueba. Jesi la llama «la prueba del fantasma». Ella consiste en vencer la «repugnancia instintiva por aquellos documentos visibles de lo que traspasa o ya ha traspasado a lo invisible: los espectros» (Jesi, 2002: 77) en aprender a ver los espectros no sólo de manera ajena, sino constituyendo y disolviendo al sí mismo incesantemente. Prueba que implica una desobjetivación en la que es posible percibir la disolución propia con serenidad. En última instancia es un vínculo con la muerte que prelude incesantemente al morir la propia muerte con serenidad y naturalidad¹².

Jesi señala que la última voluntad del padre de Malte era que al morir, verificara un médico su muerte, de modo seguro, claro y efectivo, perforando su corazón. Certificado de muerte paradójico, en la medida que a la vez que patentiza su muerte, valida la espectralización. Una vez perforado, el hijo de Malte advierte el fin del linaje aristocrático, el fin de su *Geschlecht*: su muerte será una muerte y nada más, sin consuelo de herencia ni supervivencia. El hijo de Malte atraviesa la misma prueba que su padre al visitar la tumba de la estirpe materna. Al perforar el corazón de su padre aprende a ver lo invisible en lo visible en una dimensión disolvente inédita para el linaje aristocrático. Atraviesa la prueba, ve disolver su propio linaje y comienza una nueva forma-de-vida.

La disolución en la lectura que lleva adelante Rilke de Jesi no es meramente negativa, sino que es también positiva. Empieza a delinearse la figura de una forma-de-vida, aquella del alquimista, que está a la altura de lo invisible, espectral e inapropiable. A la calcinación de la sala de Urnekloster, le sigue su interiorización en el corazón de Malte. El alquimista destruye la materia para poseerla sin poseerla en la inmortalidad del corazón, logrando así una constelación más férrea que la meramente visible y condicional:

¹² Se trata de una secularización del cristianismo, si bien desligada de una voluntad divina que pueda controlar la muerte, sin embargo, implica una forma-de-vida que vive con serenidad el carácter incalculable de la muerte y no trata de gobernarlo, que indica un exceso con respecto a lo humano, que naturalmente teme a la muerte. Como señaló Santo Tomás en el cap. CCXXX en el *Compendium* la muerte de Cristo fue voluntaria: «En Cristo todo lo que era natural bajo el aspecto de la naturaleza humana, estaba sometido a su voluntad, a causa del poder de la divinidad que domina a toda la naturaleza. [...] como estaba en la potestad de Cristo hacer, o que la naturaleza cediese a la causa que la combatía, o resistirla mientras quisiera, claro es que Cristo murió por su voluntad, y que sin embargo los judíos le dieron muerte.» (1985: 200)

Si mi miedo no fuese tan grande, me conformaría con la idea de que no es imposible ver todo de modo diverso, y aun así vivir. [...] Oh, falta muy poco, y podré entender y aceptar todo. Sólo un paso más, y mi profunda miseria devendrá beatitud [*und mein tiefes Elend würde Seligkeit sein*]. [Rilke, 1966, SW VI: 755-756; Jesi, 2002: 87]

El alquimista atraviesa la *Auflösung*, y trae frutos de ella. Se trata de una práctica efectiva de lo imposible, como aquella del niño que posee a Dios en un dedal o a la de la Virgen María —de la cual Rilke era devoto— que generó a Dios, posesión sin posesión que abraza la espectralización disolvente del esquema ontoteológico de potencia y acto, y que, sin embargo, no por ello deja de producir. El alquimista, a diferencia del aristócrata, no es heredero de un linaje, una mansión o una fortuna, sino que fabrica el oro. Sin embargo, su riqueza no es más que una casualidad: «Era rico, pero esto aparecía en él como una casualidad, no contaba» (Rilke, 1966, SW VI: 850; Jesi, 2002: 87). Es una riqueza que no es ningún tener propietario, sino que ella es indistinguible de una virtuosa pobreza, indistinción que es también la de la pobreza y riqueza del mundo animal, por lo que se trata de una tematización rilkeana de la *altissima paupertas*, que podría sugerirse como pasaje a una vida beata ni animal ni humana. Furio Jesi avanza con una definición de espectro que expone su intimidad con la naturaleza. El espectro es: «lo que es completamente natural verse arribar cuando se ha pasado «*auf die andere Seite*» [al otro lado] de la naturaleza» (Jesi, 2002: 88). El esoterismo de Rilke implica entonces, una relación de no-conocimiento con la naturaleza, en el umbral entre los vivientes, mortales y espectros, en el umbral entre lo existente e inexistente, que excede cualquier circuito productivo o comercial, más allá del mito y el *lógos*. La beatitud es la disposición existencial en relación con lo invisible y el cosmos en la que no hay nada más natural que la llegada inesperada de los espectros.

§ 3. La vida fuera del ser

3.1. El artículo se dividió en tres partes, cuyo desarrollo se da en las primeras dos secciones, la primera dedicada a Giorgio Agamben y la segunda a Furio Jesi. La primera, a su vez, se dividió en siete partes.

Al inicio del texto se planteó una breve introducción y el problema a ser desarrollado, a saber, situar *L'aperto* y el vínculo entre el hombre y el animal en relación con el ámbito del derecho y la soberanía en HS. 1, y postular que a través de la zona de no-conocimiento de Jesi, que ha sido ignorada hasta ahora, Giorgio Agamben logra plantear una dimensión mesiánica del Reino y de la justicia en la que se da una vida indistinta, ni animal ni humana. En el segundo punto de la primera sección, se trazó un estado de la cuestión que delineó la particularidad de la interpretación propuesta, y, a la vez, se mostró la relevancia del esoterismo como suplemento de la serie *Homo sacer*, pero también en textos que la exceden como *Genius* o posteriores al abandono de la serie como *Pinocchio*. Entre el tercer y el sexto punto de la primera parte se desarrolla cómo la dialéctica suspendida de Walter Benjamin opera a la manera de vía de salida a la fenomenología heideggeriana —lo que irónicamente llamó Durantaye: *Benjamin ex machina*— y todavía más, a la historia de Occidente tematizada en la máquina antropológica, en estrecho vínculo con el no-saber de Jesi. En el séptimo punto se citaron reelaboraciones posteriores del esoterismo de Jesi que Agamben llevó adelante usando el método benjaminiano de las citas sin comillas, y que patentizan el carácter fundamental del esoterismo en su pensamiento.

206

En la primera parte de la segunda sección se introducen las premisas básicas de la ciencia mitológica de Furio Jesi, y cómo ella marca la interpretación que realiza Jesi de Rilke. En el segundo punto se desarrolló el esoterismo de Rilke según Jesi. En el tercer punto se siguió a Jesi subrayando cómo a través del esoterismo puede darse una forma-de-vida, beata, a saber, feliz y justa.

3.2. Si bien Jesi no se ocupa de la vida desde la perspectiva de la indistinción, la beatitud propuesta entre la espectralidad y la alquimia es un propio de lo humano que se abisma en lo inapropiable ni animal ni humano, puesto que el no-saber de lo humano que notan los sabios animales de Rilke es, al mismo tiempo, un extraño umbral vacío que nos habita y nos devuelve hacia el no-ser, lo posible más allá de la diferencia ontológica, el cosmos, lo abierto y el animal incesantemente. En la desactivación de la máquina antropológica se pone en juego la misma aporía: una vida ni animal ni humana que es, a la vez, promesa mesiánica y material mitológico, que lleva, siguiendo a Benjamin, al extremo las tensiones opuestas entre lo humano y lo

animal en la dialéctica hasta suspenderla y abrirla a nuevos usos. El símbolo¹³ de la suspensión —que abre y cierra *L'aperto*— es el banquete mesiánico de los justos ni animales ni humanos, que devoran las carnes del Leviatán y del Behemoth, cual profecía antiespecista de la vida redimida —siguiendo especialmente al Apocalipsis de Baruk 29, 4, pero también la profecía mesiánica de transfiguración de Isaías II, 6.

La aproximación agambeniana a la disyunción entre el vacío al interior de lo humano —que encuentra su análogo en Jesi, tanto en el esoterismo como en el descubrimiento del corazón y la vida interior por Malte— y la vida ni animal ni humana no es un planteo reduccionista ni dicotómico, sino que es una suerte de cinta de Moebius de reenvíos incesantes donde no es posible determinar los límites del adentro y el afuera, el sujeto y sus propiedades. A su vez, sostiene que no se trata de proponer una nueva mitología ni animal ni humana. Si bien no lo desarrolla, se puede interpretar que la máquina antropológica bien podría servirse de un material mitológico ni animal ni humano para falsificar y presentar como vida redimida a la violenta producción de vida desnuda ni animal ni humana, prescindiendo entonces de una mitología de humanidad universal abstracta en favor de una ilusión óptica reducida. Aún así, la obra de Agamben es una de las que más decididamente critican la lógica de la acumulación infinita del capital y el especismo en la misma medida que

¹³ La zona de no-conocimiento puede ser pensada a la luz de lo simbólico, en la medida que ambos indican un ámbito que excede tanto a lo mítico como al *lógos*. Giorgio Agamben señaló que el credo cristiano está constituido por símbolos como el señor Jesucristo y la virgen María, pero también del pagano Poncio Pilato, incluido a partir del concilio de Constantinopla a quién le dedicó un ensayo decisivo (2014) y marcado por en el ensayo benjaminiano en torno al barroco alemán. Es también en *Ursprung des deutschen Trauerspiel* donde Benjamin sugiere que lo simbólico es la tarea o cosa del filósofo. Se trata del ámbito lingüístico de la Idea y la constelación que resta oculto y esotérico en la época del predominio del cálculo empirista-nominalista y la fragmentación capitalista («La idea es algo de orden lingüístico, a saber, aquel factor en la esencia de la palabra en que esta es símbolo. Ahora bien, en la percepción empírica en la que las palabras se han desintegrado les corresponde, junto a un aspecto simbólico más o menos oculto, un significado abiertamente profano. La materia del filósofo [*Sache des Philosophen*] es restablecer, por medio de la exposición, la primacía del carácter simbólico de la palabra, en el cual la idea alcanza la autocomprensión, esa autocomprensión que es lo contrario a toda comunicación dirigida hacia afuera.» II/1: 216-217). Juan Carlos Scannone (1999) indicó lo simbólico como un Misterio inclausurable que da que pensar, propio de un pensar teológico acontecimental que atravesó las «noches» —tomando la expresión de San Juan de la Cruz, a quien Agamben tradujo al italiano en su juventud y que sería interesante vincular con la noche salva benjaminiana— de la crítica a la ontoteología kantiana y la crítica al sujeto moderno heideggeriana, que patentiza el límite de lo que podemos conocer, y resta siempre misterioso, más allá del mito y el *lógos*. José Carlos Caamaño (2020) interpretó el estudio de Scannone en dirección de la *Nachleben* de los símbolos en su constitución oral, narrativa, plástica y artística en la memoria del pueblo.

puede pensar su interrupción y fin desde una vida ni animal ni humana. La ciencia de la mitología de Furio Jesi que tenía por objeto la forma-de-vida del poeta más allá de toda economía, y el desencantamiento de las pretensiones idolátricas de eternidad atemporal de la mitología al servicio de la soberanía, encuentra una nueva deriva en Agamben, a partir de la crítica de la pretensión universal y atemporal del dominio letal y sangriento de lo humano sobre lo animal, en dirección a la exposición de un sistema que se basa, en realidad, en la anulación de la diferencia entre lo humano y lo animal y la consecuente producción de vida desnuda ni animal ni humana.

3.3. Frente al poder de vida y muerte basado en materiales mitológicos con la falsa pretensión de eternidad atemporal, Furio Jesi afirma el no-saber en el que se pone en juego una política sin soberanía: «Es necesario pronunciar las palabras "no sé". No hay que decir "El resto es silencio" porque es sabido [...] que luego de las últimas palabras de Hamlet, en el escenario resuenan tambores y pasos de soldados.» (Jesi, 2002: 31). La promesa mesiánica agambeniana de una vida beata ni animal ni humana es un no-saber sereno que deja ser fuera del ser al animal. Es un aporte a los estudios críticos animales crucial para pensar la justicia sin los cálculos del derecho, que han fracasado especialmente con respecto a los animales. Ineludible es que la dimensión mesiánica de una vida beata ni animal ni humana impide el cierre totalitario propio de la hipertrofia del derecho, que ha operado a partir del sometimiento de la animalidad a lo largo de la larga historia del mitologema del «animal racional». En los términos teológicos políticos de *Il tempo che resta*, la vida ni animal ni humana, la zona de no-saber y perdón, constituyen el polo de la Gracia frente al de castigos y premios del cálculo gnoseológico de la Ley. Por ello, antes que afirmar una u otra posición, de lo que se trata es de impedir la hipertrofia de la Ley, y eventualmente, suspender la dialéctica entre lo humano y el animal. La zona de *ignoscencia* es la puesta en abismo y el corazón de secreto de todo orden fundacional ontológico, gnoseológico, biopolítico y jurídico.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2021), *Pinocchio. Le avventure di un burattino doppiamente commentate e tre volte illustrate*. Torino, Giulio Einaudi.
- Agamben, Giorgio (2020), «Potenza destituyente e critica della realizzazione», en «Il gesto che resta. Agamben contemporaneo», *Rivista Pólemos*. Al cuidado de Valeria Bonacci e Flavio Luzi. N.º 1. Año 1, Julio.
- Agamben, Giorgio (1968), «L'albero del linguaggio», en *Ulisse*, Año XXI, Volumen IX. En castellano: (2020) «El árbol del lenguaje» (Juan Cruz Aponiuk, trad.), en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, n.º 24-25. 135-145. <<https://www.instantesyazares.com.ar/article/el-arbol-del-lenguaje/>> [25/02/2022]
- Agamben, Giorgio (2019), *Il Regno e il Giardino*. Vicenza, Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio (2015), *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*. Verona, Nottetempo.
- Agamben, Giorgio (2015), *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2014), *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio (2014), *Pilato e Gesù*. Roma, Nottetempo.
- Agamben, Giorgio (2007), *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*. Vicenza, Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio (2004), *Genius*. Roma, Nottetempo.
- Agamben, Giorgio (2001), *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Giulio Einaudi.
- Aquino, Tomás de (1985) *Compendio de teología* (León Carbonero y Sol, trad.). Madrid, Orbis.
- Benjamin, Walter (1978) *Gesammelte Briefe* (Gershom Scholem y Theodor Adorno, eds.). Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, Walter (1972–1991), *Gesammelte Schriften. Bände I–VII* (Rolf Tiedemann, ed.). Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, Walter (1962), *Angelus Novus* (trad. it. de R. Solmi). Torino, Giulio Einaudi.
- Caamaño, José Carlos (2020), «Símbolo, analogía y oralidad», en Edvaldo Antonio de Melo, Cristiane Pieterzack y Dulcelene Ceccato (comps.), *Juan Carlos Scanonne: Uma aproximação filosófica-teológica sobre o pensamento latino-americano*. Porto Alegre, RS: Editora Fi/ San Isidro: Poliedro editorial de la Universidad de San Isidro.
- Calarco, Matthew (2015), *Thinking through animals. Identity, difference, indistinction*. California, Stanford University Press.
- Calarco, Matthew (2007), «Jamming the anthropological machine», en Matthew Calarco y Steven DeCaroli, *Giorgio Agamben: Sovereignty and life*. California, Stanford University Press.
- Castanò, Ermanno (2018), *Agamben e l'animale. La politica dalla norma all'eccezione*. Aprilia, Novalogos, Ortica editrice.
- Durayante, Leland de la (2009), *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. California, Stanford University Press.
- Heidegger, Martin (2000), *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH. / Trad. al castellano: *Carta sobre el humanismo* (Helena Cortés y Arturo Leyte, trads.). Madrid, Alianza, 2000.

- Heidegger, Martin (1983), *Gesamtausgabe, XXXIX-XXX: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH. / Traducción al castellano: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (Alberto Ciria, trad.). Madrid, Alianza, 2007.
- Jesi, Furio (2002), *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*. Macerata, Quodlibet.
- Jesi, Furio (2001), *Kierkegaard*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Jesi, Furio (1979), «Gastronomía mitológica. Come adoperare in cucina l'animale di un Bestiario», en *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Torino, Giulio Einaudi.
- Kotsko, Adam (2020), *Agamben's Philosophical Trajectory*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Laclau, Ernesto (2007), «Bare life or social indeterminacy?» en Matthew Calarco y Steven DeCaroli, *Giorgio Agamben: Sovereignty and life*. California, Stanford University Press.
- Ludueña Romandini, Fabián. (2021) *Filosofía primera. Tratado de ucronía post-metafísica. La comunidad de los espectros V*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Prosperi, Germán, (2015), «La máquina elíptica de Giorgio Agamben», en *Profanações*, año 2, n.º 2, jul/dic.
- Prozorov, Sergei (2014), *Agamben and Politics. A critical introduction*. Edinburg, Edinburgh University Press.
- Rilke, Rainer Maria (1966), *Briefe* (K. Altheim, ed.). Wiesbaden, Frankfurt a.M., Rilke-Archiv.
- Rilke, Rainer Maria (1955-1966), *Sämtliche Werke* (E. Zinn, ed.). Wiesbaden, Frankfurt a.M., Rilke-Archiv.
- Rilke, Rainer Maria (1947), *Lettere da Muzot (1921-1929)* (M. Doriguzzi y L. Traverso, eds.). Milán, Cederna.
- Salzani, Carlo (2020), «Beyond Human and Animal: Giorgio Agamben and Life as Potential», en Felice Cimatti y Carlo Salzani, *The Italian Animal – A Heterodox Tradition*. Suiza, Palgrave Macmillan, Animal Ethics Series.
- Scannone, Juan Carlos (1999), «Del símbolo a la práctica de la analogía», en *Stromata*, 55. 19-51.
- Wadiwel, Dinesh Joseph (2015), *The War against Animals*. Leiden/Boston, Brill Rodopi.
- Ziarek, Krzysztof (2008), «After Humanism, Agamben and Heidegger», en *South Atlantic Quarterly*, Volume 107, issue 1.