

# Espectros de vida: una genealogía de la exclusión animalizante

## Specters of Life: A Genealogy of Animalizing Exclusion

Esteban Arellano

Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente  
earellano.filosofia@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6014-604X

[Para Alcmeón] El hombre [...] se diferencia de los otros [animales] solo porque comprende [...].

TEOFRASTO, *Sobre las sensaciones*

Le visage nest pas animal, mais il n'est pas plus humain en général, il y a même quelque chose d'absolument inhumain dans le visage. C'est une erreur de faire comme si le visage ne devenait inhumain qu'à partir d'un certain seuil: gros plan, grossissement exagéré, expression insolite, etcétera.

GILLES DELEUZE y FÉLIX GUATTARI,  
*Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*

Dedicado a J. Ignacio Mancilla, cuya enseñanza es profunda e irremplazable, y a Fernando Zapata, cuya amistad ahora brilla en la noche del cielo.

**Resumen:** Este trabajo explora la figura de la animalidad como una categoría filosófica, política y epistémica que delimita las condiciones de reconocimiento del sujeto en la tradición occidental. A partir de una genealogía crítica, se revisan distintos dispositivos que han marcado la frontera entre el hombre y el animal: razón, lenguaje, muerte, trabajo, mundo. Se analiza cómo estos criterios, lejos de ser neutrales, han operado históricamente como mecanismos de exclusión, legitimando la desposesión, la violencia y la negación de ciertas vidas. En este sentido, la animalidad no remite únicamente al viviente no humano, sino a un



significante que señala la zona de indistinción desde la cual ciertos sujetos son expulsados de la humanidad reconocida. Se abordan los aportes de autores como Descartes, Heidegger, Marx, Agamben, Esposito y Butler, así como dos excursos que muestran casos concretos en América Latina donde la animalización produce consecuencias jurídicas, éticas y vitales. A través de estos recorridos, el texto plantea que el umbral humano/animal no responde a una diferencia ontológica estable, sino a marcos discursivos e institucionales que deciden qué vidas son protegidas y cuáles son desechables. Finalmente, se sugiere que, más allá de esta lógica binaria, se abre la posibilidad de pensar una política del viviente que reconozca formas de vida no subordinadas a la figura del hombre. Esta topología por venir no busca nuevas esencias, sino otras formas de convivencia y reconocimiento más allá del paradigma antropocéntrico.

**Palabras clave:** animalidad, exclusión, violencia, humanidad, reconocimiento, biopolítica.

**Abstract:** This essay explores the figure of animality as a philosophical, political, and epistemic category that shapes the conditions of subject recognition in Western thought. Through a critical genealogy, the work examines how foundational distinctions —reason, language, death, labor, and world— have been mobilized to establish a boundary between human and animal. Far from neutral, these distinctions have historically functioned as exclusionary mechanisms that justify violence and dispossession. Drawing on thinkers such as Descartes, Heidegger, Marx, Agamben, Esposito, and Butler, the text traces how animality becomes a threshold through which certain lives are denied recognition and rendered vulnerable. Two excursus explore concrete cases in Latin America where the logic of animalization produces legal and political consequences. The analysis reveals that humanity is not a stable ontological status but rather the result of epistemic, legal, and discursive frameworks that determine which lives are grievable and which are disposable. The essay concludes by proposing the need to imagine new political and ontological topologies of life—ones that do not rely on anthropocentric hierarchies but instead affirm multiplicity, interdependence, and the undoing of fixed boundaries between species. Animality, thus, is not only a site of exclusion but also a space from which to envision alternative forms of life and recognition.

**Keywords:** Animality, exclusion, violence, humanity, recognition, biopolitics.

**Recibido:** 7 de octubre de 2024

**Aceptado:** 14 de abril de 2025

## Introducción

Tan antigua como el Génesis, la relación entre hombre y animal atraviesa la cultura occidental, revelándose como múltiple, ambigua y cargada de tensiones. Esta confluencia ha dado lugar a una multiplicidad de perspectivas que configuran una cartografía diversa de pensamiento: desde la diferencia ontológica has-

ta visiones monistas de continuidad entre especies pasando por propuestas de hibridación ontológica. Esta apertura ha ubicado la figura del animal como eje dentro de la escena del pensamiento contemporáneo.

Si bien resulta imposible hacer una cartografía exhaustiva de todas las formulaciones y consecuencias de estos anudamientos, nos detendremos en un punto de convergencia desde el cual surgen construcciones discursivas que sitúan al animal y la animalidad<sup>1</sup> como negativo y límite de lo humano. Mientras el animal es concebido como un viviente no humano, la animalidad remite a un núcleo irreductible en el hombre, que emerge en contextos sociales e históricos específicos.<sup>2</sup> En este umbral difuso, hombre y animal confluyen, generando *modos singulares de existencia*: esta intersección no define un horizonte ontológico fijo, sino que plantea interrogantes sobre las condiciones de *reconocimiento* de ciertos sujetos. Las categorías clásicas que distinguen al hombre del animal —lenguaje, razón o muerte— requieren, en este contexto, marcos interpretativos específicos para su actualización. Esto interpela directamente las esferas ética, jurídica y política, ya que la aparición de la animalidad en ciertos sujetos puede excluirlos del campo del reconocimiento humano. Esta emergencia no solo posibilita la vulneración de la vida, sino que en muchos casos la legitima. Así, se quebrantan cuerpos e instala la violencia sobre formas de existencia particulares. Entendida como límite de lo humano y como despliegue de la figura del animal, la animalidad produce configuraciones particulares de sujeto, violencia y discurso. Judith Butler ha problematizado los marcos reconocimiento que determinan qué vidas merecen ser vividas (y lloradas), creando ontologías específicas;<sup>3</sup> por su lado, Achille Mbembé ha descrito cómo la necropolítica ope-

<sup>1</sup> Para Jacques Derrida este no es un concepto entre otros, sino un eje fundamental que permite pensar y articular diversas aristas: “Si la considero decisiva [...] es porque [...] representa el límite sobre el cual se suscitan y determinan todas las grandes cuestiones y todos los conceptos destinados a delimitar lo ‘propio del hombre’, la esencia y el porvenir de la humanidad, la ética, la política, el derecho, los ‘derechos del hombre’, el ‘crimen contra la humanidad’, el ‘genocidio’, etcétera” (Jacques Derrida, *Y mañana, qué...* [México: Fondo de Cultura Económica, 2009]), 73-74.

<sup>2</sup> Cf. Felice Cimatti, *Filosofía de la animalidad. Más allá de lo humano* (Barcelona: Tercero Incluido, 2021), 11.

<sup>3</sup> Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (México: Paidós, 2010), 16-17. Sobre este punto, vale la pena retomar, no solo lo específico de una ontología, sino cómo se despliegan *corporalidades otras*, término utilizado por Laura Fernández, a partir de la tesis de Mary Fantaske, quien señala la legitimidad de utilización de violencia contra las vidas y cuerpos que salen de marcos normativos (Laura Fernández, *Hacia mundos más animales. Una crítica al binarismo ontológico desde los cuerpos no humanos* [Madrid: Ochodoscuatro Ediciones, 2018], 28-29).

ra como tecnología de gestión diferencial de la vida, donde ciertas existencias se tornan desechables.<sup>4</sup> Si la animalidad opera como un marcador de exclusión, su sustracción opera en los planos lógico, discursivo y epistémico, delimitando las condiciones de posibilidad para el reconocimiento del sujeto.

En este sentido, atestiguamos las sombras de un espectro que hace tambalear la frontera entre lo humano y lo no humano; una frontera que incluye o excluye formas de vida<sup>5</sup> según criterios normativos. Lo considerado propio del hombre ya no reside en una esencia fija, sino que se desplaza hacia los marcos interpretativos que *definen* quién merece ser reconocido como tal. La animalidad —entendida como figura maldita, monstruosa y funcionalmente utilizable— queda confinada a los márgenes de lo humano. No solo proyecta lo exterior del sujeto, también señala una dimensión constitutiva que, bajo ciertos marcos discursivos y políticos, retorna y desestabiliza la frontera entre lo humano y lo animal. Ni la razón ni el lenguaje ni la muerte bastan para trazar fronteras infranqueables entre el hombre y el animal: todas dependen de los marcos que las sostienen y las hacen operativas.

Las siguientes páginas muestran discursos heterogéneos articulados por una lógica común: la interrogación de los límites de lo humano a partir de la figura del animal. La elección de las tradiciones y autores responde a su potencia conceptual para pensar la animalidad como categoría epistémica y política. La tradición italiana, particularmente a través de autores como Giorgio Agamben y Roberto Esposito, desarrolla una crítica profunda a las formas de exclusión inscritas en la biopolítica, haciendo del animal una figura clave para pensar el contraste con el hombre y la persona. Por su parte, dentro del pensamiento francés, René Descartes funda una concepción mecanicista del animal que marcará

<sup>4</sup> Señalemos un aspecto crucial que abarca una espectralización de la vida animal y el despliegue de sus consecuencias epistémicas, políticas y ontológicas: “A los ojos del conquistador, la vida salvaje no es más que otra forma de vida animal, una experiencia horripilante, algo radicalmente *otro* (*alien*), más allá de la imaginación o de la comprensión. De hecho, según Arendt, aquello que hacía diferentes a los salvajes no era tanto su color de piel como el hecho de que ‘se comportaban como parte integrante de la naturaleza; la naturaleza era considerada como el amo incontestable’. Así, la naturaleza es, ‘en toda su majestuosidad, la única y todopoderosa realidad —en comparación, [ellos mismos] parecían sus espectros, irreales, fantasmales [...]—’” (El subrayado es mío. Achille Mbembé, *Necropolítica* [Tenerife: Editorial Melusina, 2011], 40).

<sup>5</sup> Judith Butler señala que: “Si ciertas vidas no se califican como vidas o, desde el principio, no son concebibles como vidas dentro de ciertos marcos epistemológicos, tales vidas no se considerarán vividas ni perdidas en el sentido pleno de la palabra” (Butler, *Marcos de guerra*, 13).

la distinción moderna entre razón y vida, entre lenguaje y respuesta. Finalmente, en la filosofía alemana, Martin Heidegger ofrece una determinación ontológica del hombre como configurador de mundo, en oposición a la pobreza de mundo del animal, mientras que Karl Marx introduce una lectura materialista que subvierte esa oposición al mostrar las condiciones históricas en que esa distinción se disuelve.

A lo largo del texto, exploro primero cómo la animalidad ha sido construida como el reverso de la humanidad, a través de cualidades que supuestamente definen lo propio del hombre. Luego, rastreo operaciones de suspensión o negación de dichas cualidades en sujetos específicos revelando procesos de exclusión y violencia; finalmente, señalo las consecuencias de este marco en los campos ontológico, ético, jurídico y político. Para tensionar estas elaboraciones teóricas, incluyo dos excursos que introducen situaciones concretas donde la animalidad opera como herramienta de deshumanización; estos no solo ilustran, sino que tensionan filosófica y conceptualmente las posturas revisadas, al situar la animalidad como frontera móvil que define qué vidas son reconocidas, protegidas o eliminadas.

## Paradigmas: la máquina antropológica

Aunque concluidas en 1922, un año después aparecen firmadas por Rainer Maria Rilke las *Elegías de Duino*. Esta laberíntica obra compuesta por 10 poemas vibra e interroga desde el intersticio que une y separa los territorios de la vida y la muerte. Fronteriza, abre profundas dimensiones desde donde transforma incesantemente con su escritura. La octava elegía no es la excepción. El inicio afirma enigmáticamente: lo abierto está frente a los ojos del animal mientras el hombre se conforma a rodearlo. Con gesto silente, esta elegía coloca al animal ante lo abierto del mundo, invirtiendo la posición del hombre y su lugar hegemónico en la creación divina.<sup>6</sup> En poesía, lo abierto acontece frente al animal; en el campo filosófico hay otras consecuencias. Ochenta años después se publica

<sup>6</sup> “Nosotros no estamos nunca, ni un solo día,/en presencia del puro espacio al que las flores/infinitamente se abren” (Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino* [Medellín: Universidad de Antioquia: 2020], 56). Por su lado, Fabio Scalese señala particularmente algo interesante a destacar: “Con respecto al ámbito físico, Rilke examina la relación entre el hombre y el animal, en particular en la octava elegía, en la que propone una inversión de la concepción religiosa clásica según la cual sería el hombre la criatura más perfecta de la creación” (Fabio Scalese, “Mirar hacia lo abierto: el hombre y el animal”, *Bajo Palabra* 34 [2023]: 243-258, 246).

en Italia *Lo abierto: el hombre y el animal*, texto que vuelve sobre esta espinosa relación. El noveno apartado se pregunta sobre un mecanismo particular de inclusión/exclusión que produce lo humano. Las investigaciones de Ernst Haeckel y Heymann Steinthal son determinantes para indicar el funcionamiento de esta máquina antropológica. El primero, con ayuda de la anatomía comparada y la paleontología, toma la hipótesis del eslabón perdido en la evolución para dimensionar, bajo un sesgo positivista, la hominización del hombre; aunque importante, esta pieza entraña un problema irresoluble: en el origen del hombre no habla [*homo alalus*]. La aporía no espera, pues aquello que aleja del animal y posibilita la humanización hace cortocircuito en esta suspensión simbólica: “Identificándose con este [el lenguaje], el hablante excluye, como ya y no todavía humano, su propio mutismo”.<sup>7</sup> Irremediablemente, el problema del lenguaje se hace patente. Con ello, el segundo pensador, intentando resolver el aspecto prelingüístico del hombre, establece una condición contemplativa igual a la del animal, refiriendo y pensando la irrupción del lenguaje en el hombre y su negación al animal. Los intentos son vanos, incluso insostenibles. Para Giorgio Agamben, el lenguaje no es natural sino una producción histórica ajena a ambos entes. Incluso va más allá, pues el lenguaje no es lo único producido, sino que lo humano también se produce. Efecto de la máquina antropológica, un movimiento topológico incluye lo humano mientras excluye lo animal: “En la medida en que en ella está en juego la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona necesariamente mediante una exclusión [...] y una inclusión”.<sup>8</sup> Que este mecanismo opere mediante inclusión y exclusión ¿no permite, acaso, pensar el reverso de esta producción? Para Agamben no solo es posible, sino uno de los desenlaces modernos más paradigmáticos. Animalizar al hombre despliega una virtualidad que introduce nuevas coordenadas sobre las que debe pensarse la vida y su vulneración, pues: “[...] el esclavo, el bárbaro, el extranjero [son] figuras de un animal con formas humanas”.<sup>9</sup>

## Persona y cosa

Perteneciente a la misma escena contemporánea de filosofía política italiana, Roberto Esposito pensó, no un mecanismo antropológico, sino un dispositivo

<sup>7</sup> Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2006), 71.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 76.

de personalización. Para describir su funcionamiento comienza por distinguir dos modos presentes en Roma antigua: cosa, por un lado, persona por el otro. La primera tiene la particularidad de pertenecer a alguien, la segunda de *devenir* a partir de marcos histórico-etimológicos.<sup>10</sup> En el derecho romano existe un estatuto que brinda al humano la condición de persona, por lo que no todo hombre se distingue de las cosas y de su cualidad. Por ello: “[... en] la antigua Roma nadie era una persona, desde el nacimiento hasta la muerte. Todos, al menos durante cierto período, transitaban por una condición no muy distante de la cosa poseída”.<sup>11</sup> La existencia de un movimiento fluctuante indica una distinción jurídica entre persona y humano; con ello, una posición ontológica y de relación con otros. Esposito puntualiza: “La *persona* no es el hombre como tal, sino solo su *estatus* jurídico, que varía de acuerdo con sus relaciones de poder con los otros”.<sup>12</sup> Así entendida, esta condición adquirida también puede perderse. Y no solo frente a otros, sino ante sí mismo. Por ese motivo, al señalar los planteamientos de Jacques Maritain, el italiano remarca una afirmación proveniente de tiempos de posguerra: quien domina la parte animal que le habita *es entonces* una persona.<sup>13</sup> En este sentido, la línea genealógica trazada hasta el siglo xx indica la [no] dominación como eje rector que activa el dispositivo de personificación; con ello, emergen anverso y reverso de una lógica de exclusión y dominación que permite surgir un estatuto jurídico-ontológico en ciertos individuos.

Un aspecto más a considerar en esta genealogía. En el curso del siglo xx al siglo xxi encontramos los planteamientos de Hugo Engelhardt y Peter Singer, quienes, desde la bioética neoliberal, señalan la divergencia entre constitución humana y su reconocimiento como persona: “Todos los individuos pueden pertenecer a la especie del *homo sapiens*, pero solamente algunos, y solo por un

<sup>10</sup> “Es por ello que mi modo de pensar la comunidad o el dispositivo de la persona tiene mucho que ver con acontecimientos históricos. El caso de la persona es el ejemplo más inmediato. Mi análisis parte de la concepción romana que dividía a los hombres entre libres y esclavos” (Ernesto Castro y Gonzalo Velasco, “‘Que no nos representen’: Entrevista a Roberto Esposito”, *Revista de Occidente* 386 [2012]: 95-115, 99).

<sup>11</sup> Roberto Esposito, *Las personas y las cosas* (Madrid: Katz Editores, 2016), 33.

<sup>12</sup> *Ibíd.*

<sup>13</sup> Tomando la misma referencia sobre Jacques Maritain, Roberto Esposito señala: “[En la tradición cristiana] En tanto el cuerpo no sea declarado en sí malo, porque fue creado por Dios, siempre representará nuestra parte animal, y como tal estará sometido a la guía moral y racional del alma, en la que radica el único punto de tangencia con la Persona divina [...] no es casual que el filósofo católico Jacques Maritain [...] defina a la persona como ‘un absoluto señor de sí mismo y de sus actos’ solo si ejerce un pleno dominio sobre su ingente ‘parte animal’” (Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona* [Buenos Aires: Amorrortu, 2011], 18).

tiempo limitado, entran en el territorio exclusivo de la persona [...]”.<sup>14</sup> En estricto sentido, este planteamiento excluye y suspende de sus marcos epistemológicos a niños, ancianos, enfermos terminales o dementes en momentos específicos.<sup>15</sup> Si bien este principio actúa en función de comunidades específicas, el dolor de un individuo debe sopesarse en su inserción y función social. Con ello, reaparece un apotegma con consecuencias abrumadoras: existen vidas vivibles y apreciadas; otras, que no.

### Primer excursus. [Cierto] lenguaje. Exclusión

Erna Ibáñez es paraguaya. Su pareja, Fulgencio Benítez, dedicó su vida a la religiosidad, pero el amor lo llevó a apostar por una relación sentimental. Después de un tiempo, Erna queda embarazada y ambos deciden tener al bebé. Decepcionada, la familia de ella les da la espalda. Sin otro remedio, migra de su país a la casa de su hermana en un barrio popular de Buenos Aires. Con el guaraní como lengua materna y sin hablar español, arriesga su vida para salvar la de su bebé. Al llegar al nuevo país asiste a los controles médicos; la rutina, normal. Finalmente, dan una fecha al parto. Una noche antes, Erna despierta sedienta en medio de la noche, de camino a la cocina un agudo dolor irrumpe y la hace sangrar: la placenta se rompe. Los gritos de agonía fueron inaudibles; el desmayo, inevitable. Sonia, su hermana, le susurra al despertar: “el bebé ha muerto”. Dicho eso, se aleja del lugar. Aturdida, a Erna se le niega cualquier contacto con su bebé. Después de tres días de sufrimiento, van al hospital y en el camino mira a Sonia tirar una mochila roja en una alcantarilla. Los dolores del cuerpo y la complejidad de la situación no le dan tiempo de procesar la situación. En el hospital, la ginecóloga pregunta por el bebé, ella estaba confundida. En lugar de tratar el dolor, la doctora llama a la comisaría de policía para reportar el caso. Sin un juicio previo, Erna fue confinada 18 meses en el penal de Ezeiza. ¿Su crimen? No hablar español para narrar lo sucedido, por lo que se le imputó la muerte y falta de paradero

<sup>14</sup> Esposito, *Las personas y las cosas*, 53.

<sup>15</sup> En tiempos de pandemia, por ejemplo, en el Reino Unido muchos adultos mayores fueron abandonados a su suerte. Véase por ejemplo: Amnistía Internacional, “Reino Unido: Personas mayores abandonadas a su suerte en residencias de la tercera edad ante la falta de medidas del gobierno durante la pandemia de COVID-19”, octubre 4, 2020, <https://www.amnesty.org/es/latest/press-release/2020/10/uk-older-people-in-care-homes-abandoned-to-die-amid-government-failures-during-covid-19-pandemic> (consultado por última vez el 29 de septiembre de 2024).



de su hijo. El juez Eliseo Rubén Otero indicó lo siguiente sobre el caso: “Es un *monito*, por eso mató al bebé”.<sup>16</sup>

Mario Betteo articula y piensa desde el psicoanálisis la crónica de este suceso. Precisamente, señala una condición que posibilita esta forma de violencia: “Animalizar al hombre conduce a la segregación y a la imposibilidad de diálogo”.<sup>17</sup> Ahora bien, ¿cómo es posible esta animalización? Erna habla, pero no la lengua esperada. El juez *sabe* que ella, “siendo de un país de bárbaros”, puede matar a sangre fría. Incapaz de defenderse, su lengua originaria resulta estéril. Así, hablar no basta, sino que tiene que efectuarse desde ciertos marcos definidos para sostener su humanidad.

## Centro cartesiano

René Descartes inaugura un momento histórico y político que cambia la escena del pensamiento. Fundar no es algo sin consecuencias. Para Jacques Derrida, una herencia conceptual cartesiana atraviesa la tradición filosófica hasta llegar a Heidegger e incluso Lacan: la concepción del animal-máquina incapaz de responder.<sup>18</sup> Como sedimento y base para una nueva época, *El discurso del método* abre brechas hacia una nueva forma de filosofar, centrada en la reflexión sobre el mundo y el hombre. En la quinta meditación, al reflexionar sobre la anatomía y el funcionamiento del cuerpo, aparece el animal; creado por Dios y equiparable a la máquina, su composición es digna de admiración: “[...] habiendo sido hecha por la mano de Dios está incomparablemente mejor ordenada y es capaz de movimientos más admirables que ninguna de las que pueden ser inventadas por los hombres”.<sup>19</sup> Creación divina, su perfección supera toda invención humana, pero nunca al hombre mismo. La palabra, para Descartes, establece una ruptura irreconciliable, aunque el cuerpo pueda simular al habla, carece de razón, por lo que no articula un pensamiento:<sup>20</sup> “Pues es posible concebir que una máquina esté

<sup>16</sup> Mario Betteo Baeberis, “La especie humana”, en *Artefactos 1* (ELP, 2009): 53-77, 55.

<sup>17</sup> Esposito, *Las personas y las cosas*, 71.

<sup>18</sup> Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008), 143.

<sup>19</sup> René Descartes, *El discurso del método* (Madrid: Austral-Espasa Calpe, 2010), 77.

<sup>20</sup> “The phrase *bete-machine* can thus be rather misleading, since the mechanical physiology Descartes has in mind operates equally in the case of *homo sapiens*. Of course, it is true that in the human, but not the animal, case there is the extra dimension of a ‘soul’ [...]. [La expresión *bete-machine* puede, pues, inducir a error, ya que la fisiología mecánica que Descartes tiene en mente funciona igualmente en el caso del *homo sapiens*. Por supuesto, es cierto que en el caso humano, pero no en el animal, existe la dimensión

hecha de tal forma que profiera palabras, e incluso que profiera algunas a propósito de acciones corporales que causaron cierto cambio en sus órganos [...], pero no que sea capaz de ordenar de forma diversa las palabras, para responder con sentido a todo lo que se diga en su presencia, como pueden hacerlo los hombres más estúpidos”.<sup>21</sup> En este punto, responder no equivale a proferir; se necesita un ordenamiento simbólico más allá del cuerpo para que el habla se distinga de una reacción orgánica y apunte al pensamiento.<sup>22</sup> Así, no es la cantidad de palabras pronunciadas por el aparato bucofonador lo que define lo humano, sino la capacidad racional que las organiza; por ello, incluso el hombre más “estúpido” tiene un estatuto diferente del animal más inteligente pues el primero está dotado de un alma racional. La brecha está decretada. En este sentido: “[...] no hay hombres tan embrutecidos ni tan estúpidos, sin exceptuar siquiera a los locos, que no sean capaces de coordinar diversas palabras y de componer un discurso mediante el cual den a conocer sus pensamientos; y, al contrario, no hay animal alguno, por perfecto y afortunadamente dotado que sea, que pueda hacer algo semejante”.<sup>23</sup> Al final de la meditación, aparece una temática imprescindible en un pensador como Descartes: la finitud. Y es que, cuando un hombre muere, aunque la materia de su cuerpo se pudra y descomponga, su alma no solo sobrevive a la muerte, sino que resulta inmortal.<sup>24</sup>

## Aburrimiento: metafísica de la apertura

En su texto de 1927, Martin Heidegger sostiene que el *Dasein* es un ser para la muerte; si bien puede asistir a la de otros, la propia, en su condición existencial, revela su singularidad ontológica. En este sentido, la muerte lo refiere privativa<sup>25</sup> y hegemónicamente, por lo que el fin de otro viviente significa fenecer o

---

adicional de un ‘alma’]. (John Cottingham, “‘A Brut to the Brutes?’ Descartes’ Treatment of Animals”, *Philosophy* 53, núm. 206 [1978]: 551-559, 552).

<sup>21</sup> Descartes, *El discurso del método*, 78-79.

<sup>22</sup> “Notice, moreover, how the language argument fits into all this. In pointing out that animals have no genuine language, Descartes clearly thinks that he has a powerful case for concluding that they do not think.” [Obsérvese, además, cómo encaja en todo esto el argumento del lenguaje. Al señalar que los animales no tienen un lenguaje genuino, Descartes piensa claramente que tiene un argumento de peso para concluir que no piensan.] (Cottingham, “A Brut...”, 556).

<sup>23</sup> Descartes, *El discurso del método*, 79.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (Madrid: Alianza, 2007), 246.

dejar de vivir: “En cambio reservamos el término *morir* para la *manera de ser* en la que el Dasein *está vuelto hacia* su muerte”.<sup>26</sup> En el caso del último, su confinamiento a su propia muerte implica que no puede experimentar la ajena. Con ello insistimos en preguntar: ¿qué importancia existencial y ontológica conlleva esta condición? Al estar en la facticidad del mundo, el ruido de lo impersonal lleva a formas ocluidas de asumirlo, por lo que su ser queda difuminado entre las sombras de la habladuría. De esta forma, la muerte no significa únicamente el fin de la vida, sino: “[...] una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí”.<sup>27</sup> Si bien no puede experimentar la muerte porque termina su existencia, entonces, ¿cómo hace patente esa experiencia en la vida? A partir de un fenómeno de disposición anímica: la angustia. Para Heidegger, no será un estado de ánimo entre otros, sino uno fundamental que abre al mundo en su plexo de significaciones, irrumpiendo en la cotidianidad y revelando la propia finitud. Así, toda angustia es de muerte y sus efectos no son menores pues aperturan y devuelven lo esencial a esa estructura fundamental: “Pero solo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser”.<sup>28</sup>

A pesar de la potencia de la angustia señalada en *Ser y tiempo*, en el semestre invernal de 1929 Heidegger dicta *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* y estipula la importancia de otro estado anímico fundamental: el aburrimiento profundo [*Langeweile*]. En esta lección aparecen tres famosas tesis que problematizan al mundo y la finitud: la piedra no tiene mundo, el animal es pobre de mundo, el hombre es el único configurador de mundo. Los biólogos Hans Driesch, Wilhem Roux y en particular Jakob von Uexküll<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Ibid., 247.

<sup>27</sup> Ibid., 250.

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), 191.

<sup>29</sup> Koutroufinis señala: “Uexküll considers animals as *subjects*, which in virtue of their structure select stimuli of their *Umgebung* and respond to each in a specific way. These responses have certain effects on the *Umgebung*, and these again influence the stimuli. In this way ‘a self-contained periodic circle’ arises, which Uexküll calls ‘the function-circle of the animal’ (1926, 126). The sum of the stimuli affecting an animal’s sense organs builds “a world in itself” (ibid.). The stimuli build ‘certain indications, which enable the animal to guide its movements, much as the signs at sea enable the sailor to steer his ship’ (ibid.). Uexküll calls ‘the sum of the indications the *world-as-sensed*’ (ibid.). The animal itself is a world for itself —the *inner world* (ibid.)—. The inner world is built up by the processes in the animal’s nervous system” [Uexküll considera a los animales

permiten dimensionar la singularidad del entorno en que el animal se encuentra hacinado; ello permitirá entender la idea de pobreza: “Pero el mundo de todo animal singular no solo está limitado en su alcance, sino también en el modo de la penetrabilidad en aquello que es accesible al animal”.<sup>30</sup> Contraria a esta limitación, el hombre presenta una riqueza constitutiva con la que puede configurar al mundo. Mundo, en sentido ontológico, indica algo propio del hombre pues es el único con acceso al ente en tanto ente.<sup>31</sup> La condición animal está impedida al acceso del mundo pues su esfera interior responde a perturbaciones determinadas de su entorno. En este punto, configurar al mundo no refiere a un ámbito natural, sino a lo abierto de su manifestación. De ahí que el acontecer del aburrimiento profundo abra y patentice lo esencial (lo abierto) del mundo: “A esta amplitud de este ‘conjunto’ que se manifiesta en el aburrimiento profundo la llamamos *mundo*”.<sup>32</sup> ¿Bajo qué estatutos y materialidad el mundo puede abrirse a partir de una disposición anímica? Precisemos: la materialidad simbólica; el mundo, está conformado por un plexo de significatividad, por ello, como fue desarrollado en *Ser y tiempo*, señala la estructura del mundo y cómo el Dasein figura en ella: “Al todo respeccional de este significar lo llamamos *significatividad* [*Bedeutsamkeit*]. Ella es la estructura del mundo, es decir, de aquello que en lo que el Dasein ya está siempre en tanto que Dasein”.<sup>33</sup> Una vez más la palabra y el lenguaje; así, la restricción y pobreza del animal retornan al campo simbólico: “La significatividad misma, con la que el Dasein ya está siempre familiarizado,

---

como *sujetos* que, en virtud de su estructura, seleccionan estímulos de su *Umgebung* y responden a cada uno de ellos de un modo determinado. Estas respuestas tienen ciertos efectos en la *Umgebung*, y estos influyen de nuevo en los estímulos. De este modo surge ‘un círculo periódico autónomo’, que Uexküll denomina ‘el círculo-función del animal’ (1926, 126). La suma de los estímulos que afectan a los órganos sensoriales de un animal construye ‘un mundo en sí mismo’ (ibíd.). Los estímulos construyen ‘ciertas indicaciones, que permiten al animal guiar sus movimientos, del mismo modo que las señales en el mar permiten al marino dirigir su barco’ (ibíd.). Uexküll denomina ‘la suma de las indicaciones el mundo-como-sentido’ (ibíd.). El propio animal es un mundo para sí mismo, el mundo interior (ibíd.). El mundo interior lo construyen los procesos del sistema nervioso del animal] (Spyridon Koutroufni, “Animal and Human “Umwelt” (Meaningful Environment)- Continuities and Discontinuities”, *Balkan Journal of Philosophy* 8, 1 [2016]: 49-54, 49). Para Heidegger: “Su *modo de ser* [del animal], que llamamos la ‘*vida*’, *no queda sin acceso* a aquello que también hay junto a él, entre lo que aparece como ser vivo existente. Por eso, en función de este plexo, se dice que el animal tiene su medio y se mueve en él” (Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, 249).

<sup>30</sup> Ibíd., 244.

<sup>31</sup> Ibíd., 319.

<sup>32</sup> Ibíd., 217.

<sup>33</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 113-114.

lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el Dasein compresor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como ‘significaciones’, las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y el lenguaje”.<sup>34</sup> Así entendida, la apertura del mundo en su estructura ontológica de significatividad brinda primacía, responsabilidad y posibilidad de configuración al hombre. Aquel que configura advierte y patentiza el claro de la apertura que se avecina; de ahí que la muerte, como horizonte de finitud, sea parte de este nudo que revela lo propio del hombre; lenguaje y muerte forman parte del lugar que este tiene en el mundo y lo que lo diferencia del animal.

### Paradojas modernas: Marx y la condición del trabajo

Conocida y difundida es la frase donde Karl Marx señala que el trabajo pertenece exclusivamente al hombre.<sup>35</sup> En publicaciones de juventud, particularmente en los *Manuscritos: economía y filosofía* de 1844, encontramos una pauta sobre el trabajo, el hombre y el animal. Cuando Marx trata de esclarecer las formulaciones de la economía política, en un momento refiere una perspectiva sintomática: al producir mercancías, el obrero se convierte en una mercancía.<sup>36</sup> En este sentido, el trabajo produce elementos distintos a los encontrados en la naturaleza; sin embargo, quien la transforma a través de este queda separado y extraño de lo producido: “La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos [sic] alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital”.<sup>37</sup> Entonces, en la medida en que un trabajador dedica más vida al objeto, este inevitablemente se independiza de aquel, llevándose su tiempo de vida y el trabajo efectuado. El trabajo, al transformar la naturaleza, define la singularidad del hombre, pero también puede alienarlo de aquello que crea; no obstante, la negación no implica únicamente al mundo exterior; al separarse y distinguirse del animal, su consciencia vital lo colocará en otro lugar.<sup>38</sup> Aunque Marx señala esta división, las condiciones de un trabajador que transforma la naturaleza le impiden disfrutar lo transformado; esto no será sin efectos: “Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce

<sup>34</sup> Ibid., 114.

<sup>35</sup> Karl Marx, *El capital*, vol. 1 (México: Siglo XXI Editores, 2008), 130.

<sup>36</sup> Karl Marx, *Manuscritos: Economía y filosofía* (Madrid: Alianza, 1980), 105.

<sup>37</sup> Ibid., 106.

<sup>38</sup> Ibid., 111.

privaciones para el trabajador. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye al trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte”.<sup>39</sup> Entonces, producir cultura tiene un costo para quienes, lejos de disfrutar, son mercancía. Incluso, más precisamente: se convierten en *máquinas* privadas y empobrecidas del mundo que transforman.

Esto revela la desgracia experimentada por un trabajador frente a su trabajo, pues, a pesar de ser forzado, queda negado en la ecuación prevista. En la escena aparece una libertad cooptada (enajenada) y, frente a esa miseria, el trabajador encontrará mayor libertad, no en su condición humana que le permite transformar la naturaleza en cultura, sino en la esfera animal y sus funciones: “De esto resulta que el hombre [el trabajador] solo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo demás en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”.<sup>40</sup> Paradójica situación que indica el reverso sintomático de la humanización: en la medida en que se desnaturaliza la naturaleza para crear mundo, ciertos hombres [los trabajadores] terminan desnaturalizados, convirtiéndose en máquinas empobrecidas, arrebatadas de la belleza y la grandeza que han creado. De esta forma, el refugio de libertad más humanizante resulta, curiosamente, lo compartido con el animal; así, estas necesidades animales, terminan por sostener lo humano [de ciertos hombres]. Esta brecha marca una pauta de cómo ciertos humanos pueden animalizarse para no cederlo todo.

## Segundo excursus. Matar en nombre de...

El 6 de enero del 2014, miembros de un grupo de autodefensa en Apatzingán, estado de Michoacán, protestan en la plaza central tras haber prestado sus servicios para localizar al líder de un cártel de droga y, a pesar de haberlo capturado, sus esfuerzos no fueron remunerados económicamente. Debido a la injusticia, manifestaron su desacuerdo plantándose pacíficamente en la plaza. En la madrugada, mientras dormían en sus autos, policías federales los obligaron a salir, hincarse y levantar sus manos. Indefensos y desarmados, son abatidos a quemarropa. Un sobreviviente escondido atestigua el asesinato y escucha, previo a la

<sup>39</sup> Ibid., 108.

<sup>40</sup> Ibid., 109.

matanza, una conversación por radio entre policías: “Mátenlos como perros”.<sup>41</sup> Esta frase aparece justo antes de iniciar el fuego. Para John Langshaw Austin, la particularidad de los enunciados realizativos es que, una vez proferidos, realizan algo: “Indica que emitir una expresión es realizar una acción y que esta no se concibe normalmente como el mero decir algo”.<sup>42</sup> En este sentido, cuestionamos si la enunciación de la frase realizó algo en acto, donde “matarlos como perros” no implicó únicamente la descripción o indicación de abatir los cuerpos, sino aquello que configuró la poca valía de la vida de esos sujetos. De ser así, hablaríamos, no solo de una violenta ráfaga de balas que arrebatara vidas concretas, sino de palabras que, al crear un marco referencial, hacen lo mismo con el estatuto de humano.

### ¿Concluir? Necesidad de plantear nuevas interrogantes

A lo largo del texto, hemos seguido los pliegues de una genealogía que traza la dicotomía hombre/animal, revelando que su aparente solidez descansa sobre mecanismos de exclusión, operaciones simbólicas y dispositivos de poder. De Descartes a Heidegger, el pensamiento moderno establece diques infranqueables: razón, lenguaje, muerte y configuración de mundo delimitan territorios ontológicos exclusivos para el hombre. Sin embargo, esas fronteras no solo separan, sino que producen —*performativamente*— al sujeto humano como una figura diferencial frente a su otro constitutivo: el animal. Con Marx, esa línea se desdibuja. En su diagnóstico del trabajo alienado, el hombre aparece animalizado en el momento mismo en que produce cultura; paradójicamente, encuentra libertad no en su capacidad transformadora, sino en sus funciones animales. Esta inversión sintomática revela un reverso del humanismo: la producción de humanidad implica la simultánea producción de vidas despojadas de reconocimiento, de existencia degradada, instrumentalizada, vulnerable.

Este punto de inflexión se amplifica en la escena contemporánea: autores como Agamben, Mbembé, Butler y Esposito muestran cómo la animalidad funciona como un operador político que fragiliza la vida, confina cuerpos, legitima la violencia y despoja de estatuto ontológico a quienes no encajan en el marco normativo de lo humano. Ser humano no es una condición ontológica fija, sino

<sup>41</sup> Para mayores referencias, véase Univisión, “Mátenlos como perros”, abril 18, 2015, <https://www.univision.com/noticias/univision-investiga/matenlos-como-perros> (consultado por última vez el 29 de septiembre de 2024).

<sup>42</sup> John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (Barcelona: Paidós, 1990), 47.

el resultado de marcos epistémicos, jurídicos y políticos que otorgan [o retiran] reconocimiento. El animal, entonces, no es simplemente lo otro del hombre, sino la cifra espectral de su exclusión, su reverso posible.

Desde esta perspectiva, la categoría de *animalización* no solo remite a una metáfora, sino a una práctica sistemática de desposesión. En la historia reciente —de los colonizados a los exiliados, de los migrantes a los empobrecidos— la animalización opera como un gesto que no solo deshumaniza, sino que prepara el terreno para la muerte administrada, el silencio legal y el olvido político.

No estamos, por tanto, ante una dicotomía resuelta, sino ante una pregunta persistente: ¿cómo pensar la vida fuera de los marcos que la jerarquizan, la fragmentan y la hacen disponible para su instrumentalización? Tal vez la respuesta no consista en sustituir una ontología por otra, sino en imaginar heterotopologías distintas de lo viviente, donde el umbral entre humano y animal no sea un límite, sino un espacio de transformación, apertura y alianza.

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2006.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL. “Reino Unido: Personas mayores abandonadas a su suerte en residencias de la tercera edad ante la falta de medidas del gobierno durante la pandemia de COVID-19”, octubre 4, 2020, <https://www.amnesty.org/es/latest/press-release/2020/10/uk-older-people-in-care-homes-abandoned-to-die-amid-government-failures-during-covid-19-pandemic>.
- AUSTIN, John L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1990.
- BETTEO BAEBERIS, Mario. “La especie humana”, en *Artefactos* 1 (ELP, 2009): 53-77.
- BUTLER, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México: Paidós, 2010.
- CASTRO, Ernesto, y Gonzalo VELASCO. “‘Que no nos representen’: Entrevista a Roberto Esposito”. *Revista de Occidente* 386 (2012): 95-115.
- CIMATTI, Felice, *Filosofía de la animalidad. Más allá de lo humano*. Barcelona: Tercero Incluido, 2021.
- COTTINGHAM, John. “‘A Brut to the Brutes?’ Descartes’ Treatment of Animals”, *Philosophy* 53, núm. 206 (1978): 551-559.
- DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- DERRIDA, Jacques. *Y mañana, qué...* México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- DESCARTES, René. *El discurso del método*. Madrid: Austral-Espasa Calpe, 2010.
- ESPOSITO, Roberto. *Las personas y las cosas*. Madrid: Katz Editores, 2016.
- ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- EUROPA Press. “Compara ministro israelí a Palestina con un ‘Estado de animales humanos’”, *La Jornada*, mayo 24, 2024, <https://www.jornada.com.mx/2024/05/24/mundo/024n2mun>.



- FERNÁNDEZ, Laura. *Hacia mundos más animales. Una crítica al binarismo ontológico desde los cuerpos no humanos*. Madrid: Ochodoscuatro Ediciones, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza, 2007.
- KOUTROFINI, Spyridon. "Animal and Human 'Umwelt' (Meaningful Environment)-Continuities and Discontinuities", *Balkan Journal of Philosophy* 8, 1 (2016): 49-54.
- MARX, Karl. *El capital*, vol. 1. México: Siglo XXI Editores, 1973.
- MARX, Karl. *Manuscritos: Economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1980.
- MBEMBÉ, Achille. *Necropolítica*. Tenerife: Editorial Melusina, 2011.
- RILKE, Rainer Maria. *Elegías de Duino*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2020.
- SCALESE, Fabio. "Mirar hacia lo abierto: el hombre y el animal", *Bajo Palabra* 34, 243-58.
- UNIVISIÓN. "Mátenlos como perros", abril 18, 2015, <https://www.univision.com/noticias/univision-investiga/matenlos-como-perros>.

### **Esteban Arellano**

Profesor asociado del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, ITESO. Actualmente cursa el doctorado en Humanidades en la Universidad de Guadalajara. Codirector y miembro fundador de *Intempestivas*. Revista de filosofía, psicoanálisis y cultura. Sus líneas de trabajo son la relación entre filosofía y psicoanálisis, así como la desaparición forzada en México.