

LA(S) MÁQUINA(S) Y EL CAZADOR GRACCHUS

The machine(s) and the hunter Gracchus

Juan Cruz Aponiuk

Facultad de Filosofía y Letras (UBA)

jcaponiuk@gmail.com

Resumen: En el siguiente artículo proponemos un estudio sobre “El cazador Gracchus” de Franz Kafka, siguiendo un breve comentario de Giorgio Agamben en *Il regno e la gloria*. Las máquinas agambenianas ocultan el vacío a través de los materiales mitológicos y las firmas. Bajo el modelo de la máquina gubernamental estudiaremos el principio que Agamben asocia con la literatura del *Roi mehaigné*, que indica que el soberano reina pero no gobierna. Bajo el modelo de la máquina antropológica estudiaremos a la soberanía como ejercicio del dominio del hombre sobre el animal, teniendo en cuenta sobre todo la caza. Proponemos un estudio de las máquinas desde Jesi, con especial detenimiento en el método de “la ciencia que no es” y el carácter sarcófago de las máquinas.

Palabras clave: soberanía/ máquina/ caza

Abstract: In this paper we propose a study of Franz Kafka’s “Der Jäger Gracchus” following a brief commentary in Giorgio Agamben’s *Il regno e la gloria*. Machines hide the emptiness through mythologies and signatures. The machines that we will study in relationship to Kafka are the anthropological machine and the governmental machine. Under the model of the governmental machine we will study the principle that Agamben associates with the literature of the *Roi mehaigné*, which indicates the sovereign reigns, but doesn’t govern. Under the model of the anthropological machine we will study sovereignty from the perspective of human-animal dominion, specially taking account of hunting. We propose a study of the machines following Furio Jesi, specially his method for the “science that is not” and the sarcophagical character of the machines.

Keywords: sovereignty/ machine/ hunt

1. La ciencia que no hay

El material mitológico a estudiar, producido tanto por la máquina antropológica como la gubernamental, para un diagnóstico de la biopolítica en curso —en el que la soberanía está en estado de “inoperosidad”, y eclipsada por la oikonomía— será *Der Jäger Gracchus* de Kafka, comentado casi al pasar por Agamben en *Il regno e la gloria*.

El autor interpreta al rey herido como mitología fundamental del paradigma biopolítico, sugiriendo que una de sus versiones es similar al fragmento kafkiano *Der Jäger Gracchus*. Kafka relata la vida de un cazador que fallece despeñado al perseguir una gamuza en la Selva Negra, pero su barca nunca arriba hacia el más allá, por lo que deambula entre la vida y la muerte, arribando azarosamente en Riva. A pesar de haber muerto, viaja incesantemente, y al arribar en Riva es recibido y reconocido tanto por las palomas como por el intendente.

Nuestra hipótesis es que las máquinas agambenianas ocultan el vacío a partir de la mitología, buscando producir una operación biopolítica-metafísica que implica signar al viviente y reenviarlo a un soberano, un poder de vida y muerte que administra los vivientes con el fin de maximizar la productividad. La máquina gubernamental nos permitirá tematizar un modelo del rey herido, mientras que la máquina antropológica nos permitirá presentar un paradigma del rey cazador siendo, sin embargo, ambas inescindibles.

Furio Jesi, de quien Agamben toma por lo menos el modelo de la máquina como su desactivación, ha señalado que una de sus ventajas es que “el modelo máquina mitológica no plantea la pregunta «qué es el mito?», o por lo menos declara esta pregunta mal planteada, falso problema”¹. Lo relevante es dar cuenta de los modos de producción de los materiales mitológicos –no los mitos; del centro sustancial no podemos afirmar su existencia o no existencia ya que se anula en cuanto lo nombramos, casi como si se tratara de una teología profana negativa– que fundamentan un orden soberano. En el caso de Agamben, en cambio, decididamente se afirma que el centro está vacío, y el análisis estará centrado en los modos de producción de vida desnuda ni animal ni humana, para eventualmente proponer modos de desobra para abrirlos a nuevos usos.²

1. F. Jesi, “Gastronomia mitologica. Come adoperare in cucina l’animale di un Bestiario”, en *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Torino, Giulio Einaudi editore, 1979, p. 175.

2. Prósperi mostró cómo la máquina agambeniana es una reformulación de la máquina mitológica de Furio Jesi en conjunción con la bipolaridad de Aby Warburg. Explica que Furio Jesi propuso que la fiesta mitológicamente funda un centro que ordena la sociedad, haciendo de él una experiencia de los confines, al identificarse con el espacio social. Si acaso el mito originario y vivo, productor, que se oculta en el centro de la máquina existe o no, no resulta relevante, mientras deje satisfecha la necesidad mitológica de la sociedad. A diferencia de Jesi, Agamben afirma decididamente que el centro de la máquina está vacío, y por ello Prósperi, acercándolo a Derrida, la llama elíptica. Este artículo surge de la semilla sembrada en el seminario que dictó Prósperi en la UBA en 2016 sobre la máquina antropológica. G. O. Prósperi, “La máquina elíptica de Giorgio Agamben”, *Profanações*, año 2, n. 2, jul/dic 2015, pp. 62-83.

Retomando *Il mito* de Furio Jesi, Mercedes Ruvituso³ señala que Jesi tiene por fin poner en cuestión la existencia autónoma del mito, para así desestabilizar al exégeta doctrinario, y destituir una mística del poder que distingue justos de injustos, a los que deben morir de los que deben vivir. Sugerimos que uno de los momentos claves para comprender dicha estrategia es en “Scienza del mito e critica letteraria” en el que la impronta de Benjamin es muy marcada, desde el ensayo *Kritik zur Gewalt* de Benjamin, que también es una piedra angular del proyecto agambeniano, como también la del ensayo *Die Aufgabe des Übersetzers*. La pretensión de una definición de mito universal es útil e imprescindible para ejercer la *Gewalt*⁴, la violencia del derecho que requiere de un fondo metafísico, sagrado, mitológico y gnoseológico para fundamentarse. Así como la máquina mitológica es útil para ejercer un poder soberano de vida y muerte, ella también contribuye a la sarcofagia, es decir, al consumo de cadáveres animales por los seres humanos:

El modelo «máquina mitológica» – ya lo he dicho – es una receta útil para presentar a los materiales mitológicos como agradablemente muertos, rociándolos con el color de la vida, y así exquisitamente comestibles. [...] Yo diré: estos materiales mitológicos, bien lavados, castrados, y sumergidos inmediatamente al agua hirviendo sobre el hornillo: ellos que, ciertamente no estaban vivos, pero ciertamente tenían el color del barro y ahora, inmersos en el ardor de la búsqueda, habrán asumido el color bello, apetecible, de la vida. O, al menos, de la vida comestible; puesto que no se trata siempre, tampoco, del color rojo de la vida, aunque sí de presuponerlo: más frecuentemente, se trata solamente del rosa de la «possession absolue d'un autre être» al nivel de los *feuilletons* que aprecian la brutalidad caníbal.⁵

Añadimos entonces que la máquina mitológica opera como el referente ausente de Carol Adams⁶, quien mostró los vínculos entre la violencia hacia las mujeres y los animales, en los cuales la muerte se ausenta para legitimarla. La máquina genera mecanismos de invisibilización de la violencia, despolitización y estetización, afirmando un centro metafísico, logrando así hacer del cadáver un exquisito plato de carne. El rosa de la carne es así el espectáculo necrófilo para la pasión disciplinada por el dominio del otro. La

3. M. Ruvituso, “La máquina mitológica de Furio Jesi y la cita a Walter Benjamin”, en el *Boletim de pesquisa Nelic*, Florianópolis, v. 14, nro. 22, 2014, pp. 104-114.

4. F. Jesi, “Scienza del mito e critica letteraria” en *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, Macerata, Quodlibet, 2002, p. 31.

5. F. Jesi, “Gastronomia mitológica...”, ed. cit., pp. 177 y 181.

6. C. Adams, *The sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York, The Continuum International Publishing Group, 2010, p. 13.

alternativa que propone Jesi al placer espectacular de la máquina mitológica y la metafísica de la presencia mitológica útil a la *Gewalt* es plantear una ciencia del mito que debe ser la “ciencia de aquello que no hay o la ciencia que no hay”, junto al esoterismo que analizaremos hacia el final *pari passu* de la desactivación agambeniana. En palabras de Jesi, que son citas benjaminianas, consiste en un “divertimiento muy poco humano” (Karol Kerényi) en “llevar a la gente donde el hielo es más resbaladizo” (Thomas Mann). Aún más, el objeto de tal ciencia es un “puro *flatus vocis* para designar lo menos *quid* que se pueda imaginar, que tiene el carácter privilegiado de disolvente por excelencia de los equívocos todavía pertinentes en torno a una presunta e inexistente [...] normativa y sociedad del conocimiento.”⁷. Aquel menos *quid* que se persigue coincide con la *reine Sprache*, la lengua pura y mesiánica que resta intraducible e intencionada entre las lenguas por traducir del traductor benjaminiano: “es por lo tanto una suerte de *mito único*, del cual todos los materiales mitológicos son «intenciones recíprocamente complementarias».”⁸ La lengua pura resta incognoscible e inapropiable, un objeto esotérico límite; el objeto positivo es el material mitológico de los relatos filológicamente verificables que documentan la aceptación de lo sagrado y las jerarquías teológicas-políticas que de él surgen.

La ciencia que no es se ocupa del material mitológico, ya no como mito universal y ahistórico, sino tal como él “relampaguea en el instante de un peligro”, como señaló Benjamin. Jesi considera que el peligro radica en “la apología del trabajo productivo – sea de derecha o de izquierda – constituye el camino abierto de un peligro”⁹. La apología de la productividad es parte del material mitológico clave de cualquier máquina, ya que su fin es maximizar la productividad, sin restos incognoscibles, incomedibles, inútiles, sin la posibilidad del amor por lo inapropiable.

Agamben escribió que: “los personajes de Kafka [...] tienen que ver con esta figura espectral del derecho en el estado de excepción”¹⁰. Tal perspectiva implica alejarse de aquellas que consideran al derecho como eterno, racional, esencial, hacia una perspectiva solidaria con *la ciencia que no es*

7. F. Jesi, “*Scienza del mito...*”, ed. cit., p. 33.

8. *Ibid.*, p. 39.

9. *Ibid.*, p. 36.

10. G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer II, I*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012 p. 83. Sería necesario realizar un estudio pormenorizado de *La línea e il circolo* de Enzo Melandri, tratado de extensión similar al proyecto *Homo sacer* y al que todavía no le ha llegado la hora de la legibilidad, para profundizar en la lógica espectral, no binaria, del campo de tensiones bipolar, que atraviesa la constitución bipolar de las máquinas. Ya Balcarce señaló la posibilidad de la cercanía entre tal lógica y la espectralidad derrideana. G. Balcarce. “Algunas reflexiones sobre la espectralidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, En *Convivium. Revista de filosofía*, 29-30; 2017, pp. 203-216, p. 205.

de Furio Jesi, en la que se prescinde de un centro sustancial jurídico, exponiendo así el trono vacío, al espectro que resta en la intuición. Es así que las máquinas capturan y ordenan el vacío, la desobra, así como la espectralidad que excede a toda metafísica de la presencia. Al perseguir la desobra, la espectralidad y el vacío sin mecanización, la justicia sin derecho, el mito sin material mitológico, sin su ordenamiento soberano y utilitarista, se persigue el Reino, que Marx secularizó, como señaló Benjamin, en la sociedad sin clases. En palabras de Agamben, se trata de una fenomenología de la forma-de-vida, del Reino que está entre nosotros de modo fragmentario y a modo de resto y ruina:

Es verdad que, como Marx sugiere, las formas de producción de una época contribuyen de modo decisivo a determinar las relaciones sociales y la cultura; pero, en relación a toda forma de producción, es posible individuar una «forma de inoperosidad» que, sosteniendo una estrecha relación con ella, no es determinada por ella, sino, por el contrario, desobra las obras y permite un nuevo uso de ellas. [...] En la inoperosidad, la sociedad sin clases está ya presente en la sociedad capitalista, así como, según Benjamin, los fragmentos del tiempo mesiánico están presentes en la historia en formas eventualmente infames y ridículas.¹¹

2. El rey herido y la máquina gubernamental

2.1 Al principio del capítulo 4 de “El reino y el gobierno”, Agamben escribe que una de las figuras más memorables del ciclo de la Mesa redonda es aquella del *Roi mehaignié*, el rey herido o mutilado que reina sobre un país devastado. Comenta dos versiones, una de Chrétien de Troyes, en la que el rey es mutilado entre los muslos, por lo que no puede caminar ni cabalgar; para divertirse hay otra versión “de una fuente no menos autorizada que recuerda al relato kafkiano *Der Jäger Gracchus*”¹². Agamben no da cuenta de la fuente ni desarrolla la relación con la historia kafkiana. La versión del *Roi mehaignié* cercana a Kafka señala que mientras el rey cazaba en un bosque, perdió a sus perros y a sus cazadores. Al llegar a la orilla del mar, encuentra sobre un barco una espada resplandeciente y, al intentar extraerla de su funda, es mágicamente herido entre los muslos por una

11. G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2*. Vicenza, Neri Pozza, pp. 130-131. Sobre la actualidad del Reino como potencia destituyente lingüística: G. Agamben. *Lezione in tenebre*. 2019. Qui e ora. <https://quieora.ink/?p=3404> Fecha de última visita: 28/04/20.

12. “*Secondo un'altra non meno autorevole fonte, che ricorda la storia kafkiana del cacciatore Gracco*”, *ibíd.*, p. 83.

lanza. El rey mutilado se curará solamente cuando Galaad lo cicatrice con la lanza que lastimó a Cristo.

Si bien Agamben dedica exclusivamente nada más dos ensayos a Kafka (*Quattro glosse* y *K.*) su influencia ha sido determinante. Watkins describió a la presencia de Kafka en Agamben como una larga sombra que se proyecta sobre su obra¹³. Salzani lo ha enfatizado y detallado aún más: Kafka informa la obra de Agamben, a través de un mesianismo profano con gestos tácticos retomados de Benjamin como la inversión o el estudio, ejemplificado por *Der neue Advokat* de Kafka: el abogado Bucefalo que no aplica la ley, sino que solo la estudia.¹⁴¹⁵ Sugerimos que la influencia de Kafka en Agamben es tal que la literatura kafkiana y la filosofía agambeniana entran en una zona de indistinción, así como, siguiendo a Benjamin, las ideas de Agamben constituyen una traducción, una *Überleben* original, que ilumina y continúa aspectos inéditos de la vida del texto kafkiano.

Agamben lee al rey herido como mitologema del paradigma gubernamental basado en el principio biopolítico liberal: “el soberano reina, pero no gobierna”. Sin perder su legitimidad ni su sacralidad, “el acento está puesto sobre todo en su carácter inoperoso y separado [...] excluido de toda actividad del gobierno”. En este capítulo, Agamben desarrolla una genealogía de tal principio que lo lleva hasta Aristóteles —la estructura doble de la metafísica entre el estudio del ser separado y autónomo o la causa primera, y el ente en tanto que ente, del que surge el paradigma de la soberanía que

13. “Kafka casts such a shadow over Agamben’s work”, W. Watkin, *The literary Agamben. Adventures in logopoiesis*, London, Continuum, 2010, p. 106.

14. Con respecto a *Il regno e la gloria*, Salzani subraya que la íntima conexión entre angeleología y administración u *oikonomia* ya había sido notada por Kafka, y Agamben hace explícita su continuidad en sus comparaciones kafkianas. Es así que en Tertuliano la angeleología es convocada como paradigma teológico de la administración instituyendo “con una *mossa* quasi kafkiana” una correspondencia entre ángeles y funcionarios; a su vez, al establecerse la centralidad de la noción de jerarquía burócratas y ángeles tienden a confundirse de modo kafkiano; entre los dos vínculos que Salzani deja de lado son por un lado, que la idea de un gobierno eterno que rige el paradigma de la política moderna, es infernal en cuanto en Tomás los bienaventurados gozan del espectáculo de la administración eterna de la “colonia penal” infernal, y por otro, el paraíso de Tomás se parece al “castello kafkiano” en cuanto es una corte real que se define por su mayor o menor cercanía con el soberano; finalmente el tema de la desactivación de la ley a partir del estudio que va de *pari passo* con el vínculo entre ángeles y burócratas es kafkiano. G. Agamben. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo. Homo sacer II*, 2. op. cit., pp. 57, 175, 181, 168, 185, 10. C. Salzani, “In un gesto messianico: Agamben legge Kafka” en Valeria Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben, Ontologia e politica*. Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 173-198.

15. Natalia Taccetta le dedicó al problema el apartado 4.3.2. “El rey reina, pero no gobierna” en *Agamben y lo político*, tratándolo desde el comentario de Agamben al relato de Chrétien de Troyes, y al debate entre Peterson y Schmitt. Sin embargo, si hay algo que tienen en común lxs comentarxs mencionadxs, es que no nombran el relato *Der Jäger Gracchus*.

divide entre *arkhé* y *phýsis*, política y *oikonomia*, reino y gobierno, y que la máquina gubernamental busca articular ocultando el hiato bajo la gloria—, pero que tiene entre sus momentos claves el debate entre Erik Peterson y Carl Schmitt. Si bien ambos comparten la hostilidad contra el principio liberal que escinde reino y gobierno, Peterson busca demostrar que es una herencia exclusiva de la teología judaico-helenística y que el cristianismo rechaza tanto la teología política como económica, mientras que Schmitt reafirma la teología política como herencia cristiana.^{16 17 18}.

2.2 En el primer fragmento kafkiano, el más extenso, encontramos a un narrador en tercera persona. Comienza describiendo la ciudad de Riva, a partir de niños que juegan con dados. Llega un barco al puerto del que descienden unos hombres con un señor en una camilla en perfecto anonimato. Lo llevan hacia una habitación de una casa amarillenta. Una bandada de palomas se anoticia al instante de su llegada. Unos niños lo esperan con expectativa. Un hombre entra en la casa, alertado por la mujer con la que convive que vio a la extraña paloma. Se dirige hacia el cuarto, donde queda

16. Franco Rella en el capítulo II “Enfermedades” del libro *Miti e figure del moderno*, que Mónica B. Cragnolini tradujo para la revista *Confines*, nro. 2, comenta *El cazador Gracchus* como una reflexión en torno a la enfermedad cercana a Nietzsche y Benjamin y no mitologizante. La lectura del fragmento kafkiano implica una reconstrucción autobiográfica de Kafka, quien estuvo en Riva de Garda en dos oportunidades, en ambos casos hospedándose en el sanatorio del doctor Cristóbal Hartung von Hartungen. Esto no implica una lectura del relato al modo de la psicología individualista, sino más bien, el de una forma-de-vida, donde literatura y vida se entrecruzan. Es así que lo que explora Kafka en el relato es la indistinción entre enfermedad y cura: “El viaje del cazador Gracchus es la conciencia de la enfermedad y al mismo tiempo la conciencia de que de ella, de la precariedad y de la menesterosidad, no hay salida posible. En efecto, si “la idea de quererme curar es una enfermedad que se cura en el lecho”, esto significa que la misma curación es enfermedad. La fuga a Oriente, la fuga a la montaña mágica, la embriaguez, son la verdadera enfermedad, su alimento morboso, como había dicho Nietzsche, que no descubre ninguna verdad, sino que condena al lecho de la impotencia, de la debilidad, del agotamiento.” (p. 13) A su vez, Benjamin y Kafka muestran que ni la vida ni la muerte o el suicidio tienen sentido, abriendo un reino intermedio donde vida y muerte caen en una zona de indistinción, más acá de la metafísica del valor (p. 18).

17. Kafka escribe fragmentariamente *Der Jäger Gracchus* en el *Cuaderno en octavos B* (I, 19) [*Oktavheft B* (I, 19)]. Es importante tener en cuenta que Max Brod construyó un relato único a partir de los fragmentos que dejó Kafka, y lo publicó junto a un fragmento que también parece haber sido alterado por él. Malcolm Pasley distinguió 4 fragmentos del relato kafkiano en F. Kafka, *Shorter works, vol 1.*, London, 1973. R. Speirs. en “Where there’s a will, there’s no way. A reading of Kafka’s *Der Jäger Gracchus*” Oxford German Studies, 1983, pp. 92-110. y Jordi Llovet señalan que Max Brod publicó su propia versión a partir de los fragmentos. Compartimos que son 4 en total: 3 fragmentos dentro del *cuaderno*, y un cuarto fragmento que no retomaremos es el del 6 de abril de 1917 de sus *Diarios*.

18. *Tagebücher 1909-1923*. Ffm, S. Fischer, 1997. Oktavheft consultado en: <http://www.kafka.org/index.php?ohb/6/08/19>. *Narraciones y otros escritos*, Ed. Jordi Llovet, traductores: A. Kovacsics, J. P. Contreras, J. J. del Solar, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003.

a solas con aquel muerto que fue llevado en camilla, luego de pedir que se retiren los acompañantes. Salvatore se presenta, y Gracchus le responde que ya lo sabía, pero señala que al principio lo olvida todo, aunque lo sepa todo. El intendente se percató la noche anterior de la llegada de Gracchus. Ella lo despertó por las palomas que estaban en la ventana. Una paloma grande como un gallo vuela hacia el oído del intendente y le dice: “mañana viene el cazador muerto Gracchus, recíbelo en el nombre de la ciudad”. Gracchus le comenta que muere persiguiendo a una gamuza en la Selva Negra, Alemania. Sin embargo, está vivo ya que su barca mortuoria por un instante erró el viaje y desde entonces recorre todos los países de la tierra. Al ser interrogado sobre si tiene algún contacto con el más allá [*Und sie haben keinen Teil am Jenseits?*], Gracchus responde que se encuentra en una escalera infinita sin movimiento fijo que va hacia todas las direcciones posibles. Si toma un gran impulso puede dar cuenta de la puerta de allá arriba, sin poder abrirla y volviendo a despertar en su barca. Julia, la pareja del piloto, toca la puerta y le trae de beber. El intendente le pregunta si acaso es inocente o culpable [*Und Sie tragen gar keine Schuld daran?*]. El cazador responde que fue colocado allí donde todavía habían lobos, que su trabajo es una actividad bendecida [*Meine Arbeit wurde gesegnet*], y finalmente le pregunta si llamarse el gran cazador de la Selva Negra lo hace culpable. El intendente responde que no ha sido llamado para decidirlo [*Ich bin nicht berufen, das zu entscheiden*], pero le parece que no tiene ninguna culpa. El cazador entonces contesta que la culpa la tiene el piloto.

El segundo fragmento es breve y se ocupa de un diálogo entre el intendente y Gracchus, en el que a la pregunta por si se piensa quedar en Riva, el cazador señala que no piensa [*Ich gedenke nicht.*], riéndose y apoyando su mano sobre la rodilla del intendente. Prosigue contestando que simplemente está aquí y no sabe ni puede hacer más [*Ich bin hier, mehr weiß ich nicht, mehr kann ich nicht tun.*]. La barca no tiene timón, y se desliza con el viento de las regiones más bajas de la muerte.

El tercer fragmento es un relato en primera persona de Gracchus. Se presenta como el cazador Gracchus, y explica que nadie leerá lo que escribe ni vendrá en su ayuda. “El pensamiento de querer ayudarme es una enfermedad que debe curarse en la cama.” [*Der Gedanke mir helfen zu wollen ist eine Krankheit und muß im Bett geheilt werden*] Ayudarlo implica que todas las ventanas y puertas de las casas se cierren herméticamente y todos vivan en sus camas: la tierra sería una habitación oscura. Narra su vida en el barco y su muerte, contando que viste el traje de muerto como una muchacha lleva un vestido de casamiento. Allí esperó. De repente indica: “entonces sucedió”.

2.3.1. *Gracchus no es un cazador más ni un espectro cualquiera, en cuanto evidencia su gloria y exige ser glorificado para ocultar el vacío.* La máquina gubernamental busca saldar el hiato entre política y praxis, ontología y oikonomía, trinidad inmanente y trinidad trascendente ocultando el vacío a través de la signatura de la gloria. Esto se da con claridad en el primer fragmento, con el reconocimiento que va de las palomas pasando por los niños hasta el intendente Aún más, una extraña paloma del tamaño de una gallina, es la que exige al intendente que reciba a Gracchus. Formula así la paradoja secularizada del Dios ontológicamente glorioso, que sin embargo, exige su glorificación práctica por las creaturas, que Lessius en *De perfectionibus moribusque divinus* (1620) resuelve poniendo el acento en la política profana, y que aparece de modo radical en la frase de Loyola, que sostenía la Compañía de Jesús, *Ad maiorem Dei gloriam*.¹⁹

2.3.2. *Hay distintos rasgos que hacen de Gracchus un soberano impotente y separado del ejercicio o la gestión.* a) El saberlo todo, pero olvidarlo todo explícito en el primer fragmento. b) Situarse entre la vida y la muerte, sin dirección, en una barca que no dirige, viviendo una muerte excepcional, siendo por lo tanto su lugar como el de la soberanía el de la excepción, pero en el que la decisión ha sido delegada completamente a sus ángeles o funcionarios. *“Ich bin hier, mehr weiß ich nicht, mehr kann ich nicht tun”*. Simplemente está aquí, espacialmente arrojado, sin proyecto por actuar o conocer. Ya no puede hacer, exponiendo así la fractura entre ontología y praxis, soberanía y oikonomía. c) La enfermedad de Gracchus lo expone como soberano impotente, que requiere del cuidado de los demás y que no puede ejercer el poder por sí mismo. d) Gracchus decide [*entscheiden*] que la culpa pertenece al piloto en el primer fragmento, mientras que el intendente no puede decidirlo. Delegar una responsabilidad en un súbdito patentiza tanto el poder soberano, así como su separación y estado de inoperosidad.

2.3.3. *Gracchus posee rasgos sagrados e inhumanos que reafirman su condición de soberano:* lleva adelante la tarea bendita de cazar animales en la Selva Negra en el primer fragmento, por el cual muere, y no puede contestar si piensa quedarse en Riva o no en el tercer fragmento, ya que inhumanamente tampoco piensa. La soberanía adquiere rasgos divinos como decididamente inhumanos y espectrales: se trata un cazador retirado que muere sin morir, que constantemente asedia a los vivientes, y que no puede pensar ni habitar. Si no puede morir, no puede pensar, no puede habitar mundanamente, entonces, la soberanía ha sido “animalizada”, en

19. G., Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II*, 2. Vicenza, Neri Pozza, 2007, pp 237-242, 253.

el sentido que le otorgó la tradición humanista al animal el lugar de mero presupuesto negativo de lo humano. Quizás tal operación sea necesaria para que la soberanía ocupe el rol de mero presupuesto negativo de la *oikonomia*, articulando entonces una oikonomización creciente de las relaciones entre vivientes, y dejándole el rol de gobernar al espectáculo y al cálculo económico-desmundanizante.

2.3.4. La cura de Gracchus evidencia un mecanismo de captura de la desobra, es presentada como una pesadilla de la pasividad. “El pensamiento de querer ayudarme es una enfermedad que debe curarse en la cama.” La cura de la enfermedad de Gracchus requiere que se interrumpa toda *oikonomia* finita, haciendo que todas las ventanas y puertas de las casas se cierren herméticamente y todos vivan en sus camas, “la tierra sería una habitación oscura”; pesadilla que recuerda a la cuarentena en curso y que podría indicar otra forma de soberanía incipiente. Gracchus sufre así el ser causa primera, autónoma y separada por nosotros, engañándonos, ocultando que tal separación fetichista es lo que permite la letal e incesante productividad biopolítica. Gracchus en el tercer fragmento se sacrifica ejemplarmente para que la *oikonomia* funcione, resguardando para sí la desobra, en su vida sin fines, y aún así, sagrada y separada.

Como señala Agamben: “El soberano es constitutivamente *mehaignié*, en el sentido que su dignidad se mide desde la posibilidad de su inutilidad e ineficacia, en una correlación en la cual el *rex inutilis* legitima la administración efectiva que ha desde siempre ya separado de sí y que, todavía continúa formalmente a pertenecerle.”²⁰

2.3.5. La espectralidad de Gracchus es aquella de la soberanía en tiempos de la muerte de Dios. Como el derecho en el estado de excepción, ni afuera ni adentro de la ley, ni vivo ni muerto, ni de este mundo ni del más allá, navega la barca del rey herido; sin timón y desplazándose con el viento de las regiones de la muerte. En nombre del Reino, la impotencia del gobierno.

3. Del rey herido al rey cazador y la máquina antropológica

3.1. El modelo de la máquina antropológica es presentado por Jesi en un texto dedicado al problema de la cognoscibilidad de la fiesta, esto es, preocupado por los límites mecánicos de la perspectiva del antropólogo europeo subsumido en la cultura individualista burguesa para comprender la

20. G., Agamben, *Il regno e la gloria...*, ed. cit., p. 131.

vitalidad de las fiestas colectivas de los pueblos originarios, sin reducirla a meros prejuicios coloniales de atraso y barbarie. En palabras de Jesi:

La posibilidad de esta destrucción es exclusivamente política; su riesgo, desde el punto de vista gnoseológico, es que las máquinas sean verdaderamente vacías y que por lo tanto, demostrada en fin su vacuidad, ella misma se imponga como una paradojal máquina negativa que produce la nada desde la nada. [...] Destruir la situación que hace verdaderas y productivas las máquinas – la «máquina antropológica», la «máquina mitológica» – significa, por otro lado, ir más allá de los límites de la cultura burguesa, no sólo buscar de deformar un poco las barreras de sus confines. [...] Nuestra perspectiva no puede tampoco acoger como cierta la hipótesis que en una sociedad diversa de aquella burguesa, en una sociedad nacida de la revolución socialista, el grado de colectividad alcanzado de las experiencias de la existencia y de la cultura sea directamente proporcional a una recuperada cualidad festiva, y a una mayor cognoscibilidad de la fiesta.²¹

En qué medida podemos destruir la máquina antropológica, así como acercarnos a la experiencia de la comunidad de vivientes, depende de la situación política que atravesemos. Así como Jesi quiso tematizar en la máquina antropológica los límites de la perspectiva del antropólogo burgués colonizador, la interpretación agambeniana, busca exponer los límites ya no de una perspectiva gnoseológica, sino, de una metafísica y biopolítica del hombre occidental que considera a todo lo viviente como su presupuesto negativo, disponible para ser explotado. Proponemos que a la serie de divisiones y separaciones que realiza la máquina antropológica al interno del hombre, como el hombre y el animal, humano e inhumano, el hombre y lo divino, el civilizado y el bárbaro, hay que añadirle la del cazador y la presa para analizar un material mitológico pretendidamente originario y universal, clave para fundamentar la explotación del hombre hacia el animal, y todo lo que sea signado en el vacío como animal.

3.2. Oscar del Barco en *las campanas no tienen paz* presenta escrituras en torno a la maldad que atraviesan umbrales como el vacío ni animal ni humano o aquel entre literatura y metafísica. Entre una de las figuras del mal que trata está la caza humana hacia el animal no humano. Tomemos el siguiente fragmento:

(...) en su familia todos los hombres fueron cazadores y pescadores
creo que para ellos esta no era una afición sino una necesidad espiri-

21. F. Jesi, *La festa: antropologia, etnologia, folklore.*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977, pp. 27-28

tual hundida en el centro mismo de nuestra animalidad el punto preciso donde el animal carnicero comienza a darle sentido a sus rugidos sí de alguna manera seguimos siendo lo que fuimos desde el comienzo a veces todos salían a cazar perdices y al caer de la tarde regresaban con sus presas chorreando sangre mientras los perros saltaban y comían sus entrañas la familia se unía alrededor de las aves asesinadas mi hermano mayor sentía esa misma pasión como si las generaciones se transmitieran unas a otras el deseo de matar animales no únicamente para alimentarse sino ante todo creo para gozar con la muerte²²

En el texto se nos presenta un acercamiento a la caza como primer momento de la historia de la humanidad, el pasaje de una prehistoria animal hacia la posibilidad de una historia humana, en la que el animal carnicero “comienza a darle sentido a sus rugidos”. Ahora la sigila animal tiene una “necesidad espiritual”, un sentido metafísico hundido en el centro de la animalidad. Se trata de la operación metafísica-antropogenética que describe Agamben como elemento de la máquina antropológica: orientar la *phýsis* en dirección a un sentido espiritual, *metá*, a través de una cesura interna al hombre para producir al animal como presupuesto negativo, excluido inclusivamente en él. De tal modo, el hombre es para Oscar del Barco, el animal carnicero que le da sentido a sus rugidos, y eventualmente, asesina porque goza con la muerte; y el animal doméstico es el cuerpo dócil que acompaña al cazador con la víctima indomesticable –imposible de *oikonomizar*– derramando sangre entre sus fauces. El carácter totalitario de la soberanía es inentendible sin este “eventualmente”, sin un poder de derramar sangre arbitrario, sin razón, y por esto mismo, gozoso, sugestivo y tentador, que requiere de un material mitológico prehistórico y natural para legitimarse.

Heidegger explicó que el fundamento de la esencia del *logos*, de la posibilidad de desencubrir u ocultar es expuesto por Aristóteles en el *De Anima*, ya que para él, el hombre es un viviente como el animal y la planta. El fundamento del *logos*, de lo racional en el animal racional, abierto de modo más originario según Heidegger en términos del hombre como configurador de mundo (*weltbildend*) –escribiendo así “el último filósofo en creer de buena fe” en la ilusión del dispositivo antropológico que ordena la política soberana a partir de la animalidad y la humanidad²³– yace en que: “donde hay desencubrimiento u ocultamiento, ahí hay *logos ápofantikós*; donde hay éste, ahí hay –perteneciendo a su más íntima posibilidad, subyacente a aquel desencubrir y ocultar– «síntesis», composición, reunión (posición de un juntamiento en cuanto tal, configuración de unidad), tomar un jun-

22. O. del Barco, *Las campanas no tienen paz*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 2013, pp. 398-399.

23. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 78.

tamiento percibiéndolo, unidad, concretamente de lo percibido.”²⁴. Por ello, si el *logos* es condición necesaria para estar incluido en la *polis*, el animal que no tiene la potencia de desocultamiento ni de morir será vida desnuda; la máquina antropológica pone el foco entonces en la vida desnuda, antes que en la promesa teozoológica a partir de la glorificación como hacía la máquina gubernamental. El soberano, entonces, lleva entre sus materiales mitológicos el ser cazador; no podría Gracchus sino otra cosa que haber llevado adelante la tarea sagrada de aniquilar las vidas sagradas de los lobos en la Selva Negra.

3.3. La tarea del cazador Gracchus es bendita, sagrada, ¿pero qué implica lo sagrado biopolíticamente?

Sagrada es la vida solamente en cuanto es capturada en la excepción soberana [...]. *Sacer esto* no es una fórmula de maldición religiosa, que sanciona el carácter *unheimlich*, esto es al mismo tiempo augusto y abyecto, de algo: ella es, en vez, la formulación política originaria de la imposición del vínculo soberano.²⁵

La sacralidad de la caza humana contra el animal forma parte del mecanismo gubernamental frente al animal que rechaza la glorificación del soberano. Más acá del derecho y más acá de la religión, el cazador Gracchus tiene una tarea bendita de humanización: eliminar de la Selva Negra al lobo para convertirla en *polis*. La soberanía procede en primer lugar negando, excluyendo, en un umbral sagrado previo al derecho y a la religión. La caza es un ejercicio soberano que permite así ocupar un territorio, establecer un orden y una economía allí, que para operar presupone o la domesticación de los animales – humanos y no humanos – o su encierro y extinción.

La figura del *homo sacer*, aquella forma de la vida desnuda que es la vida sagrada insacristificable y asesnable sin punición jurídica, es análoga, siguiendo las investigaciones de Vernant, Benveniste, y a Livio, al *devotus*. Ambos entregan su muerte a los dioses. Por ejemplo, un caso de *devotus* en aquel del ciudadano consagrado en la legión romana, que al morir, cumple lo debido, pero si no, es menester enterrar una imagen (*signum*) de un coloso, que duplica al cadáver que falta. El rito tiene por fin reestablecer la economía de los vivos y los muertos, cumpliendo la parte de la muerte del vivo que había sido consagrada al ámbito de los muertos. Si esto no se da,

24. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main, 2004, pp. 455-456; *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria. Madrid, Alianza Editorial., 2007, pp. 375- 376.

25. G. Agamben, *Homo Sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Einaudi, 1995, pp. 94-95.

el devoto deviene un muerto viviente, una *larva*, “un espectro amenazante que infesta, con la semblanza del difunto, el mundo de los vivos”²⁶ que se mueve en “un umbral que no pertenece ni al mundo de los vivos ni a aquel de los muertos”²⁷.

Podemos desde esta perspectiva señalar que el rey herido kafkiano es una *larva*, y no podría ser de otro modo, una vez que el estado de excepción se ha vuelto la regla, y el derecho espectralizado, se sitúa entre el afuera y el adentro, entre vivos y muertos. Si la teología y el derecho ejercen el poder vistiendo y desnudando a la vida, Gracchus lleva el vestido fúnebre como una muchacha el vestido de casamiento – un umbral entre lo masculino y lo femenino–; es una vez más, una alegoría del goce necrófilo de la soberanía.

3.4. Agamben, retomando a Debord, en el capítulo 8 de *Il regno e la gloria* ha señalado que a la economización de las “relaciones” humanas en curso está en estrecha relación con su espectacularización, como secularización de la gloria y la liturgia. Cuando el capital deviene espectáculo e imagen, la acumulación de imágenes y su control resulta una cuestión clave del poder; ser fotografiado al lado de un animal recién asesinado, deviene una cuestión de pertenencia de clase. La caza “deportiva” –más bien furtiva y asesina, como toda caza– que practica la clase burguesa, como los hijos Eric y Donald de Trump, no se reduce a colgar la cabeza del cadáver en la casa, sino que la meta de semejante asesinato y tortura, no radica más que en la fotografía sonriendo junto al cadáver que compartirán con orgullo y frialdad. Ella sería imposible sin las condiciones coloniales del tercer mundo, sin la estructura global que al producir en el norte la forma de vida, que “transforma a todas las poblaciones del tercer mundo en vida desnuda”²⁸. El precio del asesinato y la fotografía aumenta a medida que el animal no humano está más cerca en ser el último de su especie. PETA²⁹ informa que menos del 5% de los estadounidenses practican la caza (13.7 millones), siendo permitida en muchos parques nacionales y refugios, aunque la mayoría es realizada en tierras privadas. La caza destruye comunidades de animales enteras, interrumpiendo formas de migraciones e hibernación, así como la economía misma de la naturaleza.

Dispositivos para generar humanos tan fríos son las series en torno a la caza, como aquella de Rebecca Francis para NBC, “Eye of the Hunter”. Fue criticada luego de difundir una fotografía de ella recostada sonriente

26. G. Agamben, *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*. Roma, Nottetempo, 2015, p. 75.

27. G. Agamben, *Homo Sacer I. Il potere sovrano...*, ed. cit., p. 111.

28. *Ibid.*, p. 201.

29. Why Sport Hunting Is Cruel and Unnecessary: <https://www.peta.org/issues/wildlife/wildlife-factsheets/sport-hunting-cruel-unnecessary/>. Fecha de visita: 01/02/20

junto a una jirafa muerta. Se defendió señalando que la jirafa ya no podía reproducirse y estaba cerca de la muerte. Aún más: “Yo elijo honrar su vida proveyendo a otros con lo que pueda ser útil de ella y no me arrepiento ni por un segundo. Una vez que ella estaba en el suelo, las personas estaban esperando para llevarse su carne. También tomaron su cola para hacer joyas, sus huesos para hacer otras cosas, y no desperdiciaron ni una sola parte de él. Yo estoy agradecida de ser parte de algo tan bueno.”³⁰ La máquina antropológica reduce al viviente signado como presa a las ganancias que pueda extraer el cazador; lo que resta de su forma-de-vida no vale nada una vez que la vejez toca su cuerpo y la torna improductiva.

4. *In girum imus nocte et consumimur igni*

Hasta aquí esperamos haber presentado las principales características de la soberanía desde la tematización doble del rey herido y el rey cazador. ¿Cómo desactivar la soberanía, la producción maquínica de vida desnuda? ¿Cómo es posible una forma-de-vida, sin soberanía, sin clases? Agamben indica la siguiente dirección:

Hacer inoperativa la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significaría por lo tanto no ya buscar nuevas – más eficaces o más auténticas – articulaciones, cuanto 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.³¹

Resta el vacío, como el de la vida de las mariposas a las que los situacionistas buscaron imitar, que “amorosamente y temerariamente atraídas por la luz, están destinadas a perderse y consumirse en el fuego” tal como la ciencia que no es se cumple en la lengua pura.³²

30. Rich White People Who Get Off on Killing African Wildlife por Loki R.: <https://www.alternet.org/2015/07/6-rich-white-people-who-get-killing-wild-african-animals/>. Fecha de visita: 05/02/20

31. G. Agamben. *L'aperto. L'uomo ...*, ed. cit., p. 94

32. G. Agamben. *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2*. Vicenza, Neri Pozza, p. 14.

