

Ontología dinámica del límite humano-animal: hacia una antropología no humana¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n59.02>

GERSON AUGUSTO ALFONSO SÁNCHEZ²
<https://orcid.org/0009-0005-7829-0559>
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
alfonsos.gerson@javeriana.edu.co

Cómo citar este artículo: Alfonso Sánchez, G. A. (2026). Ontología dinámica del límite humano-animal: hacia una antropología no humana. *Tabula Rasa*, 59, 19-41.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n59.02>

Recibido: 17 de febrero de 2026

Aceptado: 10 de mayo de 2026

Resumen:

Este artículo desarrolla una ontología dinámica del límite humano-animal para repensar la antropología más allá de lo humano y precisar el horizonte de una antropología no humana. La tesis sostiene que dicho límite no es una frontera zoológica previa, sino una operación de archivo, carne y agenciamiento que distribuye modos diferenciales de aparición, vulnerabilidad, protección y sacrificabilidad. A partir de Derrida, Merleau-Ponty, Agamben, Deleuze y Guattari, y en diálogo con la antropología más-que-humana, el perspectivismo amerindio, la etnografía multiespecie y la biosemiótica, se muestra cómo nombres, cuerpos, instituciones, infraestructuras y prácticas relacionales producen las posiciones llamadas «humano» y «animal». El artículo concluye formulando cuatro principios metodológicos: desjerarquización de la presencia, coexposición carnal, agenciamiento transversal y lectura doble de archivo y carne.

Palabras clave: ontología dinámica; límite humano-animal; antropología no humana; antropología más allá de lo humano; archivo; carne y agenciamiento.

A Dynamic Ontology of the Human-Animal Boundary: Towards a Non-Human Anthropology

Abstract:

This article examines a dynamic ontology of the human-animal boundary to rethink anthropology beyond human view and to outline the horizon of a non-human anthropology. We argue that rather than a pre-existing zoological frontier, this boundary

¹ El artículo presentado se inscribe en la investigación doctoral titulada *Suplemento y pliegue de la carne: Derrida y Merleau-Ponty ante la frontera humano-animal*.

² Doctorando en Filosofía y asistente en docencia e investigación, Programa de Filosofía, PUJ.

is an archiving, flesh, and agency operation allocating differential modes of emergence, vulnerability, protection, and sacrificality. Building upon Derrida, Merleau-Ponty, Agamben, Deleuze, and Guattari, and entering into dialogue with a more-than human anthropology, Amerindian perspectivism, multispecies ethnography, and biosemiotics, we show how names, bodies, institutions, infrastructures, and relational practices bring about the stances known as “human” and “animal.” We conclude by formulating four methodological principles, namely, de-hierarchizing presence, carnal co-exposure, transversal agency, and a dual archival and flesh reading.

Keywords: Dynamic ontology; human-animal boundary; non-human anthropology; more-than-human anthropology; archive; flesh, agency.

Ontologia dinâmica do limite humano-animal: para uma antropologia não humana

Resumo:

Este artigo desenvolve uma ontologia dinâmica do limite humano-animal para repensar a antropologia para além do humano e precisar o horizonte de uma antropologia não humana. A tese argumenta que tal limite não é uma fronteira zoológica prévia, mas uma operação de arquivo, carne e agenciamento que distribui modos diferenciais de aparição, vulnerabilidade, proteção e sacrificabilidade. A partir de Derrida, Merleau-Ponty, Agamben, Deleuze e Guattari, e em diálogo com a antropologia mais-que-humana, o perspectivismo ameríndio, a etnografia multiespécie e a biossemiótica, expõe-se como nomes, corpos, instituições, infraestruturas e práticas relacionais produzem as posições chamadas «humano» e «animal». O artigo conclui formulando quatro princípios metodológicos: desierarquização da presença, coexposição carnal, agenciamento transversal e leitura dupla de arquivo e carne.

Palavras-chave: ontologia dinâmica; limite humano-animal; antropologia não humana; antropologia para além do humano; arquivo; carne e agenciamento.

Introducción. Límite humano/animal y antropología más allá de lo humano

La antropología nació definiéndose por el hombre, pero nunca trabajó únicamente con humanos. Incluso allí donde su objeto explícito fueron las formas de vida humanas y sus configuraciones culturales, animales, plantas, territorios, objetos, sustancias, climas e infraestructuras participaron en la producción de sus escenas, archivos y conceptos. El problema, por tanto, no consiste solo en afirmar que la antropología olvidó a los vivientes no humanos, sino en examinar cómo los hizo aparecer: como fondo natural, recurso, símbolo, amenaza, compañía, fuerza de trabajo, materia sacrificial o condición muda de la vida social. En este sentido,

la llamada antropología más allá de lo humano no inaugura simplemente un nuevo objeto, sino una relectura crítica de la propia disciplina. Lien y Pálsson (2021) muestran que la atención etnográfica a lo otro no humano no es nueva; lo decisivo es que muchas veces su modo de expresión fue obstaculizado por las convenciones disciplinares y por el excepcionalismo humano (pp. 1, 15-16).

Este artículo se sitúa en ese desplazamiento, pero no propone una antropología no humana como negación de la antropología ni como sustitución del ser humano por el animal como nuevo centro privilegiado. La expresión nombra, más bien, una exigencia metodológica: dejar de tomar al humano como medida soberana de la experiencia, de la agencia, del mundo y del sentido. Una antropología no humana sigue siendo antropología en la medida en que interroga condiciones de relación, inscripción, cohabitación y producción de mundo; pero deja de organizar esas condiciones desde la presuposición de que solo el humano puede conferir significado, historia o valor a los demás vivientes. Su tarea no consiste en abandonar lo humano, sino en leer cómo lo humano se produce, se estabiliza o se fisura en entramados de vida donde participan cuerpos, signos, técnicas, archivos, materialidades y otros modos de sensibilidad.

En este marco, la *ontología dinámica* del límite humano/animal no designa una teoría abstracta del devenir, sino un método de lectura de las operaciones que instituyen, administran y desplazan las fronteras de lo viviente. El límite no se entiende aquí como una línea zoológica previa, sino como una configuración variable en la que nombres, cuerpos, instituciones, prácticas, infraestructuras y regímenes de visibilidad deciden quién puede aparecer como sujeto de mundo, quién puede ser reconocido como cuerpo vulnerable y quién queda expuesto como vida disponible, sacrificable o indiferente. Por ello, aunque el artículo es una reflexión teórica, su punto de apoyo no es puramente especulativo: procede mediante la lectura de escenas, archivos y debates en los que la frontera entre humano y animal se vuelve materialmente operativa. La evidencia relacional no se reduce, entonces, al dato de campo inmediato. También puede encontrarse en los modos en que textos, imágenes, clasificaciones, prácticas de cuidado, formas de explotación y dispositivos de protección hacen comparecer o silencian a los vivientes no humanos en la producción antropológica.

La escena inicial de *El animal que luego estoy si(gui)endo* de Jacques Derrida funciona como un umbral privilegiado para este desplazamiento. No se trata de una anécdota confesional, sino de una experiencia mínima que quiebra la seguridad del sujeto humanista: un filósofo que se descubre desnudo, expuesto a la mirada de su gata. Derrida formula ese umbral con precisión: «El animal nos mira, nos concierne, y nosotros estamos desnudos ante él. Y pensar comienza quizás ahí» (Derrida, 2008, p. 45). La filosofía deja de comenzar en el asombro abstracto o en la autopoición del sujeto y comienza, más bien, en la experiencia de ser visto por un viviente que

no se deja reducir a la categoría general de «el Animal». Cuando Derrida afirma que «el animal está ahí antes que yo» y que el humano se reconoce «sí(gui)endo tras él» (Derrida, 2008, p. 81), no introduce una cronología zoológica, sino una inversión ontológica: el yo llega tarde a una escena de exposición en la que ya estaba implicado antes de poder nombrarse soberanamente.

Merleau-Ponty permite precisar que esa inversión no concierne solo al lenguaje, sino a la forma misma de estar en el mundo. Si «el cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo» (Merleau-Ponty, 1993, p. 100), el sentido nunca procede de una conciencia desprendida que observa objetos desde fuera, sino de un cuerpo situado en un campo de hábitos, prácticas, movimientos y vulnerabilidades. En *Lo visible y lo invisible*, esta tesis se radicaliza cuando la carne aparece como el entrelazamiento en el que ver y ser visto, tocar y ser tocado, pertenecen a un mismo tejido sensible. De ahí que la consistencia del cuerpo no rivalice con la del mundo, sino que constituya el medio de acceder al corazón de las cosas «haciéndome mundo y haciéndolas carne» (Merleau-Ponty, 2010, p. 123). El límite humano/animal deja entonces de poder pensarse como corte entre una conciencia interior y una exterioridad mecánica; debe leerse como modulación de un campo carnal donde diversos regímenes de sensibilidad, iniciativa y respuesta se cruzan sin reducirse unos a otros.

Los cursos sobre la naturaleza profundizan esta consecuencia. Al definir la naturaleza como «ser primordial» y como suelo de toda existencia, Merleau-Ponty subraya que entre ese ser primordial y nosotros «no hay derivación, ni hay ruptura»; tampoco tiene «la textura prieta de un mecanismo ni la transparencia de un todo anterior a sus partes» (Merleau-Ponty, 2016, pp. 65, 106). Cuando aborda las relaciones entre especies, añade que no deben comprenderse de manera jerárquica, pues «la superación de uno a otro es, por así decir, más bien lateral antes que frontal, y se comprueba todo tipo de anticipaciones y reminiscencias» (Merleau-Ponty, 2016, p. 87). Esta lateralidad impide pensar lo humano como coronación de una escala y obliga a describirlo como pliegue de una vida compartida, heterogénea y diferencial. Sin embargo, precisamente porque esta fenomenología conserva todavía el problema del cuerpo como lugar de aparición, debe ser reinscrita en una discusión antropológica más amplia: no basta con afirmar la copertenencia carnal; es necesario mostrar cómo esa copertenencia es clasificada, archivada, protegida, explotada o sacrificada en escenas históricas y materiales concretas.

Aquí se abre la diferencia específica de la ontología dinámica frente a otras propuestas de la antropología más allá de lo humano. Con Haraway, Ingold, Descola, Viveiros de Castro, Kohn, Lien y Pálsson, este artículo comparte la crítica a la autosuficiencia humana y a la dicotomía moderna entre naturaleza y cultura. Pero su pregunta se desplaza hacia otro punto: no solo cómo humanos y no humanos cohabitan, se afectan o producen mundo conjuntamente, sino qué operaciones gramaticales,

ontológicas, materiales e institucionales hacen posible que ciertos cuerpos aparezcan como compañeros, interlocutores, agentes, recursos, plagas, mercancías o vidas sacrificables. En este sentido, la propuesta se aproxima a la preocupación de Ingold por el habitar, la percepción y la participación en un ambiente (Ingold, 2000, pp. 59, 172), pero no se confunde con ella: la ontología dinámica no pregunta únicamente cómo se aprende y se vive con otros, sino también bajo qué condiciones un viviente puede aparecer como parte de ese «con».

La noción de devenir animal de Deleuze y Guattari y las teorías contemporáneas de la cohabitación y la simpoiesis no aparecen, por ello, como añadidos externos, sino como prolongaciones de este desplazamiento. Al afirmar que «los devenires, devenires-animales, devenires-moleculares sustituyen a la historia, individual o general» (Deleuze & Guattari, 2010, p. 166), se desplaza la atención desde las identidades fijas hacia los procesos en los que cuerpos humanos y no humanos componen agenciamientos comunes. La pregunta ya no es qué «es» el humano frente al animal, sino qué pueden llegar a hacer juntos, qué territorios abren o cierran, qué sensibilidades se componen, qué vulnerabilidades se distribuyen y qué formas de vida se habilitan o se bloquean en cada configuración del límite.

En diálogo con este horizonte, la referencia a la máquina antropológica de Agamben permite precisar el alcance político de la cuestión. Si la antropogénesis resulta de una cesura y articulación entre lo humano y lo animal, y si esa cesura se actualiza cada vez que se decide acerca de lo humano y de lo animal, de la naturaleza y de la historia, de la vida y de la muerte, entonces el límite humano/animal no puede ser tratado como un simple problema clasificatorio (Agamben, 2006, p. 145). La ontología dinámica comparte este diagnóstico, pero busca desplazarlo hacia una lectura de sus modos concretos de operación: cómo esa cesura se escribe en archivos, se encarna en cuerpos, se administra en instituciones, se materializa en infraestructuras y se disputa en prácticas relacionales.

La tesis que orienta el artículo puede formularse así: una antropología más allá de lo humano solo alcanza coherencia crítica si interroga el límite humano/animal no como dato natural previo, sino como operación ontológica dinámica que distribuye modos diferenciales de aparición, reconocimiento, vulnerabilidad y exposición. Esta operación se juega simultáneamente en la gramática que nombra y clasifica, en la carne que expone y vincula, y en los agenciamientos que articulan cuerpos, signos, técnicas, territorios e instituciones. Por eso, una antropología no humana no equivale a abandonar la pregunta por lo humano, sino a formularla desde el pliegue en que lo humano deja de ser fundamento y aparece como una posición relacional, históricamente producida y materialmente sostenida entre otras formas de vida.

En lo que sigue, el artículo se organiza en cuatro movimientos. La segunda sección sitúa la propuesta en el campo de la antropología más allá de lo humano, reconstruyendo de manera selectiva los aportes de la etnografía multiespecie, la antropología de la naturaleza, el perspectivismo amerindio y las propuestas biosemióticas y ecosemióticas, para mostrar el punto en que la ontología dinámica puede dialogar con ellas sin reducirse a una teoría general de la cohabitación. La tercera sección desarrolla la ontología dinámica del límite humano/animal, articulando la crítica derridiana de la categoría «animal» con la fenomenología merleau-pontyana de la carne y con la pregunta agambeniana por la máquina antropológica. La cuarta sección introduce las nociones deleuzoguattarianas de devenir, rostro y Cuerpo sin Órganos para pensar, a partir de las figuras de la serpiente y la equidna, cómo el límite se reconfigura en agenciamientos concretos de cuerpos, técnicas y signos. La quinta y última sección condensa el recorrido en algunos principios para una antropología no humana informada por esta ontología dinámica del límite, subrayando las implicaciones éticas y metodológicas de pensar los entramados de vida como campos de coexposición más que como escenarios ordenados desde una soberanía humana previa.

Encuadre teórico: antropología más allá de lo humano y crítica de la categoría «animal»

Encuadre I - Antropología más allá de lo humano y sus límites

El desplazamiento hacia una antropología más allá de lo humano no consiste solo en ampliar el campo de observación hacia animales, plantas, hongos, ríos, objetos técnicos o materialidades ambientales. Implica también releer la propia tradición antropológica para preguntar de qué modo esos otros vivientes y entidades han sido registrados, subordinados, silenciados o convertidos en fondo de la vida social humana. Lien y Pálsson (2021) han mostrado que la atención etnográfica a lo otro que humano no es nueva; lo decisivo es que muchas veces su expresión fue limitada por las convenciones disciplinares de la escritura antropológica y por distintas formas de excepcionalismo humano. Desde esta perspectiva, el problema no es simplemente añadir nuevos agentes a la escena etnográfica, sino interrogar los modos de inscripción que hacen posible que unos cuerpos aparezcan como interlocutores, otros como recursos y otros como materia indiferente.

Esta pregunta puede leerse, en Derrida, a partir de una escena menos comentada que la del gato, pero igualmente decisiva: la reaparición de la serpiente bajo la figura de la equidna. En *El animal que luego estoy sí(gui)endo*, Derrida recuerda que el nombre Equidna reúne varios registros heterogéneos: la quimera mitológica, la serpiente o víbora, la figura moralizada de la mujer pérfida y el mamífero ovíparo monotrema que vive en Australia y Nueva Guinea (Derrida, 2008, pp. 58-59). No se trata de un capricho zoológico. La equidna condensa, en un solo nombre,

tres dominios que la tradición suele separar: mito, moral y biología. El mismo significativo circula entre fábula, sospecha y clasificación, de modo que la figura animal aparece ya atrapada en un tejido de nombres que no describe simplemente una especie, sino que produce una escena de inteligibilidad.

Algo semejante ocurre cuando Derrida relea el relato bíblico del Génesis y subraya que la escena del nombrar va enlazada a la escena del sacrificio. La designación de los vivientes por parte de Adán no aparece allí como acto neutral de clasificación, sino como operación que prepara al cuerpo animal para entrar en una economía sacrificial (Derrida, 2008, p.59). El logocentrismo y el teocentrismo se anudan aquí en una misma distribución: el animal entra en el lenguaje humano en la medida en que puede salir de la vida como víctima legítima. Nombrar y sacrificar no son dos actos externos entre sí, sino dos momentos de una economía de la visibilidad donde unos cuerpos son reconocidos como sujetos de palabra y otros como soportes de ofrenda, alimento, experimentación o uso.

Leído desde este prisma, el núcleo del problema antropológico no reside solo en la distinción entre «hombre» y «animal», sino en el modo en que los discursos filosóficos, religiosos, jurídicos y científicos han distribuido quién aparece como portador de logos y quién queda reducido a soporte sacrificial. La antropología clásica heredó, muchas veces sin explicitarlo, un esquema donde las culturas humanas se elevaban sobre un trasfondo de naturaleza disponible, domesticable o redimible. La serpiente-equidna exhibe la violencia de ese esquema en la textura misma del nombre: allí donde creemos encontrar un dato zoológico neutro se agolpan restos de mitología, moral, taxonomía y derecho.

Es en este punto donde la fenomenología de Merleau-Ponty permite torcer la interpretación sacrificial. Si la equidna muestra hasta qué punto el animal ha sido cargado de funciones simbólicas y expiatorias, Merleau-Ponty obliga a repensar la naturaleza que hace posible esa carga. En los cursos sobre *el concepto de naturaleza*, el filósofo insiste en que la vida no puede comprenderse como un mecanismo lineal, sino como un sistema de inhibiciones, anticipaciones y desvíos que desborda la oposición simple entre materia inerte y espíritu soberano (Merleau-Ponty, 2016, p. 110). El cuerpo animal no es un objeto disponible frente a la conciencia humana, sino un centro de iniciativa que selecciona, responde y configura su entorno.

De ahí que Merleau-Ponty pueda afirmar, en el mismo contexto, que «No hay en ello dos naturalezas, una de ellas subordinada a la otra», una naturaleza espiritual que sería el sujeto, y una naturaleza corporal que sería el objeto de la misma cosa «y es el “sintiente”: es visto y se ve, y es tocado y se toca» (Merleau-Ponty, 2016, p. 112). La carne nombra precisamente esta copertenencia: no hay un sujeto puro que contemple desde fuera una naturaleza muda, sino un entrelazamiento en el

que ver y ser visto, tocar y ser tocado, coinciden sin fundirse. Si se toma en serio esta ontología de la carne, el dispositivo teológico que vincula nombre y sacrificio pierde su evidencia. No puede haber un soberano que se sitúe por encima de un mundo animal reducido a materia de ofrenda, porque ese soberano pertenece al mismo tejido sensible que hiere.

El cruce entre Derrida y Merleau-Ponty permite así una primera formulación del problema que orienta este artículo. La antropología más allá de lo humano gana consistencia crítica cuando consigue deshacer una doble herencia: por un lado, la tradición que convierte el nombre del animal en antesala de su disponibilidad; por otro, la metafísica que separa dos naturalezas y legitima con ello, la subordinación ontológica de lo viviente no humano. La ontología dinámica propone tratar el límite humano/animal no como frontera natural ni como mandato divino, sino como el efecto de operaciones de nominación, inscripción y repartición de la carne que pueden ser descritas, cuestionadas y reconfiguradas. En lo que sigue, este diagnóstico se pondrá en diálogo con debates contemporáneos de la antropología más allá de lo humano para mostrar tanto su potencia como aquello que aún permanece abierto frente a la gramática del límite.

En este horizonte, el giro contemporáneo de la antropología hacia lo más-que-humano puede leerse como una tentativa de escapar de la economía sacrificial que liga nombre y víctima. Cuando Donna Haraway narra las historias de «especies compañeras» en *The Companion Species Manifesto* y en *When Species Meet*, insiste en que ningún organismo existe por sí solo, sino que cada identidad es el resultado precario de una convivencia con una multitud de otros. De ahí su afirmación de que ser uno mismo implica siempre «llegar a ser con muchos».³ El «yo» humano

³ Cita textual en inglés: "To be one is always to become with many" (Haraway, 2008, p. 4)..

se constituye en compañía de bacterias, perros, máquinas, bosques y toda clase de aliados, parásitos y compañeros

microscópicos. Esta formulación desarma la figura de un sujeto humano autosuficiente y obliga a pensar la vida como una política de cohabitación en la que lo humano nunca es origen, sino nudo en una red de interdependencias.

Ahora bien, incluso en este descentramiento subsiste un problema de enunciación. Las narraciones de Haraway están tejidas desde la escritura humana, desde una primera persona que interpreta y ordena los encuentros multiespecie. La voz humana se reconoce mezclada con otros vivientes, pero sigue ocupando el lugar de quien cuenta la historia. No se trata de invalidar esa operación, sino de preguntar qué gramática la sostiene. Si la escena bíblica muestra que el derecho a nombrar prepara el derecho a sacrificar, y si la ontología de la carne disuelve la separación entre sujeto y naturaleza, entonces una antropología que se limite a acumular historias de cohabitación podría dejar intactas las operaciones de nominación que conceden a la voz humana la última palabra.

Tim Ingold radicaliza, de otra manera, esta crítica al punto de vista exterior. En “Anthropology Beyond Humanity”, sostiene que la disciplina no se define por el tipo de seres que estudia, sino por una forma de trabajo basada en aprender «a través de la participación en otras vidas» (Ingold, 2013). Por eso puede afirmar que en antropología no se hacen estudios *sobre* personas ni *sobre* animales, sino que se estudia con ellos.⁴ Esta fórmula desplaza a la antropología del lugar del observador distante al del compañero de trayectos: caminar con los renos, cuidar

⁴ Cita textual en inglés: “Thus in anthropology we do not make studies of people, or indeed of animals. We study with them” (Ingold, 2013, p. 21).

con los pastores, seguir con los ríos o los vientos implica dejar que la propia percepción se pliegue a los ritmos de otros vivientes. En *The Perception*

of the Environment, Ingold (2000) había preparado ya este desplazamiento al situar percepción, ambiente, habilidad y práctica en una ecología de la vida. La proximidad con Merleau-Ponty es clara: estudiar con significa dejar que el cuerpo del investigador entre en el entrecruzamiento de ver y ser visto, tocar y ser tocado, donde se decide qué puede aparecer como mundo.

Sin embargo, la ontología dinámica introduce una pregunta adicional. El «con» transforma el método, pero no siempre alcanza a interrogar las condiciones que permiten que un viviente aparezca como participante de ese vínculo. No basta con afirmar que humanos y no humanos cohabitan o aprenden unos de otros. Es necesario preguntar qué archivos, instituciones, categorías, técnicas y prácticas deciden que ciertos cuerpos cuenten como compañeros, otros como fuerza de trabajo, otros como plaga, otros como recurso y otros como vida sacrificable. Desde esta perspectiva, la ontología dinámica no reemplaza la antropología del habitar, sino que pregunta por las condiciones gramaticales y materiales que determinan quién puede entrar en el espacio del habitar compartido. En este punto, Lien y Pálsson (2021) ofrecen una mediación importante para evitar que el artículo permanezca en la abstracción conceptual. Su propuesta no consiste solo en exigir nuevas etnografías de animales o plantas, sino en releer archivos, textos, imágenes y relatos etnográficos para mostrar cómo las relaciones con lo otro que humano ya participaban en la producción del conocimiento antropológico. La evidencia relacional puede encontrarse, entonces, en escenas de compañía, dependencia, amenaza, toxicidad, cuidado, explotación o protección que atraviesan la escritura etnográfica incluso cuando esta no las convierte en problema teórico. Para la ontología dinámica, esta relectura resulta decisiva: permite observar cómo el límite humano/animal se escribe en archivos y, al mismo tiempo, se encarna en cuerpos, gestos, instituciones y materialidades.

Las etnografías amazónicas de Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro llevan todavía más lejos la desestabilización del esquema naturaleza/cultura. En *La selva culta*, Descola muestra que, para los achuar, plantas, animales y espíritus

no forman un telón de fondo mudo, sino una trama de interlocutores con memoria, intención y estilos propios de respuesta. La selva es «culta» porque allí se negocian alianzas, reciprocidades y venganzas entre humanos y no humanos; los jardines tienen suegros, los animales domésticos tienen dueños espirituales y ciertas especies pueden castigar excesos o negligencias humanas (Descola, 1996). En «Construyendo naturalezas», Descola (2001) precisa además que la oposición entre naturaleza y cultura no puede asumirse como un universal antropológico, pues las sociedades no distribuyen del mismo modo los atributos de interioridad, agencia y socialidad entre humanos y no humanos. No hay una naturaleza neutral a la espera de ser simbolizada por la cultura; el medio mismo es una red de relaciones que obliga a pensar cada práctica humana como variación de una ecología ya cargada de compromisos.

Viveiros de Castro condensa el núcleo de este giro cuando formula el perspectivismo amerindio como una ontología donde la diferencia entre humanos y no humanos no se juega en la posesión del alma, sino en los cuerpos. La diferencia entre puntos de vista no proviene de una interioridad distribuida de manera desigual, sino de la especificidad corporal que recorta mundos, alimentos, afectos y amenazas. Por eso el cuerpo no debe entenderse como simple fisiología o anatomía, sino como un conjunto de maneras de ser que constituyen un habitus (Viveiros de Castro, 2004, p. 56). Aquí la frontera humano/animal se desplaza: ya no separa sujetos dotados de interioridad de objetos mudos, sino modos divergentes de encarnar una potencia relacional. La alteridad ya no es ausencia de alma, sino diferencia de cuerpo, perspectiva y habitus.

En este punto, Eduardo Kohn radicaliza y generaliza en clave semiótica mucho de lo que Descola y Viveiros de Castro han mostrado desde la etnografía. En *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human* formula de manera explícita que el desafío consiste en llevar la antropología más allá de los confines de lo humano al reconocer que los procesos signícos exceden el lenguaje simbólico y atraviesan la vida en su conjunto. De ahí su resumen programático: los signos no son asuntos exclusivamente humanos; todos los seres vivos signan.⁵ Si jaguares, humanos y espíritus comparten un plano de subjetividad, entonces también comparten modos de producción de signos. Kohn subraya, además, que los humanos estamos en casa en una multitud de vida semiótica de la que formamos parte y en cuyo interior se reconfigura nuestra supuesta excepcionalidad.⁶ Bosques, animales y espíritus no son simples objetos de representación, sino centros de interpretación que infieren, anticipan y responden a señales en un entorno común.

⁵ Cita textual en inglés: "To summarize: signs are not exclusively human affairs. All living beings sign" (Kohn, 2013, p. 42).

⁶ Cita textual en inglés: "We humans are therefore at home with the multitude of semiotic life" (Kohn, 2013, p. 42).

Este giro semiótico puede ponerse en relación con la biosemiótica contemporánea, aunque sin confundirse con ella. Barbieri (2008) define la biosemiótica como el estudio de signos y códigos en los sistemas vivos, y sostiene que la semiosis no debe entenderse como una simple metáfora proyectada por el lenguaje humano, sino como una dimensión constitutiva de la vida. Esta precisión es relevante porque impide reducir la discusión a una antropomorfización de los vivientes. Reconocer procesos semióticos más allá de lo humano no significa atribuir lenguaje humano a todos los seres, sino admitir que existen regímenes diferenciales de signo, código, respuesta e interpretación. La ontología dinámica se sitúa en ese punto de cruce: no afirma solo que todo viviente signa, sino que pregunta cómo ciertos signos son archivados, reconocidos, jerarquizados o desactivados dentro de prácticas antropológicas, jurídicas, técnicas y materiales.

Precisamente en la fuerza de estas propuestas se deja entrever el punto ciego que la ontología dinámica busca tematizar. Haraway, Ingold, Descola, Viveiros de Castro, Kohn, Lien, Pálsson y Barbieri han descentrado la autosuficiencia humana, han cuestionado la oposición moderna entre naturaleza y cultura, y han mostrado que la agencia, la subjetividad, la semiosis y la producción de mundo exceden a la especie humana. Sin embargo, todavía queda por interrogar otro nivel: las operaciones mediante las cuales nombres como «humano», «animal», «naturaleza», «agente», «recurso» o «vida» se estabilizan en archivos, categorías, dispositivos de observación y prácticas materiales. La ontología dinámica del límite humano/animal interviene en ese punto de fricción. No se limita a ampliar el elenco de agentes, ni a multiplicar especies, signos o perspectivas; interroga las operaciones de nominación, cópula, archivo y repartición de la carne que fijan de antemano quién puede aparecer como sujeto de mundo, de duelo y de derecho, y quién queda recluido en la condición de cuerpo disponible.

En lugar de aceptar «humano» y «animal» como nombres neutros para describir lo que las etnografías muestran, se trata de leerlos como efectos de un archivo gramatical y de un reparto material de lo viviente. Sobre esta base, las secciones siguientes articularán tres núcleos: la crítica derridiana de la categoría «animal» y de la economía sacrificial del nombre, la fenomenología merleau-pontyana de la carne y de la naturaleza como suelo compartido, y las nociones deleuzoguattarianas de devenir y agenciamiento. Con ellos se propondrá una relectura del límite humano/animal como pliegue ontológico capaz de dialogar con la antropología más allá de lo humano sin reducirse a una teoría general de la cohabitación.

Encuadre II - Crítica de la categoría «animal» y del privilegio antropocéntrico

La escena del gato que mira a Derrida ya sugiere que el problema no se juega solo en el nivel de las vivencias singulares, sino en la gramática que organiza quién puede ser sujeto de mirada, palabra y respuesta. En *El animal que luego*

estoy si(gui)endo, Derrida muestra que la tradición metafísica no se ha limitado a describir animales, sino que ha producido una figura abstracta, «el Animal», bajo la cual se aplasta la heterogeneidad de los vivientes. Al operar en mayúscula y en singular, esa categoría funciona como un significante residual que recoge todo lo que no entra en la definición de hombre y lo sitúa en un bloque indiferenciado de carencia, de instinto o de mudez. La ontología dinámica parte precisamente de este diagnóstico. No hay una realidad zoológica simple llamada «el animal», sino un conjunto de operaciones de nominación que instalan una jerarquía entre quien nombra y aquello que queda nombrado.

La deconstrucción derridiana de este término muestra que no se trata de una etiqueta inocente, sino de un dispositivo de poder. Derrida (2008) denuncia la violencia contenida en el singular «el animal», como si todos los vivientes, «desde la lombriz hasta el chimpancé», constituyeran un conjunto homogéneo opuesto de manera radical al hombre (p. 10). Frente a esa reducción, la invención de *l'animot* permite oír el plural de los animales en el singular de la palabra y recordar que «el animal» no es una esencia, sino un término que borra diferencias. La crítica no se limita, por tanto, a corregir una mala elección terminológica. Desvela la operación metafísica que permite cerrar, bajo un mismo signo, formas de vida heterogéneas para sostener la excepcionalidad humana.

El pseudo-concepto «el animal» funciona así como un artefacto de distribución ontológica. Mientras reserva para el hombre el lugar del logos, de la historia, de la responsabilidad y del duelo, relega a los otros vivientes a un campo de mutismo y disponibilidad. El privilegio antropocéntrico se enraíza en este gesto: solo porque el animal ha sido previamente reducido a una palabra general puede ser tratado como materia sacrificable, recurso o cuerpo experimental sin que esa violencia aparezca plenamente como violencia. Dicho de otro modo, el problema no es solo que la metafísica haya hablado mal de los animales; es que ha producido una gramática en la que ciertas vidas aparecen como alguien y otras quedan confinadas a la condición de algo.

Leída desde la ontología dinámica, esta crítica implica que el límite humano/animal no puede seguir pensándose como simple línea natural entre dos especies. La frontera se revela como efecto de decisiones de nominación, dispositivos teóricos y prácticas materiales que producen el recorte entre quienes cuentan como sujetos de mundo y quienes quedan fijados como vida inferior, muda o disponible. La crítica de la categoría «animal» es, en este sentido, una crítica al modo en que la metafísica ha distribuido el ser. No solo ha dicho qué es cada cosa, sino quién puede aparecer como sujeto de experiencia, quién puede ser reconocido como cuerpo vulnerable y qué vidas quedan excluidas del campo de lo llorable, lo pensable o lo justo.

Esta desarticulación del pseudo-concepto «el animal» marca el primer movimiento de la ontología dinámica: mostrar que el límite no describe un hecho zoológico previo, sino que cristaliza una economía de la nominación y de la soberanía. A partir de aquí, la cuestión ya no puede formularse en términos de «naturaleza» frente a «cultura», ni de «hombre» frente a «animal», sin interrogar el aparato que hace posible esas oposiciones. El desplazamiento consiste en pasar de la pregunta por una esencia distintiva a la pregunta por las operaciones que estabilizan la diferencia: qué nombres se repiten, qué cuerpos se clasifican, qué gestos se autorizan y qué vidas quedan expuestas como sacrificables o irrelevantes.

En este punto, la frontera antropológica ya no puede entenderse como una simple diferencia entre dos naturalezas, sino como el efecto de una máquina de distribución de rostros y de cuerpos. La deconstrucción derridiana del pseudo-concepto «el animal» muestra que la violencia comienza en el nivel de la nominación, allí donde se decide quién puede ser portador de logos y quién queda reducido a vida disponible. Lo que aparece como una oposición natural entre «hombre» y «animal» resulta ser, en realidad, una operación de escritura: un recorte en el lenguaje que autoriza después la explotación económica, el sacrificio religioso o la experimentación técnica sobre los otros vivientes. La ontología dinámica se sitúa en ese punto de fractura, donde la frontera deja de ser un dato zoológico y se revela como una trama de decisiones semióticas y materiales que configuran la escena misma de lo humano.

Deleuze y Guattari permiten precisar esa trama al desplazar el problema hacia la máquina de rostridad. En *Mil mesetas*, el rostro humano no es una parte más del organismo, sino una superficie de sobrecondición en la que se condensan la significancia y la subjetivación. Como escriben Deleuze y Guattari (2010), «el rostro construye la pared que necesita el significante para rebotar, constituye la pared del significante, el marco o la pantalla» (p. 174). La oposición entre «el hombre» y «el animal» puede leerse entonces como una oposición entre regímenes de inscripción: unos cuerpos son elevados al rango de rostro, biografía y subjetividad reconocible, mientras otros quedan fijados como cabeza, hocico, carne, mecanismo, mercancía o recurso.

Esta lectura exige una precisión. No se trata de negar que los animales tengan rostro en sentido empírico, perceptivo o afectivo. El punto es otro: la rostridad nombra un régimen político y semiótico de reconocimiento que no se distribuye de manera neutral. Bajo ese régimen, ciertos cuerpos son legibles como sujetos y otros son capturados como cuerpos mudos, naturales o disponibles. Allí se cruzan la crítica derridiana del pseudo-concepto y la analítica deleuzoguattariana de los dispositivos de significancia: el mismo gesto que homogeneiza bajo «el Animal» la heterogeneidad de los vivientes es el que reserva para ciertos cuerpos la posibilidad de tener historia, duelo y aparición pública.

Desde esta perspectiva, la categoría «animal» se revela como el nombre abstracto de muchas vidas que no acceden al régimen dominante de reconocimiento. Una ontología dinámica que quiera ir más allá de lo humano debe desactivar simultáneamente dos operaciones: la que aplasta las diferencias bajo una etiqueta única y la que monopoliza la visibilidad subjetiva como privilegio humano. Desmontar la categoría «animal» no equivale únicamente a defender a los animales dentro de un marco moral ya dado; implica dismantelar la máquina gramatical, semiótica y material que fabrica «lo humano» como forma excluyente de aparición.

Este desmontaje abre el tránsito hacia los otros ejes que estructuran el artículo. Por un lado, conduce a la reflexión merleau-pontyana sobre la naturaleza como tejido de entrelazamientos, donde ningún viviente existe en sí mismo y para sí mismo, sino siempre en cruce con otros cuerpos y otros mundos. Por otro, conduce a la propuesta deleuzoguattariana de pensar los devenires-animales como líneas de fuga que atraviesan y desbordan la organización antropocéntrica del organismo, del sujeto y del rostro. La crítica de la categoría «animal» y del privilegio antropocéntrico no se cierra, así, en una simple denuncia. Prepara el paso desde la frontera rígida que separa lo humano y lo animal hacia el pliegue de una ontología dinámica donde las formas de vida se copertenen, se afectan y se transforman mutuamente.

Ontología dinámica: archivo, carne y límite

El desplazamiento antropológico hacia lo más-que-humano solo gana espesor cuando se interroga la gramática ontológica que hace posible seguir diciendo «humano» y «animal» como si se tratara de dos bloques naturales. La ontología dinámica nombra precisamente ese gesto: volver visible que el ser no se distribuye como inventario de esencias, sino como una serie de operaciones de inscripción y de exposición que producen, sostienen y fisuran la frontera. No se trata de añadir calificativo «dinámico» a la vieja ontología de la presencia, sino de leer el ser allí donde se instituye y se desplaza: en el archivo que permite que algo cuente como verdadero, en la carne que hace posible que algo aparezca como mundo y en los dispositivos que deciden qué vidas entran en la esfera de lo reconocible.

El punto de partida derridiano está en la articulación entre idealidad y archivo. En la *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, Derrida muestra que la objetividad ideal no reposa en una interioridad autosuficiente, sino en su transmisibilidad: en la posibilidad de sobrevivir a la vivencia inmediata mediante una inscripción que conserva y, al mismo tiempo, expone el sentido en un acontecimiento lingüístico donde «la verdad no es plenamente objetiva» (Derrida, 2000, p. 87). La inscripción no es un medio neutro que llega después; es condición de posibilidad de la comunidad del sentido y, a la vez, apertura

constitutiva al desajuste, la reinterpretación y el conflicto. Desde este umbral, el ser deja de ser una presencia que se posee y comienza a perfilarse como aquello que solo acontece al ser trazado, repetido y arriesgado en un archivo.

Este planteamiento se radicaliza en *De la gramatología*, donde Derrida analiza el privilegio de la voz y la crítica a la metafísica de la presencia. El sistema del «oírse-hablar» no es allí una simple teoría del lenguaje, sino la tecnología ontológica que ha organizado la diferencia entre interior y exterior, entre idealidad y facticidad, presencia y suplemento (Derrida, 2023, p. 13). Allí donde la voz parece garantizar la coincidencia del sujeto consigo mismo, la escritura aparece como degradación o exterioridad secundaria. Sin embargo, el análisis derridiano muestra que esa exterioridad trabaja desde el principio: no hay signo que pueda «producirse en la plenitud de un presente y de una presencia absoluta» (Derrida, 2023, p. 90). El sentido depende de huellas que se encadenan y se desplazan; la identidad, depende de diferencias que nunca se agotan en una instancia única.

El problema se concentra entonces en la cópula. En «El suplemento de la cópula», Derrida se detiene en la discordancia entre las categorías de la lengua y las del pensamiento, y subraya que «ha sido necesario recurrir [...] a la diferencia o a la oposición entre lengua y pensamiento» para medir el alcance de esa discordancia (Derrida, 2022, p. 220). La cópula «es» deja de ser un mero enlace lógico y se revela como el lugar donde la lengua fija, distribuye y jerarquiza: declara qué pertenece a qué, quién puede ser sujeto de ciertos predicados, qué vida entra en el campo de lo significativo y cuál queda fuera de él. La ontología dinámica se injerta en este punto: si el «es» no es un espejo transparente del ser, sino una operación de inscripción, la frontera humano/animal tampoco puede presentarse como constatación neutral. Es el efecto de una gramática que ha decidido de antemano quién comparece como portador de logos, mundo, duelo o derecho.

La referencia a la máquina antropológica de Agamben permite precisar el alcance de esta operación sin reducirla a un problema lingüístico. En *Lo abierto*, la producción de lo humano se describe como una escisión y articulación entre hombre y animal, humano e inhumano, hablante y viviente. Agamben (2006) muestra que la máquina antropológica funciona mediante una exclusión que captura y una inclusión que excluye, produciendo en su centro una zona de indeterminación donde lo humano debe ser decidido de manera incesante (pp. 74-76). Más adelante formula la tesis en términos todavía más radicales: la antropogénesis no es un hecho cumplido de una vez para siempre, sino un acontecimiento en curso que decide cada vez acerca de lo humano y de lo animal, de la naturaleza y de la historia, de la vida y de la muerte (Agamben, 2006, p. 145). La ontología dinámica comparte este diagnóstico, *pero desplaza* su énfasis hacia los

modos concretos de operación de esa cesura: cómo se escribe en archivos, cómo se encarna en cuerpos, cómo se administra en instituciones y cómo se materializa en prácticas de protección, explotación, sacrificio o indiferencia.

En esta dirección, la lectura de Jack Reynolds resulta decisiva para evitar una caricatura «textualista» de Derrida. Al analizar la lógica del suplemento, Reynolds insiste en que ni el concepto de archi-escritura ni la tematización del suplemento permiten confinar la deconstrucción al ámbito de los signos lingüísticos: su función es quebrar la partición entre interior y exterior que sostiene, desde antiguo, la promesa de una presencia plena.⁷ De ahí que la iterabilidad no sea un privilegio del lenguaje, sino el nombre de una estructura que atraviesa también la percepción y el cuerpo. La deconstrucción se vuelve pertinente para pensar la encarnación siempre que no se la reduzca a una teoría del texto, sino que se reconozca en ella una interrogación del modo en que toda experiencia está trabajada por una diferencia originaria.

Reynolds subraya, además, que Merleau-Ponty ofrece un punto de apoyo privilegiado para este desplazamiento. El cuerpo-sujeto, simultáneamente sujeto y objeto, vuelve visible que la presencia perceptiva está atravesada por un pliegue interno: el mundo invade la subjetividad y la subjetividad se abre al mundo en un mismo gesto.⁸ El dualismo interior/exterior se resquebraja precisamente allí donde más parecía asegurado, en el terreno de la percepción inmediata. Desde este ángulo, la crítica derridiana al privilegio de la voz y la ontología merleau-pontyana de la carne convergen en un mismo movimiento: mostrar que la significación encarnada no es un añadido posterior a una conciencia plena, sino el modo mismo en que el sentido se instituye en exposición. Es en ese cruce donde puede situarse la ontología dinámica: ni reducción semiótica ni simple fenomenología del cuerpo, sino análisis de las operaciones de suplemento, carne y límite que articulan lenguaje, materialidad y normatividad.

Merleau-Ponty desplaza esta crítica hacia el espesor sensible de la carne. La ontología de la presencia no solo se sostiene en un privilegio de la voz, sino en una imagen del sujeto como interioridad no afectada por el mundo. La fenomenología de la percepción quiebra esa imagen al mostrar que el cuerpo no es un objeto entre otros ni un instrumento que el sujeto maneja, sino la forma misma de su

⁷ Cita textual en inglés: “This digression into the logic of the supplement has aimed to provide further reasons for doubting the veracity of the semiological reductionist interpretation. Like his notion of arche-writing, Derrida’s exploration of the problem of the supplement explicitly precludes the confining of its significance to the linguistic, the image, or any other equivalent side of a dichotomy” (Reynolds, 2004, p. 54).

⁸ Cita textual en inglés: “These two pivotal notions from *Of Grammatology* emphasize an interdependence and a breaching of categories like inner and outer, accretion and substitution, and this is characteristic of deconstruction’s strategies in regard to dualisms generally [...] forthcoming chapters will accord more significance to the way in which the world (outer) actually encroaches on ‘subjectivity’ (inner), as well as vice versa” (Reynolds, 2004, p. 54).

estar en el mundo. En *Lo visible y lo invisible*, cuando Merleau-Ponty describe la carne como entrelazo donde ver y ser visto, tocar y ser tocado pertenecen a un mismo tejido, lo que está en juego es una transformación del régimen ontológico: el sentido deja de proceder de una conciencia centrada y pasa a surgir del cruce de cuerpos expuestos. De ahí la exigencia de «redescubrir en el ejercicio del ver y del pensar algunas de las referencias vivas que le asignan tal destino en la lengua» (Merleau-Ponty, 2010, p. 119). La lengua no flota por encima del mundo; está atravesada por la historicidad de los gestos, los hábitos y las vulnerabilidades que la carne sostiene.

Cuando Merleau-Ponty define la naturaleza como «ser primordial» y, a la vez, insiste en que «entre ese ser primordial y nosotros no hay derivación ni ruptura» (Merleau-Ponty, 2016, pp. 65, 106), la ontología de la carne adquiere un alcance decisivo para la cuestión animal. La vida no se escalona según un eje único de perfección que culminaría en el humano; se despliega en «la superación de uno a otro es, por así decir, más bien lateral antes que frontal, y se comprueba todo tipo de anticipaciones y reminiscencias», en metamorfosis que anticipan y recuerdan otras formas de vida (Merleau-Ponty, 2016, p. 87). El límite humano/animal deja entonces de describirse como salto entre dos naturalezas y aparece como pliegue interno de un mismo tejido de exposición. No hay un dentro humano dueño del mundo frente a un fuera animal puramente mecánico; hay modos diferenciados de habitar la carne del mundo, con distintos regímenes de sensibilidad, iniciativa y respuesta.

Desde este cruce Derrida–Merleau-Ponty y Agamben se perfila con mayor precisión la ontología dinámica. En lugar de entender el ser como catálogo de entidades y propiedades, se propone leerlo como movimiento de atribución y distribución: una operación que asigna accesos al sentido, modos de exposición y grados de reconocimiento. La expresión «ontología dinámica» no celebra un devenir abstracto. Indica que aquello que la tradición presentaba como esencia, «el hombre», «el animal», es resultado de tres tipos de operaciones entrelazadas que pueden ser descritas en tres niveles: operaciones de archivo, donde huellas, nombres, categorías, taxonomías y documentos estabilizan ciertos modos de aparecer; operaciones de carne, donde los cuerpos se entrecruzan en regímenes concretos de vulnerabilidad, hábito, contacto, daño y copresencia; y operaciones de límite, donde la cópula, la norma, la institución y la práctica material fijan cortes y jerarquías que deciden quién entra en la esfera de lo pensable, lo llorable, lo protegible o lo justo.

Pensar el límite humano/animal desde esta ontología dinámica significa, por tanto, abandonar la pregunta por la esencia distintiva y sustituirla por una interrogación situada: ¿cómo se archiva, en cada tradición, lo que cuenta como «humano» y «animal»? ¿cómo se encarna, en prácticas y dispositivos, la distribución de la carne

que esas palabras suponen? ¿cómo se materializa la cesura en leyes, clasificaciones, escenas sacrificiales, infraestructuras, laboratorios, mercados, territorios o políticas de conservación? Solo a partir de esta lectura conjunta de archivo, carne, y límite la antropología más que humana puede evitar repetir, bajo nuevas figuras, el mismo gesto que denunciaba el pseudo-concepto «el animal». La sección siguiente profundizará este desplazamiento al introducir la noción deleuzoguattariana de agenciamiento y los devenires-animales, allí donde la huella y la carne dejan de pensarse por separado y se muestran ya implicadas en configuraciones comunes de cuerpos, signos, técnicas e infraestructuras.

De la huella al agenciamiento: devenir, Cuerpo sin Órganos y figura serpiente/equidna

El recorrido por Derrida, Merleau-Ponty y Agamben ha mostrado que el límite humano/animal no remite a dos esencias, sino a operaciones de archivo, pliegues de carne y fracturas institucionales que distribuyen quién puede aparecer como sujeto de mundo. La teoría deleuzoguattariana de los agenciamientos y del Cuerpo sin Órganos (CsO) permite ahora traducir este diagnóstico al lenguaje de las composiciones materiales y de los dispositivos, sin abandonar la torsión ontológica que lo sostiene. En *Mil mesetas* el ser se piensa como composición de fuerzas, flujos y signos que solo se estabilizan provisionalmente en estratos. No hay «hombre» ni «animal» en sí, sino arreglos variables de cuerpos, discursos, infraestructuras y afectos que producen esas figuras como efectos de organización.

En este marco, el devenir-animal no es una metáfora psicológica ni una caída del humano hacia un estadio inferior, sino una modificación del modo en que un cuerpo entra en relación con otros cuerpos y con su propio plano de intensidades. Cuando Deleuze y Guattari afirman que el CsO «ya está en marcha desde el momento en que el cuerpo está harto de los órganos y quiere deshacerse de ellos o bien los pierde [...] “el organismo humano es escandalosamente ineficaz”» (Deleuze & Guattari, 2010, p. 156), no sugieren un desprecio del cuerpo en favor de una abstracción desencarnada. Señalan, más bien, el agotamiento de una cierta organización orgánica que distribuye funciones, jerarquiza órganos y toma al cuerpo humano como medida privilegiada de lo viviente. El cuerpo que entra en juego en el CsO no es el organismo funcional descrito por la anatomía, sino el plano donde se conectan intensidades heterogéneas: respiración, escritura, velocidad, miedo, sustancias, sonidos, simbiosis y contactos con otros vivientes. Desde la ontología dinámica, el CsO puede leerse como nombre del límite en su dimensión positiva: no la línea que clausura, sino la superficie donde las huellas de múltiples cuerpos se cruzan y reordenan continuamente los posibles de la vida.

La distinción entre organismo y CsO pone en evidencia que la oposición hombre/animal es también una operación de estratificación. El organismo es una

forma particular de captura del cuerpo, «un estrato en el CsO», un fenómeno de acumulación y de selección que fija funciones dominantes y jerarquizadas (Deleuze & Guattari, 2010, p. 164). Cuando este modelo se proyecta sobre la diferencia de especies, el humano aparece como organismo plenamente organizado, dotado de rostro, lenguaje y finalidad, mientras otros vivientes son reducidos a cabezas, cuerpos parciales o unidades funcionales integradas a circuitos de trabajo, consumo, experimentación o clasificación. La ontología dinámica desarma esta proyección al recordar que, incluso desde la fenomenología, el cuerpo nunca se confunde con organismo cerrado: en Merleau-Ponty, el cuerpo-sujeto es ya un pliegue del mundo sensible, una superación lateral respecto de otras formas de vida, no un salto frontal hacia una esencia superior. El CsO y la carne convergen así en la misma exigencia: sustraer la vida del monopolio del organismo y de la jerarquía antropocéntrica.

La figura derridiana de la equidna permite condensar de manera ejemplar esta tensión entre estratificación y pliegue. Derrida recuerda que Equidna ες, en la mitología griega, una quimera asociada a Tifón; que el nombre común significa serpiente o víbora, incluso con resonancias morales ligadas a la figura de la mujer pérfida; y que, en zoología, designa a un mamífero ovíparo y monotrema que vive en Australia y Nueva Guinea (Derrida, 2008, pp. 58-59). En ese encabalgamiento se cruzan tres estratos: el mito que asocia serpiente, monstruo y feminidad pérfida; la taxonomía científica que busca ordenar una anomalía biológica; y los dispositivos jurídicos, económicos y conservacionistas que pueden convertir un cuerpo viviente en mercancía, especie protegida, objeto de saber o vida sacrificable.

Si se piensa con Deleuze y Guattari, la *serpiente-equidna* aparece como el punto donde la máquina de rostridad pierde estabilidad. La serpiente no ofrece un rostro frontalizable en el sentido dominante de la significancia, sino una cabeza prolongada en un cuerpo que se desliza sobre el suelo, se orienta por contactos laterales y se mueve por torsiones antes que por la verticalidad del erguirse. La equidna, a su vez, desbarata la clasificación simple entre mamífero y no mamífero y resiste las oposiciones limpias entre vivo y monstruoso, doméstico y salvaje, lo familiar y lo inclasificable. Desde la ontología dinámica, esto significa que se trata de cuerpos cuya carne no puede ser capturada por completo por las categorías que pretenden nombrarlos. Son pliegues donde archivo y carne se desajustan, donde el nombre serpiente-equidna nunca termina de coincidir con lo que ese cuerpo puede hacer, padecer o devenir.

La *serpiente*, reducida en tantas tradiciones a tentación o amenaza, y la equidna, situada bajo la sospecha de anomalía, exhiben así el reverso de la economía sacrificial que Derrida lee en el relato bíblico: el animal que Adán nombra es el mismo que será ofrecido en sacrificio. En ellas se hace visible el movimiento por el cual un cuerpo no integrado al régimen dominante de rostricidad queda

expuesto a una mirada que lo convierte en víctima administrable, recurso o rareza clasificable. Merleau-Ponty permite precisar este punto: si la naturaleza es «ser primordial» sin ruptura con nosotros, y si las especies se suceden por superaciones laterales, entonces la serpiente y la equidna no son residuos de una escala inferior, sino variaciones de un mismo tejido de carne que se pliega de modos no antropocéntricos. Que no respondan a la frontalidad del rostro humano no significa que carezcan de mundo; significa que obligan a pensar un mundo donde exposición, vulnerabilidad y significación pasan por el rozamiento con el suelo, la lateralidad del movimiento, la sensibilidad táctil, los territorios y los agenciamientos que entretejen cuerpos concretos con mitos, leyes, infraestructuras y prácticas de captura o protección.

Leído con atención, este cruce muestra que no hay «animal» previo a los agenciamientos que lo componen: hay cuerpos vivientes que comparecen en redes variables de nombres, carreteras, jaulas, formularios de aduana, laboratorios, relatos religiosos, clasificaciones científicas, dispositivos de conservación y circuitos económicos. El cuerpo de la equidna es el punto en que se tocan varios estratos mitológicos, científicos, jurídicos y materiales; pero también la superficie por donde pueden fugarse líneas de devenir que desorganizan esas codificaciones. Si el CsO designa el plano donde la vida resiste la reducción a un solo régimen de sentido, la serpiente-equidna es índice de que ese plano nunca coincide del todo con las identidades zoológicas, morales o administrativas que se le adjudican. Desde la ontología dinámica, este ejemplo permite ver que el límite humano/animal no se decide ni en la anatomía ni en la mitología, sino en la articulación concreta entre archivos y carnes: en el modo en que nombres, leyes e infraestructuras exponen unos cuerpos a la muerte administrable y a otros a la protección o al duelo.

En este contexto, los devenires-animal adquieren una tonalidad distinta. No remiten solo a experiencias subjetivas de desestabilización, sino a una «iniciación» en el movimiento mismo de la diferencia. Jean-Luc Nancy, al leer en paralelo a Deleuze y Derrida, describe el devenir como compromiso con un proceso de autodiferenciación en el que el sí mismo se expone a aquello que lo excede: devenir animal, mujer o imperceptible significa, en último término, entrar en un movimiento en el que se deviene «aún más, más singularmente, la diferencia misma» (Nancy, 2008, p. 263). El devenir animal no consiste entonces en adoptar rasgos de una especie determinada, sino en dejar que el «sí» se exponga a esos pliegues de carne, huella y agenciamiento donde se cruzan múltiples formas de vida.

Esta lectura permite cerrar el movimiento conceptual de la sección. La deconstrucción derridiana había mostrado que el pseudo-concepto «el animal» opera como dispositivo de cierre; la fenomenología de Merleau-Ponty reveló que el cuerpo y la naturaleza son nombres de un mismo tejido primordial donde

ninguna especie se separa de las otras sin anticipaciones y reminiscencias; la teoría deleuzoguattariana del CsO y de los devenires-animales insiste en que los cuerpos solo existen como agenciamientos en transformación. La ontología dinámica del límite humano/animal reúne estas tres líneas al afirmar que el ser se da como pliegue de archivo, carne y agenciamiento: allí donde se producen las diferencias que autorizan o suspenden el sacrificio, donde se deciden las formas de exposición, protección e invisibilidad de los otros vivientes. Sobre esta base, la sección final formulará algunos principios para una antropología no humana que asuma este pliegue ontológico como condición crítica de su propio trabajo.

Propuesta para una antropología no humana y cierre: del hombre al pliegue

El recorrido realizado permite precisar el alcance de la propuesta. La ontología dinámica del límite humano/animal no busca reemplazar una esencia por otra, ni convertir al animal en nuevo centro de la antropología. Su tarea es describir las operaciones mediante las cuales ciertos cuerpos, signos, archivos, instituciones e infraestructuras producen modos diferenciales de aparición: vidas reconocibles, protegibles, sacrificables, explotables o simplemente invisibles. En este sentido, una antropología no humana no abandona lo humano; lo desplaza de su posición de medida soberana y lo reinscribe en entramados de vida donde también actúan animales, plantas, territorios, sustancias, objetos técnicos y materialidades.

De este recorrido se derivan cuatro principios de método. El primero es la desjerarquización de la presencia. Ninguna forma de vida monopoliza el acceso al mundo, al sentido o a la vulnerabilidad. Esto no significa borrar diferencias entre vivientes, sino impedir que esas diferencias sean convertidas de inmediato en una escala ontológica donde el humano aparece como plenitud y los demás cuerpos como déficit.

El segundo es la coexposición carnal. Toda escena antropológica en una escena de cuerpos que miran, huelen, tocan, padecen, resisten, trabajan, enferman, se desplazan o son inmovilizados. Pensar desde la carne exige atender no solo a discursos y representaciones, sino a gestos, heridas, ritmos, hábitos, contactos, evitaciones y formas de dependencia que configuran los vínculos entre especies y materialidades.

El tercer principio es el agenciamiento transversal. «Humano» y «Animal» no deben tomarse como bloques previos, sino como posiciones producidas en ensamblajes concretos. Carreteras, granjas, laboratorios, rituales, normativas de conservación, mercados, archivos científicos, dispositivos urbanos y tecnologías de vigilancia participan en la producción cotidiana del límite. Allí se decide qué cuerpos cuentan como compañeros, plagas, recursos, mercancías, especies protegidas o vidas sacrificables.

El cuarto principio es la lectura doble de archivo y carne. Ninguna escena se comprende plenamente si se separan los documentos que la enmarcan de los cuerpos que la padecen o la ejercen. Leyes, taxonomías, formularios, estadísticas y nomenclaturas instituyen un reparto de lo viviente; pero ese reparto solo opera cuando se inscribe en prácticas concretas de cuidado, captura, sacrificio, experimentación, conservación o convivencia.

Estos principios no clausuran la antropología más allá de lo humano. Señalan un campo de trabajo en el que la reflexión filosófica y la investigación antropológica pueden encontrarse sin confundirse. La ontología dinámica aporta una pregunta específica: no solo qué pueden hacer juntos humanos y no humanos, sino qué condiciones permiten que ese «juntos» sea reconocido, bloqueado, narrado o administrado. Por eso el paso de la frontera al pliegue no elimina las diferencias; las sitúa en relaciones históricas, materiales y sensibles donde ningún término posee la última palabra sobre el ser de los otros. Mantener inquieto ese «es» quizá sea la tarea crítica de una antropología no humana.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto: el hombre y el animal* (F. Costa & E. Castro, Trans.). Adriana Hidalgo.
- Barbieri, M. (2008). Biosemiotics: A new understanding of life. *Naturwissenschaften*, 95(7), 577–599. <https://doi.org/10.1007/s00114-008-0368-x>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (J. Vázquez Pérez, trad.; con la colab. de U. Larrazeleta). Pre-Textos.
- Derrida, J. (2000). *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl* (D. Cohen, trad.). Manantial.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (M.-L. Mallet, ed.; C. de Peretti & C. Rodríguez Marciel, trans.). Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2022). *Márgenes de la filosofía* (C. González Marín, Trad. 14.ª ed.). Cátedra.
- Derrida, J. (2023). *De la gramatología* (O. del Barco & C. Ceretti, Trans.; 2.ª ed.). Siglo XXI Editores.
- Descola, P. (1996). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar* (J. Carrera Colin & X. Catta Quelen, trans.; F. Illouz, rev.). Ediciones Abya-Yala.

Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social. En P. Descola & G. Pálsson (Coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101–123). Siglo XXI Editores.

Haraway, D. J. (2008). *When species meet*. University of Minnesota Press.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.

Ingold, T. (2013). Anthropology beyond humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38(3), 5–23.

Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. University of California Press.

Lien, M. E., & Pálsson, G. (2021). Ethnography beyond the human: The “other-than-human” in ethnographic work. *Ethnos*, 86(1), 1–20. <https://doi.org/10.1080/00141844.2019.1628796>

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, trad.). Planeta-Agostini.

Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible* (E. Consigli & B. Capdevielle, trads.). Nueva Visión.

Merleau-Ponty, M. (2016). *Filosofía y lenguaje: Collège de France, 1952–1960* (A. Oddone, introd.). Prometeo Libros.

Nancy, J.-L. (2008). Las diferencias paralelas. Deleuze y Derrida (D. Alvaro & J. L. Gastaldi, Trans.). En M. B. Cragolini (Comp.), *Por amor a Derrida* (pp. 251–264). Ediciones La Cebra.

Reynolds, J. (2004). *Merleau-Ponty and Derrida: Intertwining embodiment and alterity*. Ohio University Press.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Surrallés & P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 37–79). IWGIA.