

NOTA

*Hominización y animalización.
Una genealogía de la diferenciación entre
hombre y animal en
el pensamiento agambeniano*

*Hominization and animalization. Genealogy of
the difference between man and animal in
Agambenian thought*

PAULA FLEISNER

Universidad de Buenos Aires

Recibido: 10-08-2009

Aprobado definitivamente: 12-12-2009

RESUMEN

El trabajo propone un análisis crítico de la hipótesis agambeniana de la «máquina antropológica», que desde Aristóteles a Heidegger, opera una escisión en el interior del viviente y produce lo humano a partir de la oposición entre hombre y animal. Este análisis contribuirá, en primer lugar, a la ubicación de Agamben en el contexto de las consideraciones filosóficas actuales acerca de la «animalidad» y, en segundo lugar, a la comprensión de la importancia del concepto de «vida» en este autor.

PALABRAS CLAVE

VIDA, GENEALOGÍA, ANTROPOGÉNESIS, ANIMALIZACIÓN

ABSTRACT

This work attempts to examine the Agambenian hypothesis of the «anthropologic machine» that, from Aristotle to Heidegger, brings a separation inside the living and produces the «hu-

man» from the opposition between man and animal. This examination will contribute, on the one hand, to locate Agamben's thought in the present context of philosophical considerations on «animality», and, on the other hand, to understand the importance of the concept of «life» to this author.

KEYWORDS

LIFE, GENEALOGY, ANTHROPOGENESIS, ANIMALIZATION

I. LA «ANIMALIDAD» EN EL CENTRO DE LA ESCENA FILOSÓFICA

EN LOS ÚLTIMOS VEINTE AÑOS, la problemática de la «animalidad» ha cobrado importancia filosófica dentro de buena parte del pensamiento francés e italiano contemporáneo. En efecto, desde que una reflexión sobre la «vida» parece haberse impuesto por sobre las teorías (y las críticas a dichas teorías) acerca del «sujeto», un número creciente de libros, artículos y coloquios han abordado, desde perspectivas diversas, la «cuestión del animal». ¹ No es que no se haya mencionado a los animales a lo largo de la historia de los discursos filosóficos de Occidente: bien por el contrario, las bestias han asediado oscuramente, a través de metáforas y a modo de contra-modelos, cada texto que se haya preguntado por el hombre. ² No obstante, es recién a partir de fines del siglo pasado cuando se comienza a pensar la relación hombre-animal desde una perspectiva que

1 Entre las obras más representativas, algunas de ellas hoy clásicas, podrían mencionarse el libro de E. de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris: Fayard, 1998, donde se aborda la historia de esta cuestión desde los presocráticos hasta Derrida a partir de la hipótesis de que el pensamiento sobre el animal es la contracara de los distintos abordajes de la cuestión de la humanidad; el libro interdisciplinario editado por B. Cyrulnik *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris: Gallimard, 1998; y A. Le Bras-Chopard, *Les zoo des philosophes. De la bestialisation à l'exclusion*, Paris: Plon, 2000, que analiza el modo en que la afirmación acerca de la supremacía del hombre sobre el animal sirvió dentro de la ideología occidental para legitimar otras dominaciones y discriminaciones en el interior de la humanidad.

2 Luc Ferry y Claudine Germé han compilado una importante serie de textos filosóficos dedicados a la cuestión del animal que van desde el siglo XV al siglo XX. De esta antología, por un lado, se deduce la urgencia del naciente humanismo por definir la esencia del hombre y su relación con la esfera superior de la divinidad y la esfera inferior de las bestias; y por otro lado, se hace evidente la ausencia de una pregunta por el animal independientemente de esa perspectiva humanista moderna. Si bien el objetivo último de esta selección, según lo declara Ferry en el «Prólogo», es el de interrogar al pensamiento humanista sobre las posibilidades de plantear un «derecho de los animales» –cuestión que implica un enfoque del todo ajeno al que propondré en este trabajo en la medida en que intenta dar al animal el carácter de «sujeto» de derecho reponiendo la escisión hombre/animal allí donde pretende zanjarla– no deja de ser una buena contribución a la historia de la pregunta por la definición de la *humanitas* del hombre, historia de la que precisamente se ocupará Giorgio Agamben. Cf. L. Ferry, C. Germé, *Des animaux et des hommes*, Paris: Librairie Général Français, 1994.

explora críticamente la tradicional supremacía del primero sobre el segundo, al mismo tiempo que se piensa lo animal desde un punto de vista que busca emanciparse del pensamiento sobre lo «humano» y abrirse a un pensamiento de lo «viviente».

Dos son los tipos de lectura que han surgido en torno a lo animal que, sin ser excluyentes, son al menos diferenciables: una que lo piensa a partir de su lugar estratégico en la construcción discursiva de la especificidad humana y otra que lo piensa desde una perspectiva ontogenética general.

El primer tipo de lectura, abocado a la evaluación crítica de los discursos «humanistas» que han pensado lo humano en relación opositiva o jerarquizada con «lo viviente», no hace del animal un «tema» sino una especie de categoría heurística a partir de la cual desmontar la producción de la esencia de lo humano por contraposición a lo animal. Esta mirada, que piensa el problema de la «antropogénesis», parece ser deudora del Nietzsche genealogista y ocupar a autores como Foucault, Derrida y, más recientemente, Agamben.³ Se trata, con las particularidades de cada caso, de un trabajo descriptivo en el que, sin proponer necesariamente nuevas interpretaciones de lo animal, se buscan –al modo de la genealogía nietzscheana– los comienzos históricos, bajos o irónicos de la escisión hombre-animal.⁴

El segundo tipo de lectura busca pensar lo animal más allá de todo antropomorfismo y plantea, siguiendo de cerca el discurso literario –por ejemplo considerando las extraordinarias fabulaciones de Kafka o en la «Octava Elegía de Duino» de Rilke⁵–, el científico y el epistemológico –partiendo desde Saint

3 También Roberto Esposito en un artículo de 2005, quizás en discusión con el propio Agamben, propone pensar el animal no como «el pasado ancestral o el enigma mudo sino como el futuro del hombre -un lugar y un umbral, desde el cual el hombre puede traer estímulos para una elaboración más compleja y abierta de la propia *humanitas*» (la traducción es mía). Cf. R. Esposito «Heidegger e la natura umana» en *MicroMega, Almanacco di filosofia* N°4: «La Natura umana (1)», Roma: Gruppo editoriale L'Espresso, 2005.

4 El problema de la antropogénesis recorre toda la producción escrita de Nietzsche. Especialmente revelador para ilustrar el procedimiento genealógico de esta línea que intento describir aquí resulta el §49 de *Aurora*, llamado precisamente «*El nuevo sentimiento fundamental: nuestra naturaleza definitivamente transitoria*». Allí Nietzsche dice: «Antiguamente se buscaba alcanzar el sentimiento de la soberanía del hombre, mostrando su *procedencia* divina, pero esto ha llegado a convertirse en un camino vedado, pues a su entrada está el mono con otros animales de catadura no menos espantosa, y nos muestra los dientes, como diciendo '¡No sigas por esta dirección!'». Cf. F. Nietzsche, *Aurora, Pensamientos sobre los prejuicios morales*, trad. G. Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 91.

5 Aunque no me ocuparé aquí de esta cuestión, es necesario mencionar cierta consideración poética o literaria de lo animal que, como señala la Elizabeth Costello de Coetzee, sin pretender «encontrar una idea en el animal [...], es el registro de una unión con el mismo». Según esta perspectiva, la invención poética haría posible *encarnar* animales, y no sólo hacer de ellos una

Hilaire, Simondon, o von Uexküll, por ejemplo—, la necesidad tanto de pensar un principio ontológico común a todas las especies, como de distinguir entre los «mundos perceptivos» de los animales y los hombres. Esta línea intentaría pensar algo así como un fondo común de pura diferencia entre las especies. Frente a la tesis dualista dominante en Occidente que, en un mismo gesto, opone hombre y animal y decreta la superioridad humana sobre el servilismo animal, esta línea buscaría continuar la antigua tradición monista que concibe la continuidad de las especies y plantea una diferencia no de naturaleza sino de grados entre hombres y animales [tal como lo hicieran Saint Hilaire o Simondon]. Y, frente a una biología mecanicista que concibe el animal como una *cosa*, un conjunto mecánico de órganos de los sentidos y órganos de movimiento, lo piensa como un *sujeto* cuya actividad esencial reside en la acción y en la percepción y cuyo «mundo vivido» difiere completamente del humano [según la teoría de von Uexküll]. Entre los filósofos contemporáneos tal vez sea Deleuze quien mejor siga estas huellas, acaso también en la línea de un Nietzsche constructor de fábulas paródicas, de figuras animales que adquieren una fuerza afirmativa en la que se pierde la evocación de lo humano.⁶

No se trata, por supuesto, de una taxonomía definitiva ni estricta, sino, en todo caso, de un mapa orientativo y provisorio, puesto que tanto la primera línea de trabajo a la que podríamos considerar «genealógica», más diagnóstica que propositiva, como la segunda, que adquiere las características de un discurso «ontológico», han sido transitadas no sólo por Nietzsche, sino también por Derrida, Deleuze e incluso, aunque de un modo menos evidente, por el propio Agamben.

Puede pensarse, por ejemplo, en la notable interpretación que hace Derrida en «L'animal que donc je suis», de la caracterización benthamiana del animal como aquel que puede sufrir. Allí se esboza el pensamiento de una ontología común a partir de la idea de un poder, el de sufrir, que no es un poder sino una

«cuestión» de la que ocuparse. Cf. J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, trad. J. Calvo Perales, Buenos Aires: Mondadori, 2005, p.103. Esta perspectiva poético-literaria es considerada *in extenso* y de un modo exquisito por E. Galiazo en «Bodas de Sangre. Una monstruosa tentativa de amar a los animales pensada desde el concepto nietzscheano de subjetividad», M. B. Cragolini, *Modos de lo extraño*, Buenos Aires, Santiago Arcos editor, 2005, pp. 51-65.

6 Aunque Nietzsche suele ser pensado como un exponente eminente de la primera línea de pensamiento, es decir, como el gran crítico de la producción de lo «humano» a partir de una consideración de la animalidad *en* el hombre, quisiera al menos dejar sugerida la posibilidad de considerar sus tesis acerca del animal desde esta perspectiva más afirmativa —es decir, como una tesis «ontológica»— que piensa el estatuto de lo viviente en términos de tránsito, de pasajes entre el mundo animal y el mundo humano, tal como sucede especialmente en *Así habló Zaratustra*, pero también por ejemplo en el §57 de *Humano demasiado humano II, El viajero y su sombra*.

posibilidad sin poder, o posibilidad de lo imposible, finitud radical, vulnerabilidad angustiante que comparten seres humanos y animales.⁷

A su vez, la lectura deleuzeana del animal ha sido interpretada como la apertura a una comprensión no esencialista de lo humano a partir de una crítica al humanismo. Así, por ejemplo Anne Sauvagnargues propone que el animal es para Deleuze un concepto estratégico de un «fenómeno anómalo, [de un] devenir que le permite a la humanidad pensar la cultura en términos de pluralidad».⁸

Finalmente, también Agamben ha incursionado en el terreno de una ontología de lo común entre hombres y animales en algunos momentos de su producción en que intenta pensar una «vida» que no sea «vida desnuda», aunque su interés por ahora parezca eminentemente centrado en el trabajo genealógico de rastrear los mecanismos de creación de esta última. Por cierto, sus trabajos sobre el problema de la «vida» parecen llevarlo a recorrer ciertos lugares comunes de esta otra línea de trabajo, en la medida en que piensa la «vida» más allá de lo «humano» y en la inestabilidad de los límites «entre lo humano y lo animal, lo monstruoso, lo impersonal y asubjetivo», como se ha dicho recientemente.⁹ Demos sólo dos ejemplos de esta perspectiva en la filosofía agambeniana.

En el artículo llamado «Genius», publicado en *Profanazioni*, Agamben explora una concepción del hombre que supone, más allá de un «yo» individual, la convivencia desde el nacimiento a la muerte, con un elemento impersonal y pre-individual, su *Genius*. Este dios latino es un dios a la vez íntimo y absolutamente impersonal. Vivir con él significa: «vivir en la intimidad de un ser extraño, estar constantemente en relación con una zona de no-conciencia».¹⁰ *Genius* es la parte impersonal, la presencia inaferrable que impide el cerramiento en una identidad sustancial, y es tanto la espiritualidad que nos permite saber que no estamos enteramente individuados, como la vida fisiológica en la que

7 Cf. J. Derrida, «L'animal que donc je suis» en A.A.V.V., *L'animal autobiographique*, París: Galilée, 1999. pp.251-301.

8 A. Sauvagnargues, *Deleuze. Del animal al arte*, «Introducción», trad. I. Agoff, Buenos Aires: Amorrortu,

9 G. Giorgi y F. Rodríguez, «Prólogo» a G. Deleuze, M. Foucault, A. Negri, S. Zizek y G. Agamben, *Ensayos sobre biopolítica, Excesos de vida*, en G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.), Buenos Aires: Paidós, 2007, p.15.

10 G. Agamben, «Genius», en *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2004, p. 3. (la traducción es mía). Es curioso notar que ese «vivir en la intimidad de un ser extraño» fue utilizado muchos años antes por Agamben para definir precisamente su idea del amor, cf. G. Agamben, «Idea dell'amore», en *Idea della prosa*, Macerata: Quodlibet, 2002, p. 41. Combinando ambos textos podríamos suponer que esta relación de intimidad-extrañamiento dada en el campo de tensiones que es el sujeto, descrita en «Genius», es la misma que se da entre seres que se aman, lo cual permitiría ampliar la descripción de lo que sucede en un individuo a la descripción de las relaciones entre individuos incluso de distintas especies, para pensar un fondo diferencial común.

lo propio está en lo más extraño e impersonal. Agamben parecería entender aquí la necesidad de concebir un campo pre-individual que, lejos de ser un pasado cronológico, es una realidad presente que condiciona por siempre la «vida humana» y la hace inapropiable. Una cierta indeterminación de la especie humana, una inmadurez infantil nos alerta sobre un fondo común cuyo umbral no acabamos de traspasar nunca.

Un texto muy anterior que presenta una mirada sobre el mundo animal, acaso nos permita acercarnos un poco más a este punto de vista latente en el pensamiento agambeniano: «Idea de la infancia» ofrece una clase de zoología comparada en la que se entremezclan elementos de estas dos líneas que estamos explorando en torno a lo animal. Allí, Agamben refiere las investigaciones acerca de una especie de salamandra albina oriunda de México, el axolotl, que presenta un aspecto infantil y larvario: tiene respiración branquial y su vida es exclusivamente acuática. Este animal ha causado perplejidad precisamente porque, si bien constituye una especie aparte –en la medida en que es capaz de reproducirse-, tras algunos experimentos con hormonas tiroideas, se ha podido determinar que puede desarrollar una respiración pulmonar y transformarse en un ejemplar adulto de salamandra jaspeada.

¿Qué le interesa a Agamben de este extraño caso de «regresión evolutiva»? Obviamente, la relación que pueda tener con el ser humano. Pero esto funciona en un doble nivel: se nos muestra aquí, al mismo tiempo, una cierta «identidad de fondo» axolotl/hombre –una semejanza involutiva, ¿una zona de indiscernibilidad?– y una singular «diferencia» hombre/resto de los animales –la trascendencia humana respecto de toda vocación genética.

En primer lugar y acaso siguiendo el ejercicio de identidad del «axolotl» cortaziano, Agamben asume una «ontología de lo común» entre estos animales absolutamente disímiles para construir su comparación. Quizás el joven filósofo, como el narrador del cuento de Cortázar, sin apoyarse en «analogías fáciles» haya «comprendido desde el primer momento [...] que algo infinitamente perdido y distante seguía sin embargo uniéndonos» a los axolotl y que es precisamente la «absoluta falta de semejanza de los axolotl con el ser humano [lo que prueba la validez de ese] reconocimiento».¹¹ Hombre y axolotl, ambos, han evolucionado a partir de ejemplares infantiles que rápidamente adquirieron la capacidad de reproducirse. En efecto, ciertas características del hombre corresponden no a las de los primates adultos sino a las de sus fetos. Criaturas larvarias, inacabadas, hombre y axolotl, exponen, en su extrema diferencia, la vida infantil sin rasgos individualizados de la que hablara Deleuze en «La inmanencia...una vida»:

11 J. Cortázar, «Axolotl» en «Final del juego», *Cuentos completos I*, Buenos Aires: Alfaguara, 1996, pp. 381-385.

«una vida inmanente que es pura potencia, e incluso beatitud a través de los sufrimientos y las debilidades».¹²

En segundo lugar, Agamben propone el tenaz infantilismo de estas protosalamandras como una «clave para entender de manera nueva la evolución humana» ya que permite pensar al hombre como un ejemplar infantil (que conserva durante toda su vida caracteres que en los primates son transitorios), y mostrar el carácter inespecífico que tiene el hombre en comparación con otras especies. El hombre sería un infante que, no limitado como el axolotl y los demás animales a cultivar sólo «las posibilidades infinitamente repetibles que se han fijado en el código genético», está «tan abandonado a su propia infancia, tan poco especializado y tan totipotente, como para declinar cualquier destino específico y cualquier ambiente determinado, para atenerse únicamente a su propia inmadurez y a su propia privación».¹³ Ontología y genealogía se mezclan en este breve texto de *Idea de la prosa*. Pero, acaso será necesario desandar aun más el camino del «hombre» para que Agamben vuelva a plantearse las posibilidades de una ontología común.

He intentado, hasta aquí, trazar una cartografía somera de ambas líneas de pensamiento en torno a lo animal y mostrar a su vez los puntos de unión entre ellas. Para ello, señalé brevemente aquellos pasajes en los que es posible rastrear en Derrida algunos intentos de pensar el hombre y el animal desde un fondo común, en Deleuze una mirada crítica sobre los discursos acerca del hombre y en Agamben una cierta complementariedad entre ambas perspectivas.

En lo que sigue, propondré un examen del modo en el que Agamben piensa el problema de la relación hombre-animal en el libro que constituye su mayor contribución a esta discusión en torno a la animalidad: *L'aperto, l'uomo e l'animale*, libro que puede enmarcarse claramente en la primera de las líneas mencionadas.

II. GENEALOGÍA DE LAS DIFERENCIACIONES ENTRE HOMBRE Y ANIMAL

El humanismo ha sido, de alguna manera, la pequeña prostituta de todo el pensamiento, de toda la cultura, de toda la moral, de toda la política de los últimos veinte años

M. Foucault

12 G. Deleuze, «La immanence, une vie...» en *Philosophie*, n° 47, 1995. Versión española : «La inmanencia: una vida...» en G. Deleuze, M. Foucault, A. Negri, S. Zizek y G. Agamben, *Ensayos sobre biopolítica, Excesos de vida*, op.cit., p. 39.

13 G. Agamben, «Idea dell'infanzia», en *Idea della prosa*, op.cit., p. 82. Traducción española de L. Silvani, *Idea de la prosa*, Barcelona, Península, 1989, p. 78.

Un filósofo que diga que la distinción entre humano y no humano depende de si uno tiene la piel blanca o negra y un filósofo que diga que la distinción entre humano y no humano depende de si uno conoce la diferencia entre un sujeto y un predicado se parecen más de lo que difieren.

J. M. Coetzze

Quisiera, entonces, plantear una lectura de *L'aperto* a la luz de su pertenencia a aquella primera línea genealógica y de algunas huellas inconfesadas o confesadas en voz baja que parecerían habitar el texto.

En este sentido, un precursor ineludible, aunque eludido por el propio Agamben, es el pensamiento derridiano sobre el animal. En una conversación con Roudinesco (2001), Derrida afirma que la «cuestión-de-la-animidad» es decisiva por su valor estratégico en la medida en que representa «el límite sobre el cual se suscitan y determinan todas las otras grandes cuestiones y todos los conceptos destinados a delimitar lo «propio del hombre», la esencia y el porvenir de la humanidad».¹⁴

Es, sin embargo, un texto anterior, *De l'esprit (Heidegger et la question)*, el que resuena cuando leemos *L'aperto*. Allí, Derrida emprende una tarea de lectura –tan sediciosa como minuciosa– de algunos textos de Heidegger, para deconstruir entre los hilos de su trama aquello que presenta para él la «resistencia nodal», lo que está en suspensión en aquel pensamiento: la cuestión del espíritu. Uno de los hilos conductores para pensar esto será justamente el discurso heideggeriano sobre la animalidad. Derrida confiesa una vieja inquietud en torno a los discursos sobre la animalidad en general, no sólo el heideggeriano, pero encuentra en éste una ininterrumpida oposición entre *Dasein* humano y animal que «da la impresión de [...] entregarse a una retórica tanto más perentoria y autoritaria cuanto más trata de disimular su confusión. Deja intactos, [...] los axiomas del humanismo metafísico más profundo, y no exagero cuando digo que más profundo».¹⁵

Es en las tesis metafísicas sobre la falta de mundo (*weltos*) de la piedra, la pobreza de mundo del animal (*weltarm*) y la creación de mundo del hombre (*weltbilden*), presentadas en los cursos publicados como *Die Grundbegriffe der Metaphisik*, donde esto se hace evidente. Dichas tesis se presentan para responder a la pregunta por el mundo, pero, señala Derrida, de alguna manera deben también contestar a una cierta pregunta sobre la posibilidad de acceder y determinar la vida. Derrida analiza especialmente la tesis del *Weltarmut* animal

14 J. Derrida, E. Roudinesco, «Violencia contra los animales», en *Y mañana qué...*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 73-74.

15 J. Derrida, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. M. Arranz, Valencia: Pre-textos, 1989, Cap. 1, p. 28.

mostrando una incompatibilidad entre la noción de carencia, que indica una privación pero no una ausencia total de mundo, y la de alteridad, la idea de que la relación del animal con el ente es *diferente*. En definitiva, si bien Heidegger pretende respetar la diferencia de estructuras para evitar el antropocentrismo, reintroduce necesariamente la medida del hombre, puesto que el significado de la carencia sólo puede estar referido al *Dasein*, tiene sentido sólo desde un mundo no animal a partir del cual se la mida. Pobreza y privación implican jerarquía y evaluación: Heidegger no puede evitar una cierta teleología antropocéntrica.

Como vemos, Derrida se ha propuesto aquí mostrar la lógica implícita en las argumentaciones heideggerianas para «exhibir los mecanismos aterradores del programa humanista», dejando cautelosamente en suspenso la pregunta acerca de la posibilidad de su modificación.

Precisamente este mismo gesto¹⁶ es el que está presente en *L'aperto*: se trata de desarticular una lógica, de detenerse en la descripción pormenorizada del funcionamiento de un mecanismo de separación entre el hombre y el animal, sin apresurar una respuesta definitiva acerca de los modos viables de salida. Pero este libro no sólo comparte la generalidad de un gesto, sino que vuelve, igual que Derrida, sobre aquellos cursos invernales de 1929-30 en que Heidegger se propusiera pensar de modo más radical la relación entre el simple viviente y el *Dasein*. Para Agamben, Heidegger será el último eslabón en la historia de los intentos de articulación entre hombre y animal que, partiendo desde Aristóteles, ha construido una «máquina antropológica» para producir lo humano a partir de su oposición. Por ello, no intentará aquí dar nuevas definiciones del hombre o del animal, o de la «vida» en general sino solamente dismantelar la marcha de esa máquina en la que «la humanización integral del animal coincide con la animalización integral del hombre».¹⁷

Antes de finalizar volveré sobre esto. Pero quisiera adelantar una última hipótesis de lectura que podría enunciarse, quizás algo grandilocuentemente, así: un fantasma recorre *L'aperto*: el fantasma de la indocilidad reflexionada de la crítica foucaultiana. Sí, un fantasma, una presencia inquietante que «no

16 Continúo aquí la idea de gesto que sugiere Agamben en «Note sul gesto»: «La característica del gesto es que por medio de él no se produce ni se actúa, sino que se asume y soporta». Este gesto que, digo, Agamben comparte con Derrida, pone en juego toda una concepción de la tarea de la filosofía como «comunicación de una comunicabilidad», exhibición de lo que no se puede decir, exhibición del lenguaje como incurable defecto de la palabra. Cf. G. Agamben, *Mezzi senza fine, Note sulla politica*, Torino: Bollatti Boringhieri, 1996, pp. 45-53. (versión española: *Medios sin fin*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia: Pretextos, 2001, pp. 47-56).

17 G. Agamben, *L'aperto, L'uomo e l'animale*, Torino: Bollatti Broinghieri, 2002, §16 «Animalizzazione», p. 88. (versión española: *Lo abierto: El hombre y el animal*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia: Pretextos, 2005, p. 99. Reproduzco siempre esta traducción con ciertas modificaciones en algunos casos).

está nunca como tal», en el sentido derrideano de la presencia ausente de los espectros.¹⁸

En efecto, Foucault no aparece explícitamente aquí ni como uno de los personajes constructores, ni como uno de los críticos de la máquina de hacer hombres cuyos textos se analizan, sino que su presencia sobrevuela el libro, lo asedia entre citas y menciones implícitas cuyo sentido se hace presente a la vez que se oculta. Un fantasma insurrecto que invita a la crítica incluso del maestro más venerado, Heidegger. Crítica entendida como la tarea filosófica por excelencia, como: «el arte de la insumisión voluntaria, [...] el movimiento por el cual el sujeto se concede el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos acerca de la verdad».¹⁹

Quisiera entonces plantear la hipótesis de que *L'aperto* es a la separación hombre/animal, lo que *La volonté de savoir* es al sexo: la descripción de un dispositivo irónico que instala a una y otro en el lugar de la esencia, en el lugar del espejo fiel que nos dice quienes somos; dispositivo, entendido en el sentido «técnico» que Foucault daba al término, y sobre el que hace muy poco Agamben ha vuelto, es decir: la red que se establece entre un conjunto heterogéneo de discursos, instituciones, medidas administrativas, proposiciones filosóficas y científicas, etc., con la función eminentemente estratégica de manipular las relaciones de poder.²⁰

Aunque, ciertamente, Foucault es aquí apenas mencionado, evaluemos algunos indicios textuales que nos permitirían establecer este paralelo:

El más evidente sea quizás la vuelta sobre la hipótesis de una biopolítica extendida hacia los comienzos de la política occidental, sobre la que Agamben ya había trabajado en *Homo sacer I y III*.²¹ El concepto foucaultiano es retomado y puesto en relación con la investigación aquí planteada en torno a las relaciones entre hombre y animal. Al enumerar las tesis que se desprenden de este trabajo, Agamben señala en quinto lugar que: «El conflicto político decisivo, que gobierna cualquier otro conflicto, es, en nuestra cultura, el que existe entre

18 Cf. J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid: Trotta, 1995, especialmente el «Exordio», pp. 11-13.

19 M. Foucault, «Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]», en *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84º año, nº 2, abril-junio de 1990, p. 39.

20 Cf. M. Foucault, *Dit et écrits*, Paris: Gallimard, 1994, vol. III, p. 299; y G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma: Nottetempo, 2006, p. 7.

21 En otra ocasión me he referido con detenimiento al modo en que Agamben retoma la temática de la «biopolítica» foucaultiana, no me extenderé ahora en ello, remito a mi artículo: «Giorgio Agamben: La biopolítica como paradigma de la política occidental» en *Signos Universitarios Virtual*, Año III, nº 6, 2006.

la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, así, pues, al mismo tiempo y desde el origen biopolítica».²²

Más allá de las «correcciones» que hubiera presentado al concepto de biopolítica, en esta cita se hace evidente por un lado que Agamben considera su propio trabajo como una extensión del tipo de investigación propuesto por Foucault, y por otro, que, al igual que Foucault, Agamben está aquí interesado por la cuestión de la animalidad en relación con el problema de la humanidad.

En un nivel aparentemente sólo textual, resuena otra presencia foucaultiana cuando leemos: «La máquina antropológica del humanismo es un *dispositivo irónico*, que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano [...]».²³

En efecto, al definir esta máquina, Agamben no sólo hace uso del término técnico foucaultiano «dispositivo», sino que, a su vez, lo califica de irónico, quizá evocando la fulminante frase con la que concluye *La volonté de savoir*: «Ironía del dispositivo: hacernos creer que en ello reside nuestra liberación».²⁴ Así como el dispositivo de sexualidad astutamente ha logrado someternos a la «austera monarquía del sexo», destinándonos a la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas prometiendo una liberación imposible; la máquina antropológica funciona instalando (produciendo) una zona de indiferencia absolutamente vacía en la que se supone se separa lo verdaderamente humano de lo animal, pero en la que en realidad sólo se separa la vida de sí misma, y, con ironía, sustituye su producto, la desarticulación práctica y política entre cuerpo/alma, viviente/logos, natural/social, por el inocuo misterio metafísico de la unión entre estos elementos.

Por lo demás, hay una única cita de Foucault en todo el texto. Se trata de una frase de *La volonté de savoir* usada como epígrafe en el §18 –«Todos los enigmas del mundo nos parecen leves en comparación con el minúsculo secreto del sexo»²⁵ – cuya función parece ser sólo un pequeño aval para la idea benjaminiana de la satisfacción sexual como «imagen incierta» de una vida que, a condición de perder su misterio, se emancipa de su relación con la naturaleza. No obstante, este epígrafe, combinado con los elementos que acabamos de evaluar, tal vez nos permita considerar toda la descripción llevada a cabo aquí como una tarea de tipo genealógica similar a la que propuso Foucault en el libro que se está citando.

22 G. Agamben, *L'aperto*, op.cit., §17 «Antropogenesi», p. 82 (p. 102 de la versión española).

23 *Idem*, §8 «Senza Rango», p. 35 (p. 43 de la versión española). El subrayado es mío.

24 M. Foucault, *Historia de la sexualidad, Tomo I: La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Buenos Aires: Siglo XXI, 1990, p. 194.

25 G. Agamben, *L'aperto*, op.cit., §18 «Fra», p. 83 (p. 103 de la versión española).

Finalmente, en la última página de *L'aperto*, allí donde se propone evitar las nuevas mitologías y hacer inoperante la máquina, se vuelve sobre la «clásica» imagen del hombre como ese «rostro de arena» que podría borrarse en los límites del mar, con la que terminaba *Las palabras y las cosas*.²⁶ Esta imagen, célebre en el contexto del pensamiento antihumanista de los sesenta, acaso termine de avalar la lectura que estoy proponiendo de *L'aperto* como un libro que, sin pretender desentrañar la esencia de un destino ontológico de hombre, pretende continuar un trabajo arqueológico-genealógico sobre los modos de construcción de lo humano en Occidente.

Así, inscripto en este contexto, *L'aperto* podría ser la historia de la operación de la máquina de producir hombres, pero historia instrumental y política en el sentido foucaultiano: no la descripción de una fatalidad, de un destino o el trazo de una nueva y más originaria ontología, sino el desenmascaramiento de los engranajes imposibles, perversamente devenidos necesarios, sobre los que reposa la «humanidad».

Repasemos entonces cómo se escribe esta historia política, cuáles son las estrategias discursivas a través de las cuales se inventó lo humano por contraposición a lo animal:

Según se sigue de la taxonomía de Linneo, el *Homo sapiens* no es una sustancia ni una especie claramente definida, sino un artificio, una máquina para producir el reconocimiento de lo humano. La diferencia específica del hombre no es un dato, sino un imperativo: el imperativo del auto-reconocimiento como miembro de la especie. La máquina antropogénica era una máquina óptica, construida al modo de un laberinto de espejos, en la que el hombre veía su imagen siempre deformada con rasgos de mono. Esta es la figura de la que se servirá Agamben para mostrar el devenir del dispositivo metafísico-político de constitución de lo humano a partir del reconocimiento en lo no-humano.

Como siguiendo el precepto «*divide et impera*», esta operación ha consistido desde el comienzo de la cultura occidental en la cesura, oposición, articulación y división de la «vida» en el interior del animal humano. Gracias al aislamiento y la descomposición de sus componentes, se ha logrado instituir una zona de indiferencia entre hombre y animal, que es la «vida separada y excluida de sí misma, la vida desnuda».

La introducción en este contexto del concepto de «vida desnuda», derivado de la *bloss Leben* benjaminiana, muestra la relación estrecha entre esta reflexión en torno a las cesuras entre hombre y animal y el problema político (biopolítico) que plantea Agamben ya desde *Homo sacer I: Il poter sovrano e la nuda vita*,

26 *Idem*, §20 «Fouri dall' essere», p. 94. (114 de la versión española) y M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, «Las ciencias humanas», trad. E. C. Frost, Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1985, p. 375.

en torno a la producción soberana de esta vida separada de sus formas. Detrás del problema aparentemente teórico de la distinción entre las especies, se hace evidente el problema ético-político de la jerarquización implícita en toda separación, que conlleva la posibilidad de dominar –de disponer de la vida– de aquellos seres identificados como «otro» en la hoy ya evidente línea que va desde el animal a la mujer o al judío.²⁷

No por casualidad es en la filosofía aristotélica donde Agamben encuentra la primera «identificación de la vida desnuda». En *De Anima* (412 a), siguiendo el mismo procedimiento de aislamiento que aplicó para el ser en *Metafísica*, Aristóteles aparta de entre varios modos del término «vivir», el más general y separable: la vida vegetativa. La función nutritiva se convierte en el principio en función del cual la vida puede ser atribuida a un cierto ser; y, desde entonces, la vida será producto de la articulación jerárquica de una serie de facultades y oposiciones funcionales, que permite aislar dentro del hombre una vida animal a partir de la cual se puede establecer una oposición entre hombre y animal y organizar la compleja economía de las relaciones entre el hombre y los animales.

A partir de allí, la trampa humanista ha consistido en hacernos creer que el hombre es producto de un misterio metafísico de la unión entre elementos heterogéneos (cuerpo/alma; viviente/*logos*), cuando, por el contrario es el «resultado de la desconexión entre esos elementos y por eso, aquello que nos urge pensar es el misterio práctico-político de su escisión» (§4).

La máquina antropológica trabaja con un mecanismo que resulta familiar a todo lector de Agamben: para producir lo humano a partir de la oposición hombre-animal, se opera un doble movimiento contradictorio de exclusión-inclusiva y de inclusión-exclusiva: como el hombre es un supuesto, la producción de lo humano excluye algo que está dentro, el animal, a la vez que incluye algo que está fuera, el hombre, creando una zona de indiferencia, vacía, en la que, en la medida en que está virtualmente presente, se da la articulación siempre demorada, desplazada entre el hombre y el animal.

Esta máquina sin embargo, no ha funcionado siempre en el mismo sentido: hay en efecto dos máquinas: una antigua, en la que se humaniza un animal para obtener un no-hombre, figura animal con forma humana, como lo fueron el bárbaro, el esclavo o el extranjero; y una moderna, en la que se animaliza

27 Lo cual acercaría el planteo de Agamben a toda una línea de pensamiento que, desde Horkheimer y Adorno, explora la relación entre la constitución del sujeto y la posibilidad de dominio, llegando a la postulación de que la relación de dominio establecida con la naturaleza es el modelo necesario del dominio de otros seres humanos. Al respecto es muy ilustrativo el breve apéndice de *La dialéctica de la Ilustración* llamado «Hombre y animal», trad. J. J. Sánchez, Madrid: Trotta, 2004, pp. 291-299, así como el libro de E. de Fontenay mencionado en la nota 1, *op.cit.*, especialmente: Cap. I: «Acheminement vers leur non-parole» pp. 17-26.

lo humano, se aísla dentro del hombre un elemento no-humano, el judío o el ultracomatoso.

Agamben presentará a lo largo del libro una serie de personajes más o menos célebres que, o bien han contribuido a la producción de lo humano, o bien han sabido mirarla con cierta ironía. Entre los primeros, además de Aristóteles, encontramos a Tomás de Quino, para quien la vida animal está excluida del paraíso (§5); a Ernst Haeckel, quien cree haber resuelto el misterio del origen del hombre con la formulación de su hipótesis sobre el hombre-mono como el eslabón perdido entre los monos antropomórficos y el hombre (§9); o al propio Heidegger (de quien me ocuparé a continuación). Entre los segundos, Agamben menciona a Linneo quien, burlándose de Descartes, encuentra en el hombre al «animal que debe reconocerse humano para serlo» (§7); al lingüista Heymann Steinthal, que comprende las contradicciones en las que cae la máquina antropológica cuando propone al lenguaje –producto histórico y no natural– como elemento distintivo del hombre (§9); o a Benjamin que, con el modelo de su «dialéctica suspendida», propone otra relación hombre/naturaleza, donde lo decisivo es el intervalo abierto entre el hombre y la naturaleza, la suspensión de ambos términos, que se instala entre ellos y se mantiene en su relación (§18).

No me detendré ahora en todos ellos, pero sí en el último y más radical pensador de la oposición hombre/animal, Heidegger, a cuyo pensamiento sobre la animalidad podría aplicarse, quizás, la última línea de *La voluntad de saber* que mencioné más arriba: la ironía del dispositivo le hizo creer que su tarea indefinida de forzar el secreto de la verdadera distinción entre hombre y animal, nos garantizaba una «liberación».

Como se sabe, en el §10 de *Sein und Zeit*, Heidegger declara que toda concepción de la vida supone la estructura del ser-en-el-mundo propia del *Dasein*, y que por este motivo la ontología de la vida sólo se obtiene a partir de una interpretación privativa que determina qué necesita ser la sola vida [*nur-noch-Leben*] para poder ser. «Vivir no es ni un puro ‘ser ante los ojos’, ni tampoco ‘ser-ahí’». ²⁸ Agamben hace una lectura en clave biológica de estos pasajes y cree ver delineado un «juego metafísico de presuposición y remisión, privación y suplemento entre el animal y el hombre», que será el tema central de los cursos del 1929-30 en que Heidegger establece un profundo abismo entre hombre y animal, abismo que es, al mismo tiempo, una singular proximidad: la *animalitas* es «lo más difícil de pensar», pero también la *humanitas* se vuelve inasible y ausente.

Es en la definición de la *Weltarmut* animal donde Agamben encuentra no sólo una coherencia con la biología de la época en general, sino una seme-

28 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §10, trad. J. Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 62.

janza punto a punto con las descripciones de von Uexküll sobre el ambiente animal. En efecto, Heidegger define la condición de posibilidad de la relación del animal con su medio como «aturdimiento» (*Benommenheit*), sustracción esencial de toda percepción de algo en tanto que algo, «un estar atrapado por...» que, aunque no puede abrirse a un mundo, no está cerrado a él. La «pobreza de mundo» se define como una apertura a, pero sin desvelamiento del, ente. En virtud de una afinada lectura de la estrategia argumentativa desplegada en este curso, Agamben considera que Heidegger ha construido un paralelismo ambiguo entre el «aturdimiento» animal –para quien el ente está abierto pero es inaccesible– y la *Stimmung* fundamental del *Dasein*: el «tedio» (*Langeweile*) –tonalidad emotiva en la que el ente se nos muestra como tal en su indiferencia.²⁹ En el ser-mantenido-en suspenso se hacen presentes e inaccesibles las posibilidades concretas del *Dasein*, mostrando la «posibilitación originaria» que tiene la forma de una potencia de no, una impotencia.³⁰ Si el *Dasein* en el tedio es «entregado a algo que se le niega» y el animal en el aturdimiento «es expuesto a un no-revelado», entonces ambos «están abiertos a un cierre».³¹ De este modo, en la máquina antropológica de Heidegger, la «pobreza de mundo» cumple la función de «asegurar un paso entre el ambiente animal y lo Abierto» (nombre del desocultarse del ser que sólo puede ver el hombre). La relación entre aturdimiento y apertura al mundo es tal que la primera hace posible la operación de la segunda sobre su no estar abierto: el ambiente animal es el fondo sobre el que se contornea la «esencia del hombre». La función del tedio en esta máquina es, justamente, la de operar el pasaje de la «pobreza de mundo», al mundo: es el encargado de hacer devenir *Dasein* al ser vivo hombre. La máquina de hacer hombres opera una escisión en el viviente que lo separa de sí mismo y de la relación directa con su medio, haciendo surgir el tedio (la capacidad de suspender la relación inmediata con el medio) y lo Abierto (la

29 Uso la palabra «tedio» para traducir *Langeweile* porque creo que acaso refleje mejor el carácter que Heidegger da a esta tonalidad emotiva. No obstante, las traducciones españolas suelen usar la palabra «aburrimiento», lo cual en este contexto quizás tendría la ventaja de su cercanía fonética con el «aturdimiento» animal, cercanía que, por lo demás, no es tal en el original en alemán.

30 La caracterización del ser vivo hombre como «potencia de no» tiene un largo tratamiento en la obra de Agamben, incluso más allá de la clara influencia heideggeriana. A partir de una original lectura de los conceptos aristotélicos de *dynamis* y *energeia*, Agamben delinea la idea de que «el hombre es el viviente que existe eminentemente en la dimensión de la potencia, del poder y del poder no», «el único animal que puede la propia impotencia» a diferencia de los otros vivientes que pueden sólo su potencia específica, «que pueden sólo este o aquel comportamiento inscripto en su vocación biológica». Cf. G. Agamben, «La potencia del pensiero» en *La potencia del pensiero*, Vincenza: Neri Pozza, 2005, pp. 281-282. (la traducción es mía).

31 Cf. G. Agamben, *L'aperto*, *op.cit.*, §14 «Noia profunda», p.68 (p. 85 de la versión española).

posibilidad de conocer el ente en cuanto ente, de construir un mundo). En su ambigüedad, Heidegger enfrenta el «misterio de lo simplemente viviente», pero según interpreta Agamben, no está preparado para medirse con él.

Así, si según cuenta Agamben en *Idea della prosa*,³² un día casi al término del seminario de Le Thor, asediado por sus alumnos, Heidegger sentencia: «Vosotros podéis ver mi límite, yo no puedo», *L'aperto* parece ser el libro en el que Agamben finalmente afronta el límite de su maestro. Límite que, como para Derrida, se vislumbra en el tratamiento heideggeriano de la cuestión de la animalidad. Límite que lo devuelve al seno de la tradición filosófica de la que tanto quiso distinguirse.

De este modo, Agamben puede decir que la metafísica de Occidente –dentro de la cual podemos ahora incluir a Heidegger– dedicada como estuvo a esta operación de humanizar al viviente, no ha sido una «inocua disciplina académica» sino que ha tenido la función práctica y política de cumplir y custodiar «la superación de la *phýsis* animal en la dirección de la historia».³³ Este conflicto entre animalidad y humanidad es, para Agamben, otro nombre del conflicto biopolítico decisivo en Occidente.

Desde el comienzo mismo de la civilización occidental, la metafísica ha sostenido una decisión, renovada en cada individuo y en cada momento, de escindirlo de su propia animalidad; es por ello que acaso sea posible, en principio, suspender esa decisión, detener la máquina y permanecer en el umbral, en una experiencia de la pura exterioridad. Un umbral que sea el *shabbat* improductivo tanto del hombre como del animal entre quienes quizás podría suponerse la «comunidad por venir» que siempre estuvo allí.

PAULA FLEISNER es jefa de trabajos prácticos en la cátedra de Estética del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Publicaciones recientes:

«Gobierno de los hombres, teología económica. Derivas agambenianas de la genealogía del gobierno foucaultiana» en *Perspectivas Metodológicas* N° 9, año 9, Lanus, Ediciones de la Universidad Nacional de Lanus, 2009,

«“Sí al otro”: de la ética a la política de la alteridad» en *Páginas de Filosofía* N° 13, Año XI, Neuquén, Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidad de la Universidad Nacional del Comahue, 2009.

Dirección postal: Venezuela 1450 dto 7, (1095), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: pflaisner@gmail.com

32 G. Agamben, «Idea della musa» en *Idea della prosa*, op.cit., p. 39.

33 *L'aperto*, op.cit., §17 «Antropogenesi», pp. 81-82 (pp. 101-102 de la edición española).