

Consideraciones agambenianas en torno a lo humano y a lo animal

Juan Cruz Cuamba Herrejón¹

En este breve texto se presentan a continuación un conjunto de consideraciones agambenianas respecto a lo humano y lo animal, en el marco de la charla que tuvo lugar el año pasado (2022) en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la UMSNH, teniendo como base, principal pero no únicamente, el libro titulado *Lo abierto. El hombre y el animal*. Al tener un carácter más bien fluido y de diálogo, se retoman, en primer lugar, algunas cuestiones contextuales que enmarcan la reflexión agambeniana sobre la que se hace énfasis en este texto, para luego dar paso a las reflexiones puntuales que Agamben realiza respecto a este problema de la relación entre lo humano y lo animal.

Respecto al contexto más general, Agamben es un filósofo italiano que fue alumno de Heidegger y que desarrolla gran parte de su pensamiento filosófico entrando en diálogo crítico con gran parte de la tradición filosófica (Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino), y de manera contemporánea con Schmitt (estado de excepción), Foucault (biopolítica, paradigma), Deleuze (vida inmanente), Derrida (deconstrucción), entre otros. Un referente

¹ Es licenciado en Filosofía (2010) por la UMSNH y licenciado en Educación Primaria (2008) por la Escuela Normal Urbana Federal de Morelia, así como maestro en Filosofía de la Cultura por la misma Universidad Michoacana, doctor en Formación de Formadores (2020) por la Escuela Normal Superior de Michoacán y doctor en Filosofía (2021) por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente es profesor en la Facultad de Filosofía de la UMSNH.

de suma importancia y poco conocido es el peso que jugó en la conformación de su pensamiento la noción de inoperancia acuñada inicialmente por Maurice Blanchot que aplicaba, no para expresar una negación frente a una afirmación (en una lógica dialéctica de tipo hegeliano), sino para despotenciar los dos polos de una dicotomía (lo que el propio Blanchot llamaba una negación no transitiva porque no transita entre los dos extremos de una dicotomía sino que se mantiene en el momento previo).

Consideraciones preliminares

Y es precisamente en este último punto donde habría que situar la tesis principal que Agamben sostiene en *Lo abierto. El hombre y el animal*. Para el filósofo italiano, la tradición filosófica occidental está constituida y atravesada por una predilección por las dicotomías: mundo inteligible/mundo sensible, alma/cuerpo, sagrado/profano, hombre/mujer, hombre/animal, entre muchas otras. Deteniéndonos en la distinción dicotómica entre hombre y animal, lo que buscará hacer Agamben es volverla inoperante. No es una casualidad que en el subtítulo del libro lo que une al hombre y al animal sea precisamente una conjunción y que el problema no se plantee como una disyunción que los separaría.

La estrategia argumentativa que utiliza Agamben es la que él mismo dice recuperar, en su muy particular apropiación, de la arqueología foucaultiana. En *Signatura rerum. Sobre el método*, Agamben señala que lo que hizo Foucault en todos sus libros fue encontrar un ejemplo privilegiado dentro de los archivos de una época que sirviese como paradigma ilustrativo (caso ejemplar) del tipo de transformación que se estaba operando en esa determinada época y reconoce que él mismo ha echado mano de este procedimiento en varios de sus propios libros. Este caso ejemplar o paradigma privilegiado funciona entonces como arché/arjé, es decir, como fundamento o basamento de una nueva práctica. Sin embargo, una diferencia fundamental entre la arqueología foucaultiana y el uso de paradigmas agambeniano radica en que mientras para Foucault el caso ejemplar tiene un alcance acotado y muy delimitado

en términos históricos, ya que se circunscribe a una determinada época, para Agamben el paradigma es transhistórico y puede encontrarse con algunas variaciones a lo largo de la historia de la cultura occidental, dada la vocación metafísica que la ha atravesado como una de sus tentaciones mayores.

Por tanto, la estrategia argumental agambeniana, aplicada al problema de la relación entre lo humano y lo animal, consistirá en mostrar algunos de los momentos clave donde la dicotomía no había todavía operado para contrastarlos con el momento de constitución metafísica y de consolidación histórica en que terminó por instaurarse. Con esta perspectiva panorámica, es momento de pasar como tal a las consideraciones agambenianas sobre lo humano y lo animal.

Primera consideración

En una inversión de la lógica temporal, Agamben abre su libro con un conjunto de reflexiones sobre el Juicio final que aparecen en una antigua Biblia judía, conservada en la Biblioteca Ambrosiana. Lo que le llama la atención y en lo que pone el énfasis Agamben es en cómo, en este banquete de los justos, no sólo conviven de manera armónica y sin separación con tres animales gnósticos (el pájaro Ziz, el buey Behemot y el gran pez Leviatán), sino que los justos que llegan a ese día están representados con cabezas de animales. Comenta Agamben:

No es imposible, por lo tanto, que al atribuir una cabeza animal al resto de Israel, el artista del manuscrito de la Ambrosiana haya pretendido significar que, en el último de los días, las relaciones entre los animales y los hombres se ordenaran en una forma nueva y que el hombre mismo se reconciliara con su naturaleza animal. (2010a: 13).

La inclusión de esta primera referencia antigua, aunque sitúe el momento de reconciliación entre lo humano y lo animal en un momento futuro, muestra que la representación de la relación entre ambos no estaba todavía rota, sino que la animalidad que seguimos siendo continúa imperando en uno de los momentos míticos emblemáticos en los que concluye la historia humana.

Aparece, en el siguiente capítulo, una confrontación con Bataille y su noción de lo acéfalo, la cual será una confrontación indirecta con una lógica de corte hegeliano a partir de la lectura que realiza Alexander Kojève de la *Fenomenología del espíritu*, igualmente centrada la discusión sobre el fin de la historia. Mientras para Kojève éste supondrá un retorno a la animalidad porque lo que desaparece al final de la historia es el hacer humano como forma privilegiada y distintiva de la negatividad, para Bataille en el fin de la historia subsistiría todavía una “negatividad sin empleo”: la de todas las experiencias-límite estudiadas en sus libros (la risa, el erotismo, la muerte, el arte, el juego, el éxtasis, el derroche). Dejar al ser humano acéfalo (sin cabeza, sin una cabeza racional y erguida que lo distinga de los animales) no supone animalizarlo. Aun en el fin de la historia y pudiendo colocarle cabezas animales en el lugar vacío dejado por su acefalia voluntariamente querida, producida por el fin de la historia, el ser humano no se convierte en animal, desde la perspectiva batailleana. En Bataille, a pesar de su aparente radicalidad, subsiste todavía un humanismo especista.

Curiosamente, cuando Kojève intente mostrar cómo se efectúa históricamente en su presente ese fin de la historia previsto por Hegel, ejemplificará su tesis con dos ejemplos contrapuestos en los que de maneras distintas tendría lugar ese fin: con la animalización del *american way of life* (estilo de vida estadounidense situado en un eterno presente sin acciones negadoras de su entorno) y con el esnobismo de la cultura japonesa (en el que lo que importa no es la acción sino el ser visto). Con este segundo ejemplo, Kojève parece coincidir con lo que Bataille denominaba “negatividad sin empleo” y, con esto, vuelve a afirmar, en el fin de la historia, una especificidad de lo humano frente a lo animal, como bien lo señala el epígrafe del tercer capítulo del libro (“Un animal no puede ser *esnób*”). La conclusión que puede extraerse de estos dos capítulos es que mientras el presupuesto teórico del que se parte sea hegeliano, ya sea en su vertiente más radical presente en Bataille, ya sea en su versión más fiel –incluso en su adaptación al presente– propuesta por Kojève, el fin de la historia no supondrá la reconciliación entre lo humano y lo animal, sino que seguirá sosteniendo la escisión entre ambos.

Excursus: una cuestión de método

En un libro titulado *Signatura rerum. Sobre el método* –equiparable a *Cómo he escrito algunos de mis libros* de Raymond Roussel, aunque sin carácter póstumo–, Agamben, a la vez que rinde homenaje, reconoce lo mucho que deben sus investigaciones al concepto, no del todo aceptado por Foucault, de *paradigma* (este último, como el propio Agamben reconoce, habla más bien de *positividades, figuras epistemológicas, problematizaciones, formaciones discursivas, episteme de una época*, entre otras nociones). Para Agamben, un paradigma es un ejemplo privilegiado que puede mostrar con bastante claridad la lógica que subyace en un determinado acontecimiento histórico para tornarlo inteligible. Añade Agamben que “como su misma multiplicidad podría dejar entrever, se trata en todos los casos de paradigmas que tenían por objetivo hacer inteligible una serie de fenómenos cuyo parentesco se le había escapado o podía escapársele a la mirada del historiador” (2010b: 41).

A pesar de estar en una cercanía mayor con Foucault, el paradigma agambeniano, aun cuando no funciona como un origen o un *arché* metafísico, es transhistórico, en la medida en que no se sitúa en una sola época histórica –como sí sucede en el caso de los ejemplos paradigmáticos presentados por Foucault en sus libros: v. gr. el panóptico y el surgimiento de las sociedades disciplinarias en el siglo XVIII, presentado en *Vigilar y castigar*–. Al igual que en el pensamiento foucaultiano, Agamben procede recurriendo a los archivos y documentos de una época, pero, a diferencia de su predecesor, el filósofo italiano traza relaciones entre acontecimientos de épocas distintas, interpretándolos a través del paradigma.

Para Agamben, uno de los paradigmas políticos decisivos es el que ilustra la cesura entre la animalidad y la humanidad. La cultura occidental se ha caracterizado por instaurar una serie de dicotomías que, a diferencia de la lógica dialéctica hegeliana, han resultado irreconciliables: naturaleza/cultura; animal/hombre; mujer/hombre; infante/adulto; emoción/pensamiento; irracionalidad/racionalidad. Para mostrar esta tesis, Agamben propone como ejemplo histórico concreto el caso del *Homo sacer*, el hombre que podía ser matado o sacrificado

en la época del Imperio romano, sin que hubiera algún tipo de consecuencia jurídica porque su vida era semejante a la de un animal. Este mismo paradigma, según Agamben, sigue operando en los campos de concentración en Auschwitz: la vida de los judíos no importa porque es equiparable a la de los animales. El presupuesto teórico común de todas ellas es que el segundo de los polos (cultura, hombre, adulto, pensamiento, racionalidad) de esa dicotomía tiene más valor que el primero (naturaleza, mujer, infante, emoción, irracionalidad) y que, por tanto, está justificado para que domine al que le antecede.

La propuesta filosófico-política agambeniana en todos los casos radica en volver *inoperantes* esas dicotomías, es decir, en profundizar, a través de los archivos perdidos de la historia, en cada uno de los polos de la dicotomía para mostrar documentos en los que la escisión entre ambos no está todavía trazada o en donde resulta problemática. Dicho de otra manera, se trataría de hacer implosionar esas cesuras desde dentro para quitarles toda su potencia política como paradigmas organizadores de la experiencia histórica concreta, manteniendo la tensión entre ambos polos, introduciendo aporías irresolubles donde la dicotomía parecía más nítida.

Segunda consideración

Teniendo como telón de fondo el proceder metodológico de Agamben, expuesto someramente en el apartado precedente, el centro del libro *Lo abierto. El hombre y el animal* se encarga de analizar otra de las vías que, en el siglo XX, intentó establecer una nueva cesura entre lo humano y lo animal. Se trata de la vía abierta por Heidegger, quien trató nuevamente de postular una diferencia ontológica entre lo humano y lo animal con una doble estrategia: por un lado, apropiándose y llevando a su terreno los descubrimientos de su amigo biólogo von Uexküll y, por otro, señalando al *aburrimiento* como una disposición anímica privilegiada y distintiva de lo humano frente a lo animal.

El biólogo von Uexküll estudia el comportamiento de la garrapata, extrayendo como conclusión que es un animal que está inmerso en su ambiente y que

sólo es capaz de tener un comportamiento de acuerdo con su relación respecto a inhibidores o desinhibidores, a pesar de que, irónicamente, un animal de esta especie vivió en su laboratorio durante 18 años, privado por completo de alimento, mostrando con ello una potencia de vida más grande que la humana. Ésta será la base sobre la cual Heidegger podrá afirmar, algunos años más tarde, que mientras el ser humano habita un mundo, el animal es pobre de mundo y los demás entes carecen de mundo. Para Heidegger, el mundo es lo abierto y sólo es accesible al ser humano por la relación originaria que este ente “privilegiado” mantiene con la verdad, entendida esta última como desocultamiento del ser (*a-létheia*).

Para reforzar esta idea, Heidegger echará mano del aburrimiento como estado anímico en el cual, a pesar de que el ser humano está abierto al mundo de manera inicial, se produce un cierre porque lo que rodea al ser humano (su mundo circundante) empieza a carecer de sentido. Esta falta de significatividad, a diferencia de lo que le ocurre a la garrapata que, desde la perspectiva heideggeriana, está inicialmente cerrada y sólo está abierta a partir de su encuentro con un inhibidor o un desinhibidor, ocurre porque el ser humano está abierto a todo lo que le acontece a su alrededor. Heidegger intentará ensanchar esa diferencia señalando que los comportamientos animales, que responden únicamente a estímulos, son incapaces de aprender algo en cuanto tal. Y remarcará esta afirmación señalando que el animal, a diferencia del ser humano, vive inmerso en su medio sin darse cuenta de ello.

Con todos estos rasgos distintivos, Heidegger pretende profundizar la diferencia entre lo humano (lo abierto) y lo animal (lo no abierto), para volver a señalar, en el siglo XX, lo que los opone y los separa, formando parte así del mismo movimiento dicotómico moderno que postula la primacía ontológica de lo humano por encima de su otredad animal.

Tercera consideración

Agamben sitúa al pensamiento heideggeriano en el enclave de la *máquina antropológica*. Por tal expresión Agamben entiende “la producción de lo humano por

medio de la oposición hombre/animal, humano/inhumano”, y añade enseguida que “la máquina funciona de modo necesario mediante una exclusión (que es siempre también una aprehensión) y una inclusión (que es también y ya siempre una exclusión)” (2010a: 52). En Heidegger puede encontrarse no sólo la oposición hombre/animal que produce a lo humano, sino también la exclusión de lo animal respecto a la posibilidad de habitar un mundo (aprehendiendo los rasgos distintivos de uno y de otro) y la inclusión del aburrimiento profundo como rasgo definitorio de lo humano del cual el animal está excluido.

Un punto por resaltar de esta noción agambeniana de *máquina antropológica* es el hecho de que lo humano es producido mediante un artificio, un conjunto de técnicas inscritas en un proceso de antropogénesis. De este proceso dice Agamben que “es lo que resulta de la cesura y de la articulación entre lo humano y lo animal. Esta cesura se produce sobre todo en el interior del hombre” (2010a: 101), es decir, es el ser humano el que instaura la separación de lo animal y lo humano.

Para ejemplificar cómo se produce este doble movimiento de cesura y de articulación relacionado con la técnica se trajo a colación en la sesión –no así en el texto de Agamben– el cuento de Kafka titulado *Informe para una Academia*. En este relato, el protagonista es un mono en cautiverio que ha devenido humano, llamado *Peter, el rojo*, y que ahora da cuenta de manera puntual y ante una Academia científica cómo se efectuó esa transformación violenta de lo animal a lo humano. El primer punto a resaltar en la antropogénesis experimentada por *Peter, el rojo*, es cuando aprendió, por imitación, a saludar estrechando las manos. Luego, como segundo punto, también aprende, igualmente por imitación, a escupir, a fumar en pipa y a tomar ron de una botella, señalando que tanto él como sus maestros luchaban desde el mismo bando contra su condición simiesca. En tercer lugar, irrumpe en la comunidad de los seres humanos cuando comienza a hablar, señalando que lo hacía por imitación y para buscar una salida a su condición animal, ya que, hasta entonces, sólo había estado enjaulado. Con esto, Kafka está postulando que el proceso antropogénico comienza a partir de la imitación, al igual que en los animales y a diferencia de lo que postulaba Heidegger, apoyándose en Uexküll: tanto el ser humano como la garrapata o cualquier otro animal reaccionan a su medio.

El proceso antropogénico continúa cuando en Hamburgo lo entregan ante su primer adiestrador con el que expulsa con violencia la condición simiesca que todavía le quedaba. Así, *Peter, el rojo*, logra consumir a muchos instructores de manera sucesiva hasta convertirse en humano. Los adiestradores, instructores o maestros serán fundamentales en ese proceso mediante el cual la máquina antropológica se pone en marcha. El animal en proceso de humanización señala cómo se integró al mundo humano donde, además de dar funciones cada noche en un *music hall*, se reúne con periodistas, recibe visitas de científicos, platica con su empresario, charla con amigos, asiste a banquetes, se presenta ante sociedades científicas, entre otras cosas. Y termina señalando que, como residuo o resto de su anterior condición animal, por las noches lo espera una pequeña chimpancé semiamestrada, con quien la pasa muy bien a la manera simiesca. Con esta última observación, Kafka, a través de la voz narrativa de *Peter, el rojo*, da cuenta de que el residuo animal que aún perdura en lo humano es la sexualidad; que por más esfuerzos y ejercicios que haga el animal para devenir humano queda un resto imborrable que permanece en el proceso antropogénico.

Aunque Agamben no retome este ejemplo paradigmático de antropogénesis en su libro, puede verse cómo en este relato de Kafka se produce una oposición entre lo humano y lo animal en la que la parte simiesca de *Peter, el rojo*, se va excluyendo progresivamente mediante las aprehensiones imitativas que realiza de los comportamientos humanos, con lo cual el protagonista del relato es incluido también progresivamente en el mundo humano, excluyendo y dejando para la noche, después del trabajo, el resto animal que le queda y que disfruta con la chimpancé semiamestrada.

Última consideración

En el capítulo 17 titulado “Antropogénesis”, Agamben presenta una de las tesis más fuertes de todo el libro. “El conflicto político decisivo, que gobierna cualquier otro conflicto, es, en nuestra cultura, el que existe entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, así pues, al mismo

tiempo y desde el origen biopolítica” (Agamben 2010a: 102). Por *biopolítica* hay que entender, etimológicamente, un poder que se ejerce sobre la vida. Cuando este concepto fue acuñado por Foucault, éste situaba su surgimiento en los albores del siglo XIX, como una forma de ejercicio del poder, complementaria del poder disciplinario (que se ejerce sobre el cuerpo del individuo), que se ejerce sobre el cuerpo-especie de una población, al interior de un Estado. Por ello, tiene relación con los índices de natalidad, mortalidad, morbilidad, vacunación, población económicamente activa, etcétera. Así, nace de la mano de la estadística contemporánea que está al servicio del Estado e incide en el diseño de políticas públicas para toda una población. En tanto que toma al cuerpo de un ser humano, no en su individualidad, sino como perteneciente a la especie humana, produce un saber sobre ese cuerpo de la especie humana para poder gobernarlo de manera óptima y eficiente. En cambio, para Agamben la biopolítica, precisamente por centrarse en el cuerpo-especie de la población, hay que situarla en el origen de la política occidental, ya que este cuerpo-especie, este cuerpo meramente biológico, remite a la animalidad de lo humano.

Como ejemplo histórico de la cesura que se introduce entre lo animal y lo humano, visto en la sesión presencial del Taller cultural Zoópolis, puede presentarse el viejo debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas sobre si los nativos de América son animales y se les puede matar sin mayor consideración o si son humanos porque tienen alma y entonces es legítimo hacerles la guerra e imponerles todo lo que el derecho de guerra sanciona. El ejemplo histórico que Agamben presenta en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* es el de los campos de exterminio de la Alemania nazi, donde los judíos eran considerados como vidas animales a las que se les podía dar muerte de manera legítima. Y como un ejemplo adicional, surgido a partir del diálogo en el Taller cultural Zoópolis, puede hablarse de la biopolítica implementada con los perros que viven en las calles de las grandes ciudades y cuyas vidas no importan.

Agamben propone la distinción entre *bíos* y *zōé*, *forma de vida* y *vida nuda*. “Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros

entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zōé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo” (Agamben 2019: 9). Lo que la política occidental, que desde su origen según Agamben ha sido biopolítica, ha pretendido hacer es reducir la vida de otros seres humanos a mera *zōé*, a una vida nuda, una vida desprovista de cualificación o de forma humana, una animalización de lo humano; una vida que, al igual que el *homo sacer* (hombre sagrado) del derecho romano y a pesar de su estatuto ambiguo, podía ser arrebatada por cualquiera sin que hubiese ninguna consecuencia jurídica por ello.

De lo que se trataría, en consecuencia, no sería de una inversión de la relación: en lugar de una animalización de lo humano –lo cual ya ha sido llevado a cabo históricamente de diversas formas, todas ellas violentas, por la biopolítica occidental–, tener en su lugar una humanización de lo animal –lo cual, como lo muestra el relato kafkiano y lo refrenda la postura agambeniana, está transido de un extremo a otro de violencia–, sino de hacer estallar esta dicotomía desde dentro, sin necesidad de esperar, como lo apuntaba el inicio de *Lo abierto. El hombre y el animal*, al final de los tiempos para que la reconciliación entre lo humano y lo animal fuese posible. Esto implicaría la apertura para la política y, más específicamente, para otra política que no fuese biopolítica. De lo que se trataría, en último término y tal como fue enunciado en el *excursus* sobre el método agambeniano, sería de volver inoperante, es decir, desobrar la falsa dicotomía ante la que nos colocan las lógicas de corte hegeliano (o animalización de lo humano o humanización de lo animal), sino de mantener, profundizar y sostener el *mysterium conjunctionis* (el misterio de la conjunción) en el que se articula la relación, la *y* que los une, entre lo humano *y* lo animal.

Referencias

- Agamben, Giorgio. (2019). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio. (2010a). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio. (2010b). *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Anagrama.
- Kafka, Franz. Informe para una Academia. Tomado de: <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/16/academia.pdf>, consultado el 12 de marzo de 2023.