

# *Rostro abierto*<sup>1</sup>

**Juan Pablo Valderrama Pino**

Egresado de Filosofía  
Universidad de Cartagena  
Colombia

## **Resumen**

En el presente artículo introduzco la voz de Giorgio Agamben para seguir la lectura de su libro *Lo abierto: el hombre y el animal*, en la que el autor italiano plantea una nueva forma de pensar las relaciones entre hombres y animales. Si tomamos las ideas de Jacques Derrida, quien nos sugiere deconstruir la estructura política occidental, abriendo el diálogo con Agamben, Esposito, Heidegger, entre otros, podríamos seguir con la pretensión de formular una metafísica de la diferencia y, por lo tanto, una nueva política, tal vez (en términos derridianos) de la hospitalidad (si es posible plantear algo así). Agamben ofrece una visión un poco más radical e interesante sobre el hecho de la reformulación política de las relaciones entre el *nosotros* y el *ellos* (los animales).

## **Palabras claves:**

Política, Metafísica, Derrida, Agamben, Diferencia.

---

1 Este artículo corresponde al borrador del segundo capítulo de un libro titulado *En torno al animal*. En este ensayo se le da continuidad a las ideas planteadas en el primer capítulo *¿Soberanía?*, presentado en el VI Coloquio de Estudiantes de Filosofía, Ética y Política, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre en octubre del 2014.



*Can they suffer?*

J. Bentham

Si el hombre perdiera su rostro ¿seguiría siendo, después de todo, *hombre*? ¿Acaso ha tenido alguna vez *un* rostro? Diversas culturas han hecho imágenes de hombres con características animales en sus rostros o, mejor aún, hombres con cabeza de animal o, podría ser, un animal con rostro humano.

En este artículo pretendo abordar un texto bastante interesante y misterioso a la vez, se trata de *Lo abierto: El hombre y El animal*, del filósofo italiano Giorgio Agamben. Pero, también haré algunas referencias sobre Derrida y *El animal que luego estoy si(gui)endo* en la medida que esta reflexión nos conduzca a las preguntas ¿Quién soy? Y sobre la cuestión de “el animal en general ¿qué es? ¿Qué quiere decir eso? ¿Quién es? ¿A qué corresponde eso? ¿A quién? ¿Quién responde a quién? ¿Quién responde al nombre común, general y singular de lo que ellos denominan así tranquilamente el «animal»?” (Derrida, 2008, p 68).

Una de las razones que me ha movido a trabajar el texto de Agamben para hablar sobre el rostro y la identidad humana ha sido la última oración al final del primer capítulo titulado *Teriomorfo*, que dice así: “en el último día, las relaciones entre los animales y los hombres tendrán una nueva forma y el hombre mismo se reconciliará con su naturaleza animal” (Agamben, 2006, p 12). Esta frase, por sí sola, dice mucho. Recordando que al hablar de «último día», el autor se refiere a la profecía mesiánica de Isaías 11, 6, donde los animales (incluyendo la humanidad) vivirán en armonía, sin violencia, sin muerte. Sin embargo, lo que más me interesa de esa pequeña oración de Agamben no es la profecía de Isaías como tal, sino la última parte que dice que «el hombre mismo se reconciliará con su naturaleza animal», sin dejar a un lado la transformación en las relaciones hombres-animales. Aunque, sin despreciar la importancia de la mención a Isaías, esta reconciliación o nueva forma de relación que señala la profecía, se trata de un volver al origen, un retorno al estado inicial, *el rescate de la simiente extraviada*, reconciliación con una naturaleza más allá (o *más acá*) de lo humano.

Si bien Derrida nos hace un llamado a asumir nuestra responsabilidad, o mejor dicho, responsabilidades, con los demás seres vivos, incluso con

nosotros mismos, y de la misma manera, con la naturaleza en general. Por otro lado, sin alejarse mucho a la cuestión, Agamben despliega una reflexión poético-filosófica acerca de la humanidad, con la intención de hacer temblar los fundamentos sobre los cuales se ha erigido esto que nosotros, con mucho orgullo y cinismo, llamamos «El Hombre», excluyendo así a todo aquel que sea no-hombre (incluso al interior del mismo hombre).

Lo que me va a ocupar en este breve ensayo será el enfrentamiento entre el hombre y el animal, pero no pensando la dicotomía aristotélica entre el ser animal sin lenguaje y el animal político que es el hombre, que de manera simplificada es político porque tiene lenguaje; o pensando en la línea cartesiana que separa a los que son pura *res extensa* de los que además de tener extensión también son *res cogitans*. El punto aquí no es el animal en cuanto ese otro-radicalmente-otro que llamo animal, aquel animal que puede ser cualquier viviente no-humano. Me refiero al enfrentamiento o contradicción que nos ofrece el *zoon politikón*. Ya muchos han señalado esa problemática, y es precisamente lo que Agamben abordará en su texto: la animalidad del hombre, el animal en el hombre o el animal como hombre.

Será conveniente dar un primer paso con una ligera reflexión derridiana respecto a la respuesta o capacidad de respuesta en el animal, antes de proceder con el análisis de *Lo abierto*. Derrida nos recuerda cómo la tradición ha separado a los hombres de los animales a partir del mutismo animal y del logos humano. Empero, Derrida nos coloca la siguiente situación:

*Los animales no responden –aseguran tantos filósofos y teóricos, desde Aristóteles hasta Lacan– y compartirían esa irresponsabilidad con la escritura, al menos tal y como la interpreta Platón en el Fedro. Lo terrible (deinon) de la escritura, dice Sócrates, es que, al igual que la pintura (zographia), las cosas que engendra y que son como seres vivos (hos zonta) no responden (275 d) [...] Ahora bien, ¿podemos nosotros responder la pregunta «Pero yo ¿quién soy?». Y ¿qué es lo que distinguirá alguna vez, con total pureza, la respuesta –así llamada libre y responsable– de la reacción a un sistema complejo de estímulos? (Derrida, 2008, pp 69-70).*

La cuestión de si podemos o no responder tal interrogante, podría, tal vez, quedar resuelta en una afirmación que realiza Derrida al inicio del segundo capítulo de *El animal*, y esa *respuesta* nos remite al silencio, a la soledad, a un alejamiento del otro en la medida que busco responder ante mí mismo:

*Tanto si os dirijo a vosotros la pregunta como si, antes que nada, me la planteo a mí mismo, ésta no me debería concernir más que a mí, a mí mismo, a mí solo. Y cualquiera que sea la respuesta que yo le dé, ésta pertenecerá a una auto-definición, al primer gesto de una autobiografía que no compromete sino a la escritura de mi vida, a mí mismo, a mí solo. (2008, p 69).*

Esta respuesta silenciosa y única, propia (por así decirlo), hace parte, como dice Derrida, de una auto-definición, y aquí nos encontramos con un problema que Agamben señala aunque en un campo más general, más objetivo, y es el asunto de la definición del *hombre*, que éste realiza de sí mismo y que establece como verdad natural. Sin embargo, sin citar o mencionar aún a Aristóteles, y mucho menos a Descartes, Agamben realiza lo que podríamos llamar un primer golpe a nuestra creencia o religión humana a través de la lectura que hace Kojève de Hegel.

*el hombre no es, en efecto, una especie biológicamente definida ni una sustancia dada de una vez y para siempre; es, más bien, un campo de tensiones dialécticas ya cortado por cesuras que separan siempre en él —al menos virtualmente— la animalidad “antropófora” y la humanidad que se encarna en ella. El hombre existe históricamente tan solo en esta tensión; puede ser humano sólo en la medida en que trascienda y transforme el animal antropóforo que lo sostiene; sólo porque, a través de la acción negadora, es capaz de dominar y, eventualmente, destruir su misma animalidad (es en este sentido que Kojève puede escribir que el “hombre es una enfermedad mortal del animal”, 554). (Agamben, 2006, p 28).*

Pero el asunto se vuelve problemático, porque mientras Kojève se concentra en la aniquilación de la animalidad a través de la acción negadora del hombre, tal como Agamben señala; Foucault, por otro lado, nos muestra —a través del análisis biopolítico— cómo la modernidad, el Estado moderno, separa la animalidad de la humanidad para dirigir su poder a esa parte denominada la vida animal en el hombre, creando de esta manera una especie de paradoja o aporía en la que la humanidad misma, negando su animalidad, destruyéndola constantemente por medio de los propios del hombre, ha terminado animalizándose. Sin embargo, esta problemática la abordaré más adelante, en la medida que el mismo Agamben nos vaya encaminando hacia la reflexión biopolítica.

No podemos omitir el planteamiento de Agamben sobre la problemática que suscita las reflexiones contrapuestas de Kojève y Foucault, mientras uno afir-

ma que la humanidad aniquila la animalidad para humanizarse, el otro argumenta que el Estado en la modernidad enfoca su poder en la vida biológica, dividiendo la animalidad de la humanidad para animalizarla. El filósofo italiano se concentra en un fenómeno más interesante: la separación entre lo humano y lo animal, el surgimiento de un vacío a partir de la separación entre lo uno y lo otro, un espacio sin nombre, sin rango, una zona de indiferencia en la que ya no se puede saber qué es hombre y qué es animal. ¿Podríamos, provisionalmente, llamar a este espacio lo abierto?

Llegados a este punto nos encontramos con una diferenciación entre la vida animal y la vida humana, que si bien desde Aristóteles se ha realizado esta economía de la vida, Agamben explica que la vida nunca ha sido definida como tal. «Parecería, que en nuestra cultura, la vida fuese lo que no puede ser definido, pero, precisamente por esto, *lo que debe ser incesantemente articulado y dividido.*» (2006, p 31). Cuando Aristóteles habla de la vida en *De Anima*, no lo hace explicando lo que ésta es, no aporta una definición, se limita a descomponer el término identificando las propiedades o características de los vivientes en comparación con los inanimados.

*Es importante observar que Aristóteles no define de ningún modo qué es la vida; se limita a descomponerla, gracias al aislamiento de la función nutritiva, para luego rearticularla en una serie de potencias o facultades distintas y correlacionadas (nutrición, sensación, pensamiento). Vemos aquí cómo funciona ese principio del fundamento que constituye el dispositivo estratégico de Aristóteles. Éste consiste en reformular toda la pregunta por el “¿qué es esto?” como una pregunta sobre “¿a través de qué cosa [dià ti] una cosa pertenece a otra?”. Preguntar por qué un determinado ser es llamado viviente, significa pues buscar el fundamento a través del cual el vivir pertenece a este ser. (Agamben, 2006, p 32).*

De manera clara, Aristóteles aísla la vida nutritiva o vida vegetativa de cualquier otro modo de predicar la palabra vivir y la postula como fundamento de todo ser viviente. Para los antiguos griegos, la palabra vida se trataba de «dos términos semántica y morfológicamente distintos» (Agamben, 2010, p 9): *Bíos* y *Zoé*. Los griegos clásicos entendían la *Zoé* en cuanto el mero hecho de vivir: vida natural; lo común en todos los seres vivientes, incluyendo a los dioses. Y referente al *Bíos*, se trataba de la forma específica que tenía un grupo o individuo de vivir. La *Zoé* abarcaba la vida procreativa, que en el hombre tiene que ver con el *oikos*, la vida familiar, el hogar; en contraposición, el

*Bíos*, un término que estamos acostumbrados a relacionar directamente con la concepción más vaga de la vida, pero, como podemos ver, para los griegos su significado era limitado, pues en cuanto forma particular que tienen unos individuos de vivir, en este caso se refiere a la vida política, vida pública, de relación, la vida cualitativa, un tipo de vida que sólo los hombres pueden alcanzar en la polis, una vida que merece ser vivida porque es la única que nos conduce a la felicidad.

Esto quiere decir que el hombre se encuentra atravesado tanto por el *Bíos* como por la *Zoé*, o dicho de otro modo, por la vida animal y la vida de relación (política, de sociedad). Ambas se encuentran al interior del hombre, separadas por una línea móvil “y sin esta íntima cesura, probablemente no sea posible la decisión misma sobre lo que es humano y lo que no lo es” (Agamben, 2006, p 35). El pensador italiano nos muestra que a lo largo de la filosofía antigua —y nosotros mismos podemos reconocer que a través de toda la tradición filosófica hasta hoy— se ha intentado sostener una división clara entre el hombre y el animal, y cuando se presenta el problema del animal humano, del animal político, aquel capaz de lenguaje y conciencia, se privilegia a este animal inteligente al destacarlo como el único entre todos los animales capaz de elevarse al estado de humanidad, como si esto implicara una posición intermedia entre lo animal y lo divino, como si ser humano fuera en últimas, una transformación del animal que ya no necesita ser una bestia. Para el pensador italiano, esa diferencia entre lo humano y lo animal, esa franja, frontera, línea y división, es móvil, no es clara, es una cesura que aún a pesar de separar, mantiene la cercanía entre aquello que se busca distinguir de lo otro.

La tradición nos ha enseñado a pensar al hombre como un conjunto entre lo animal y algo superior, algo divino, la unión entre cuerpo y alma. La propuesta de Agamben gira en torno a la separación.

*Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación. ¿Qué es el hombre, si siempre es el lugar —y, al mismo tiempo, el resultado— de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse en qué modo —en el hombre— el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano es más urgente que tomar posición acerca de las grandes cuestiones, acerca de los denominados valores y derechos humanos. (2006, p 35).*

Agamben nos presenta un hombre no-humano y no-animal, pero dicho de mejor manera, ni lo uno ni lo otro, un hombre que no es, en últimas, lo que se pensaba de sí mismo. No tiene rostro. Tienes más bien la capacidad de poder moldear su propio rostro y recibir todas las naturalezas, es un ser que se construye a sí mismo y decide lo que es (2006). Además, la preocupación de Agamben va más allá del campo del derecho, plantea una preocupación ontológica y metafísica.

*Los trazos del rostro humano son –aunque por poco– tan indecisos y aleatorios que están siempre a punto de deshacerse y cancelarse como si fueran de un ser momentáneo: “¿quién puede decir –escribe Diderot en el Rêve de d’Alembert– si este bípedo deforme, alto tan solo cuatro pies, que en las cercanías del polo se llama todavía hombre y que no tardaría en perder ese nombre si se deformara todavía un poco, no es más que la imagen de una especie que pasa?” (Diderot, 130). (2006, p 66).*

Si nos limitamos al plano biológico, corporal, tal como Agamben nos muestra mencionando a Linneo, quien comparó al hombre con los simios, las diferencias que intentamos sostener se desvanecen; en calidad natural, el hombre vendría a ser tan simio como cualquiera de los que hace más de medio siglo la humanidad denominaba *brutos*.

*El paso del animal al hombre, a pesar del énfasis puesto en la anatomía comparada y en los hallazgos paleontológicos, era en realidad producido a través de la sustracción de un elemento que no tenía que ver con una cosa ni con la otra y que era presupuesto como característica de lo humano: el lenguaje. Identificándose con éste, el hombre hablante excluye, como ya y no todavía humano, su propio mutismo (2006, p 71).*

Algo que es necesario reconocerle a Agamben es la precisión y calidad de los ejemplos aportados, un dato interesante sobre cómo la humanidad ha decidido y diferenciado lo que es humano de lo no-humano es el caso del pigmeo en 1699. Esta vez menciona a Edward Tyson, para quien el pigmeo, a través de estudios y análisis de anatomía comparada, representaba una especie de puente entre los animales y los hombre, pero era un no-hombre; «la criatura que Tyson llama “pigmeo” (y que por cuarenta y ocho caracteres se distingue anatómicamente del hombre y por treinta y cuatro del simio) todavía representa, para él, una clase de “animal intermedio” entre el mono y el hombre» (2006, p 56).

Incluso pensemos en el supuesto «descubrimiento» de América, en esa suerte de accidente en la que Colón se encontró con unos seres que no podía aceptar como hombres, se trataban de unos animales que podían caminar sobre sus dos piernas, parecidos físicamente a los hombres civilizados, hombres europeos, pero que no eran en absoluto hombres; esas criaturas fueron consideradas como sub-hombres, una suerte de ser intermedio entre las bestias y el hombre, que posteriormente recibieron el mal nombre de indígenas y que después de varios siglos (a través también de un largo y doloroso proceso de conversión a la religión específicamente cristiana y adaptación de ciertas costumbres europeas) pudieron ser aceptados por la «civilización» como seres humanos.

¿Qué les ha permitido entonces a los hombres diferenciar y decidir sobre qué merece ser humano y qué no? Incluso, ¿qué es lo que usa el hombre para afirmar que algo o alguien es un no-hombre? Agamben nos introduce la concepción de la *máquina antropológica*, la cual nos muestra que el hombre como tal no tiene rango, no posee rostro, siempre está abierto a recibir cualquier rostro, ya sea bestial o divino: el ser humano se hace a sí mismo tal como se piensa. La máquina antropológica ha sido usada para producir humanidad, para naturalizar la humanidad, sin embargo, ejemplos como los *enfants sauvages* revelan la inhumanidad del hombre (2006). Esta máquina sitúa al hombre en un espacio, en suspensión, en el cual se determina una naturaleza animal o celestial. Tenemos un ejemplo más cercano que aún sigue latiendo: los campos de concentración. En este sentido, los nazis deshumanizaron a los judíos (principalmente), los despojaron de toda humanidad e incluso animalidad. El mismo Agamben, en *Lo que queda de Auschwitz*, dice que estos campos llevaron a los judíos desde el estado de humanidad al estado del *musulmán* (y esta es una categoría interesante que corresponde analizar en otro texto). El poder de la máquina antropológica gira en torno a lo que podemos excluir conceptualmente en el discurso y luego, dejar que dicho poder caiga sobre esos seres deshumanizados, abriendo la arbitrariedad necia de aquel que se reafirma como hombre para que cualquier cosa pueda ser posible.

*En la medida en que en ella está en juego [la máquina antropológica] la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona necesariamente mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión). Precisamente porque lo humano está, en efecto, siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indetermina-*

*ción en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan solo la inclusión de un afuera.*

*Tenemos así la máquina antropológica de los modernos. Ella funciona –lo hemos visto– excluyendo de sí como no (todavía) humano un ya humano, esto es, animalizando lo humano, aislando lo no-humano en el hombre (2006, p 75).*

Agamben ha dicho algo que debemos rescatar y grabarnos de memoria, se trata del fundamento de la humanidad, de nuestra cultura, es la característica —tal vez más pura— en nosotros, y voy a repetirlo literalmente: «lo humano está, en efecto, siempre ya presupuesto». Es así como funciona la máquina antropológica y, por efecto, nosotros mismos pensamos la humanidad como algo que ya todo el mundo, de hecho, sabe. Basta empezar a cuestionarnos para darnos cuenta de que tal presuposición podría llegar a carecer de fundamento. Es como si lo humano estuviera ya dado y no necesitáramos de demostraciones y un conocimiento para sentirnos humanos, lo suponemos, lo creemos, tenemos una idea general de esto que somos. ¿Qué pasa con aquel otro que pertenece a una cultura radicalmente distinta a la nuestra, por ejemplo, los miembros de ciertas tribus africanas? ¿Qué pasa con aquel que no pertenece a mi *comunidad*? Con esta última pregunta podríamos acercarnos a un texto de Esposito, el cual podría aportarnos elementos interesantes para esta reflexión. Siempre se ha escuchado a los civilizados decir que *ellos los otros* —por ejemplo los seres humanos de las tribus africanas— son primitivos, una especie de punto intermedio entre hombre-salvaje, el hombre no-hombre, y el hombre-hombre civilizado. Esta diferenciación, esta separación, se da a través de la determinación entre el sujeto y el no-sujeto.

*Es esta primacía del sujeto –entendida como completa presencia ante sí mismo y, de este modo, como posesión plena de su propia sustancia– lo que vincula en un mismo marco onto-teológico a todas las filosofías de la comunidad del siglo XX. [...] En todas estas filosofías comunitarias, comunales y comunicativas [Esposito se refiere al organicismo alemán de la *Gemeinschaft*, al neocomunitarismo americano y a la ética de la comunicación de Habermas y Apel, incluyendo incluso a la tradición comunista], la comunidad aparece como una cualidad, un atributo, que se añade a uno o más sujetos convirtiéndoles en algo más que simples sujetos, en tanto radicados en –o producidos por– su esencia común. Se trata de sujetos de algo mayor, o mejor, que la simple subjetividad individual, pero que se deriva en última instancia de ésta y que se corresponde con la misma como su extensión cuantitativa. (Esposito, 2009, pp 14 – 15).*

Aún hoy asumimos el papel de humanos muy avanzados como para llamar a las tribus africanas (y muchas otras tribus a lo largo del mundo, como las amazónicas y diversos grupos de los llamados indígenas) de atrasados, primitivos, como si estuvieran por debajo de nosotros, más atrás que nosotros. Entonces, nosotros los hablantes de idiomas gramaticalmente bien estructurados, que estudiamos matemáticas, los que usamos pantalón, que nos transportamos en autos, buses, trenes y aviones, nosotros los que sabemos cómo sentarnos a la mesa y hacer negocios, somos completamente superiores y mejores que esos «hombres» que viven más cerca de la naturaleza. Pensar en la naturaleza, acorde a la tradición, es como realizar un retroceso evolutivo. El humano ha concebido el desarrollo y la evolución en miras al mejoramiento tecnológico y la producción masificada de artificialidad, puesto que, ¿qué otra cosa podría hacer un ser artificial?

Juzgar lo natural como inferior a la inteligencia humana es un error, es una forma de pensar enfermiza y absolutamente aberrante. Pues ese, el mejor de los seres vivientes, el inteligente, a lo largo de toda su tan alabada Historia, se ha encargado de destruir su entorno; todos sus caminos se dirigen a la muerte y el caos. Su reproducción cada vez más compleja y amplia es también la reproducción del caos.

En unos capítulos dedicados a Heidegger, Agamben trabaja, en primer lugar, la concepción de pobreza de mundo y luego nos introduce en un término fundamental en su reflexión: Lo abierto. En este sentido, Agamben considera a Heidegger como el pensador contemporáneo que más esfuerzo ha hecho para separar al hombre del animal. Hay una oposición fundamental en Heidegger entre el hombre y el animal. Se trata de la pobreza de mundo, propia del animal, y el hombre en cuanto formador de mundo. Sin embargo, esta oposición no está del todo separada y aislada, sino que se relaciona a través de lo abierto. Entonces, es a través de la relación entre «pobreza de mundo» del animal y «formador de mundo» del hombre, como Heidegger establece la estructura del *Dasein* respecto al animal. Agamben y Heidegger se acercan a través de la concepción de la humanidad como algo presupuesto; para el pensador alemán se trata de la precomprensión del *Dasein*, y en algunos aspectos esta precomprensión podría referirse a algo distinto de la presuposición de la máquina antropológica, incluso las implicaciones serían diferentes.

Sin embargo, antes de pasar a Heidegger como tal, Agamben se concentra un poco en Uexküll para mostrarnos la dificultad que hay al momento de ha-

blar de «mundo». En este sentido, ¿qué queremos decir cuando hablamos de «mundo»? Para Uexküll, podemos decir de manera muy vaga, existen tantos mundos como seres vivientes. No se trata de un mundo unitario. Los elementos que encontramos en aquello que denominamos mundo son *portadores de significado*; “no existen un tiempo y un espacio iguales para todos los vivientes” (Agamben. 2006, pp 80-81). A pesar de esta *multiplicidad* de mundos o de ambientes, los seres no-humanos, como por ejemplo la garrapata, no tienen una relación de significación con los elementos de su mundo, tienen una relación con los portadores de significado en la medida que sus dinámicas existenciales se desarrollan en la circularidad de esos elementos. Es decir, que la garrapata, después de nacer, sube a una rama para esperar alguna bestia que pase justo debajo de ella para dejarse caer sobre el pelaje de su presa, luego buscaría la piel y enterraría sus colmillos para empezar a tragar su sangre. Sin embargo, dice Uexküll, de esto la garrapata no sabe nada, no sabe que lo que está bebiendo es sangre, “ella absorbe ávidamente cualquier líquido que tenga la temperatura justa, es decir, los treinta y siete grados correspondientes a la temperatura de la sangre de los mamíferos” (2006, p 89).

Esta idea del tipo de relación que tiene el viviente con su ambiente, según Agamben, es la base de la tesis heideggeriana de la pobreza de mundo. “¿Cómo es posible que un ser viviente, que consiste enteramente en su relación con el ambiente, pueda sobrevivir en absoluta privación de él?” (2006, p 90). ¿Qué quiere decir pobreza de mundo para Heidegger?

*El análisis filosófico está aquí completamente orientado a las investigaciones de la biología y la zoología contemporáneas, en particular, las de Hans Driesch, Karl von Baer, Johannes Müller y, sobre todo, las de su alumno Jakob von Uexküll. No sólo, de hecho, las investigaciones de Uexküll son definidas como “la cosa más fructífera de la cual la filosofía puede apropiarse de la biología hoy dominante”, sino que su influjo sobre los conceptos y sobre la terminología de las lecciones también es más amplio que lo que el propio Heidegger reconoce, cuando escribe las palabras de las que se sirve para definir la pobreza de mundo del animal no expresan nada diferente de lo que entiende Uexküll cuando utiliza los términos Umwelt e Innenwelt. (2006, p 96).*

Agamben nos muestra que Heidegger redefinió términos usados por Uexküll para fundamentar su filosofía sobre el animal. «Heidegger llama *Das Entthemende* (el desinhibidor) a lo que Uexküll definió como “portador de significado” [...] y *Entthemungsring* (círculo desinhibidor), a lo que el zoólogo llama

*Umwelt* (ambiente)» (p 96). Vemos ahora una afirmación sobre un propio del animal. Si la tradición filosófica y política de occidente se han erigido sobre los propios del hombre, Heidegger realiza un aporte sobre el modo propio de ser de los animales en miras de sostener los propios del hombre, con la intención de mantener la distancia entre lo humano y lo animal:

*El modo de ser propio del animal, que define su relación con el desinhibidor, es el aturdimiento (Benommenheit). Heidegger hace jugar, con una repetida figura etimológica, el parentesco entre los términos benommen (aturdido, atontado, pero también privado, impedido), eingenommen (atrapado, absorto) y Benehmen (comportamiento), que reenvían todos al verbo nehmen, tomar (de la raíz indoeuropea nem, que significa compartir, dar en suerte, asignar). En cuanto está esencialmente aturdido e integralmente absorbido en su propio desinhibidor, el animal no puede obrar verdaderamente (handeln) o tener una conducta (sich verhalten) en relación con él: sólo puede comportarse (sich benehmen). (2006, p 97).*

Este *comportarse*, señalado al final del fragmento anterior nos muestra el *comportarse instintivamente* que Heidegger usa para negar el conocimiento en el animal. Los vivientes (a diferencia del Dasein), no aprehenden como tal, se comportan en un ambiente, no acceden al mundo, porque el mundo implica cierta comprensión a la cual los animales están impedidos. Si por un momento traemos a estas páginas la voz de Derrida, éste nos diría que Heidegger piensa en los animales todos como una homogenización de pluralidades radicalmente distintas, sin reconocer en ellos la pluralidad, negándola. Es el aturdimiento lo que permite que el animal no esté cerrado como tal al mundo; el viviente está abierto sólo en la medida que está impedido a aprehender los entes. El animal es pobre de mundo porque no tiene acceso al conocimiento, no puede en ningún sentido comprender o pre-comprender la existencia. El animal en el mundo puede ser entendido como puro comportamiento, y sobre todo, instintivo. El sí mismo del hombre, es decir, la autodeterminación, es algo imposible para el animal en términos heideggerianos. Para el animal no hay un «sí mismo» como tampoco un otro-distinto-de-mí, no hay un «Yo soy». Es una afirmación no muy distinta de la realizada por Descartes, para quien los animales eran como máquinas, como autómatas.

Por otro lado, Derrida nos trae la situación del espejo en el segundo capítulo de *El animal*, donde mencionando a Lacan se pregunta:

*Pues una de las diferencias estructurales entre los animales pasa por ahí: entre aquellos que no poseerían en absoluto y aquellos que sí poseerían cierta experiencia del espejo. [...] ¿Dónde comienzan el espejo y la imagen refleja? [...] ¿no comienza asimismo el efecto de espejo allí donde un ser vivo, cualquiera que sea, identifica como su prójimo o su semejante a otro ser vivo de su especie? (Derrida, 2008, p 76).*

Esto nos abre a la cuestión sobre si el animal tiene o no algo así como un «sí mismo», pero detenernos en ese asunto ahora nos obligaría a extender la reflexión.

A pesar del gran esfuerzo por separar al hombre del viviente, Heidegger los conecta y relaciona a través de su explicación sobre el aburrimiento profundo, que se relaciona con la relectura sobre la potencia en Aristóteles hecha por Agamben en *Homo Sacer*. En sentido heideggeriano, el estar aburridos nos mantiene en una suspensión ante los entes, ante las posibilidades de hacer-algo. El comportamiento que se evidencia en un hombre aburrido es la necesidad de distracción. Es como si Heidegger dijera que aquello que es producto del aburrimiento, las distracciones, es una artificialidad que se proyecta sobre la suspensión misma de la relación con los entes, con las posibilidades de hacer algo.

Es indicador del *Dasein* la posibilidad de no-hacer, de no-ser; es, en términos de la potencia aristotélica, una potencia-de-no.

*Con esto sale a la luz finalmente la proximidad –y al mismo tiempo la distancia– entre el aburrimiento profundo y aturdimiento animal. En el aturdimiento, el animal estaba en relación inmediata con su desinhibidor; expuesto y desvanecido en éste, de modo tal, sin embargo, que él no podía revelarse nunca como tal. Aquello de lo cual el animal es incapaz es precisamente de suspender y desactivar su relación con el círculo de desinhibidores específicos. El ambiente animal está constituido de modo tal que nunca puede manifestarse en él algo así como una pura posibilidad. El aburrimiento profundo aparece entonces como el operador metafísico en el cual se realiza el pasaje de la pobreza de mundo al mundo, del ambiente animal al mundo humano: lo que está en cuestión en el aburrimiento es nada menos que la antropogénesis, el devenir Da-sein del viviente hombre. (Agamben, 2006, p 126).*

¿Qué diferencia puede sostenerse entre un *Dasein* que puede negarse a la relación con los entes, y en un sentido más pleno, con los otros, sustrayéndose de todo tipo de manifestación de la conciencia (pues no sólo distracciones son provocadas por el aburrimiento, sino la misma posibilidad-de-no, la de no hacer nada) y un animal, mudo, incapaz de expresarse humanamente? Es decir, ¿entre una conciencia para sí que se niega a la relación con un agente externo y una presencia de algo que está ausente para sí? ¿Cómo comprobar si en la negación de la acción, de la relación, de la exposición del *Dasein*-en-acto, es algo distinto al estado permanente de aturdimiento del animal? No olvidemos que Heidegger acerca el *Dasein* al aturdimiento animal tan sólo para reafirmar la condición inferior del simple viviente respecto al ser del hombre.

Adentrándonos ahora en un léxico más biopolítico, Agamben señala que Heidegger veía la *polis* como el lugar de conflicto entre la animalidad y la humanidad, y que era precisamente esta tensión, este enfrentamiento, lo que permitiría definir a través de la acción de la máquina antropológica el destino e historia de un pueblo. Para Agamben, los experimentos realizados durante las dos guerras mundiales, producto de Estados totalitarios, constituyen la última tarea histórica de los Estados modernos: la nuda vida, la politización de los procesos biológicos de los cuerpos constituyentes del antes llamado pueblo. La posthistoria se manifiesta en este devenir histórico del hombre en animal: como lo diría Foucault, el poder del Estado moderno se dirige ahora a la vida biológica del hombre, a la *Zoé*.

*Las potencias históricas tradicionales –poesía, religión, filosofía– que, tanto en la perspectiva de Hegel-Kojève como en la de Heidegger, mantenían despierto el destino histórico-político de los pueblos, han sido transformadas desde hace tiempo en espectáculos culturales y en experiencias privadas y han perdido toda eficacia histórica. Frente a este eclipse, la única tarea que todavía parece conservar alguna seriedad es el tomar a cargo y realizar la “gestión integral” de la vida biológica, es decir de la propia animalidad del hombre. (2006, p 141).*

Continuando con la reflexión sobre el fenómeno de la separación-disyunción del hombre entre su animalidad y su humanidad, Agamben formula la concepción de la zona de indiferenciación o zona de excepción; un espacio en el cual las fronteras entre el hombre y el animal se han borrado, animalizando al hombre hasta el punto de no reconocerlo como humano. Lo aporético de esta formulación de la animalización del hombre en la zona de excepción, es que tal zona aparece como producto o meta de la tarea moderna. El desarrollo

científico y tecnológico, que tanto han sido usados para demarcar la separación entre las simples bestias del humano, ahora reafirman la animalidad del mismo concentrando sus funciones en mantener aislados en una posición de mayor atención los procesos biológicos del hombre. Pero todo esto sucede por la suspensión de la animalidad en el hombre. ¿Qué relación tiene esta suspensión de la animalidad con la suspensión de la ley que Agamben expone con mayor detalle en *Homo Sacer*? Si es precisamente la ley un indicador de esa separación entre los vivientes y el *Dasein*, ¿cómo puede la suspensión de la misma provocar el mismo efecto que la suspensión de la animalidad?

Agamben nos explica que hemos heredado la concepción de que la ley, la comunidad política, ha sido fundada en el paso del estado de naturaleza (el hombre salvaje) a un estado que podríamos llamar artificial porque se contrapone a lo natural; de tal manera que se forma una separación conceptual entre un *bíos* y una *zoé*, entre la palabra y la escritura, entre el animal y el hombre: Ley y Naturaleza son, según este esquema, opuestos.

Lo que el pensador italiano quiere mostrar es que tal separación entre una naturaleza y una artificialidad es en últimas la conjunción misma entre los opuestos. Ley y animalidad no estarían tan separadas como se creía. El Estado positivista es una ficción que animaliza esa artificialidad que sostiene con el nombre de Hombre.

Entonces, ¿Cuál es el papel de la humanidad hoy día? ¿De qué manera sería posible traspasar las fronteras de una realidad política que se establece borrando los límites entre el hombre y el animal?

Ante tal panorama, la tesis que propongo en el artículo que antecede el presente texto se aparece como una propuesta que el hombre, en su crisis, debe pensar y estructurar: una política de cultivo; una soberanía como responsabilidad; una política que sea un rescate esencial de la responsabilidad fundamental del hombre como viviente. Agamben puede parecer muy pesimista a lo largo de su reflexión, pero conserva la creencia en que algún tipo de reconciliación entre la animalidad del hombre y la humanidad de éste, y todo lo que eso implica, será posible. ¿Cómo organizar entonces una política que reivindique la responsabilidad que Derrida nos llama a asumir?

Queda abierta la cuestión en forma de un devenir adámico en el sentido de reivindicar los actos de la humanidad en dirección al equilibrio de lo innega-

blemente natural. No es la desaparición de la técnica, sino dejar de concebirla como el modo de dominación y alteración de la naturaleza, para pensarla y usarla como vehículo para la conservación de la dinámica fenoménica en el plano del ritmo natural.

Tal vez, tal devenir se dé en el aniquilamiento de cierta concepción de sujeto, o más bien, en la deconstrucción de una idea de sujeto que gobierna el panorama metafísico-político de occidente y de aquello que llamamos mundo, siempre, incansablemente, humano.

### Referencias Bibliográficas:

Agamben, G. (2006). *Lo abierto: El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S. A

Agamben, G. (2010). *Homo Sacer*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S. A

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta S. A

Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. España: Herder Editorial, S. L.