

COMUNICACIONES

Ágnoia y animalización: Conflicto entre animalitas y humanitas en la hermenéutica de Agamben

Milla, Ricardo (Pontificia Universidad Católica del Perú)

Una de las tantas inauguraciones que logró la filosofía de Nietzsche en el pensamiento del siglo XX es la apertura de una “filosofía del cuerpo”. Podríamos pensar en una influencia indirecta: *Ideas II* de Husserl o las reflexiones fenomenológicas de Merleau-Ponty; o en una directa: las filosofías de Deleuze o Foucault. No quiero entrar a la filosofía del cuerpo como tal –que un “joven” filósofo como Onfray pide que se realice con urgencia- sino que deseo ir un poco a la base de ella: hacer una exposición moderada de lo que es el animal en el hombre y cómo podemos entender la supuesta separación que está en él, es decir, su ser no-hombre. Para tal cometido he resuelto acudir al filósofo italiano Giorgio Agamben. En Agamben hay una interesante reinterpretación de las filosofías de Heidegger, Carl Schmitt, Benjamin y Foucault. Lo que trataré de exponer a continuación serán unas reflexiones acerca del animal y el hombre, y de cómo tal realidad implica un conflicto entre animalidad y humanidad.

Nos expone Agamben en su libro *Lo abierto*:

“En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. *Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino del 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 de qué modo –en el hombre- el hombre ha sido separado de lo 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.*” (Agamben, 2007, p. 35)

Mi intención en esta ocasión es más secundar esta exhortación antes que desarrollarla a totalidad.

Para poder hablar de animalidad y humanidad habría que ir antes a lo que es el animal respecto al hombre y lo que es el hombre respecto del animal. Para ello, nos valdremos de la referencia que hace Agamben al curso de invierno de 1929-1930 de Heidegger, que luego se publicaría con el nombre de *Conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud y soledad*. (Heidegger, 2007)

La tesis del filósofo alemán parte de que: la piedra es *sin mundo*, el animal es *pobre* de mundo y el hombre es *formador* de mundo. Esto es, las relaciones de los distintos entes con “su” mundo. Pasemos a ver el tener mundo del animal y luego el del hombre.

Las reflexiones de Heidegger acerca del animal parten sobre todo de las investigaciones de Jakob Uexeküll, en tanto el mundo del animal es un “mundo

entorno” o *Umwelt*. La forma de estar en el mundo del animal, según Heidegger, es la de aturdimiento. El animal está aturdido con el mundo y tiene un “anillo desinhibidor”¹ que no le deja delimitar su ambiente. El animal sólo se comporta (*Benahmen*) porque está aturdido (*benommen*), esto es, en virtud a su aturdimiento es que puede comportarse; reacciona ante aquello que rompe su anillo desinhibidor. Éste está tan unido a su entorno como a su cuerpo (Heidegger, 2007, GA 375). Está absorbido por lo que lo circunda, o como diríamos coloquialmente: el animal actúa instintivamente. En palabras de Heidegger: “aturdimiento [*Benommenheit*] del animal significa, pues, esencial sustracción [*Genommenheit*] de toda percepción de algo en tanto algo y por lo tanto, en tanto sustracción, un estar-absorbido por [*Hingenommenheit*]...” (Agamben, 2007, p. 99. Heidegger, 2007, GA 360). En ese estado, al animal no le es posible que el ente se le revele, porque no puede diferenciar lo que él es de lo que no es. No le es posible a partir de sí distinguirse de otros ni distinguir entre cosas. De esta manera el animal no ve lo abierto ni lo cerrado, está en un estado de suspensión en su *Umwelt* (ambiente). A lo mucho, nos expone Agamben, para el animal el ente está abierto mas no accesible. Esa es su pobreza de mundo.

Pero ¿y qué es ese “abierto”? La manera en que lo rastrea Agamben es por medio de Heidegger en el tema de la *alétheia*. Lo abierto en tanto *alétheia*, entendida ella como latencia e ilatencia². Por lo que resulta sencillo entender lo que el filósofo italiano indica: “Sólo el hombre, es más, sólo la mirada esencial del pensamiento auténtico, puede ver lo abierto que nombra el develamiento del ente” (Agamben, 2007, p. 108). La capacidad del hombre de distinguirse y diferir de los entes y hacer diferencias entre ellos es el horizonte de libertad que le puede revelar lo abierto de la realidad. El “lugar abierto” es el “momento luminoso” en que el hombre abre los ojos y percibe que la naturaleza está ahí, o como diría Safranski: es el espacio “que se ha creado en el hombre en medio de los entes cerrados de la naturaleza” (Safranski, 2003, p. 241).

Hasta aquí las cosas. ¿Cómo es posible pues que el hombre se halle de cara a lo abierto, en el juego conflictual entre develamiento y velamiento? Tiene que haber algo que lleve al hombre no sólo a situarse entre los entes, sino a verlos como algo que él no es. Pero el hombre es también un ser de necesidades, con una corporalidad que le hace permanecer en estado de desalejamiento con las cosas y también vive cierto “aturdimiento” con los entes. Hay un estado de encantamiento en que el hombre se halla con la totalidad de lo ente y que se suspende del desinhibidor animal. Curiosamente Heidegger lo denomina “aburrimiento profundo” y es una tonalidad emotiva fundamental, *Stimmung*, un estado de ánimo, pero no uno que es buscado o alcanzado con esfuerzo, sino que es la situación en que se da “el desasimiento [*Gelassenheit*] de la libre mirada cotidiana” (Heidegger, 2007, GA 137). Así, aburrimiento profundo y aturdimiento se encuentran en una cercanía y se desenvuelven en el ser mismo del hombre. En palabras de Agamben: “la apertura del mundo humano (...) sólo puede ser alcanzada por una operación efectuada sobre lo no-abierto del mundo animal” (Agamben, 2007, p. 115).

Aburrimiento profundo, entonces. El aburrimiento tiene tres grados y el último es el “aburrimiento profundo”. Sin ánimos de saturar la exposición con lenguaje técnico,

¹ En tanto es cierta desregulación de comportamiento.

² *Unverborgenheit* y *Verborgenheit* lo traduce Agamben al italiano: *illatenza* y *latenza*, que mantiene su referencia al latín *latere* y al griego *léthe*. Respetamos esa traducción que en español sería: Latencia: existe pero oculto o escondido; y el neologismo: Ilatencia: existe develado. En cuestiones prácticas tomamos tal cual la traducción (quizá algo forzada), sin desear entrar en conflicto con los trabajos exegéticos y filológicos que se han hecho y se hacen sobre el lenguaje usado por Heidegger.

exposición que le tomó a Heidegger unas 170 páginas, paso a describir cada uno someramente con ayuda de Agamben y de Rüdiger Safranski:

1. El aburrimiento del ser-ahí, en tanto ser-dejado-vacío, es el estado en que él se haya con los demás entes pero ellos no tiene nada que ofrecerle: un “aburrirse con algo”. Para ello, el hombre trata de pasar el tiempo, aunque éste no quiera...

2. Ser-tenidos-en-suspense, tener ante nosotros las posibilidades que nos ofrecen las cosas. El aburrimiento llega tanto de afuera como de adentro, es un “aburrirse con ocasión de algo”. Al estar desactivados de las cosas es que surge la potencia misma de hacer y ser con ellas; un poder-ser, pero también un poder-no-ser.

3. El aburrimiento profundo. Es el aburrimiento totalmente anónimo. Heidegger dice “Uno se aburre” (*Es langweilt einen*). No hay algo que lo produzca. Así, el estar con las cosas es la ruptura del “desinhibidor” del hombre, así como el animal tiene a la comida como el quebrar de su anillo. El hombre está aturdido por las cosas también, pero tiene la capacidad intrínseca de suspenderse; uno se aburre. En cambio, al animal no se le dan las posibilidades de los entes. El hombre “puede” suspenderse de ese aturdimiento por medio de una “epoché” de los entes que lo circundan luego que ha pasado por el tamiz del aburrimiento. Aunque ahí no termina todo. El hombre percibe el paralizarse del tiempo. En el aburrimiento se ha dejado de temporizar y está a la merced “del ente que se niega a concederse en su totalidad” (Heidegger, 2007, GA 214). La única manera que tenemos de salir de ese estado de ánimo es por medio de un “desprendimiento”. “Cuando ya no marcha nada, uno mismo tiene que ponerse en camino” (Safranski, 2003, p. 235), reflexiona Safranski.

“El aburrimiento profundo aparece entonces –indica Agamben– 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 no es nada menos que la antropogénesis, el devenir *Da-sein* del viviente hombre” (Agamben, 2007, p. 126). Y este devenir *Da-sein* se abre sólo en la suspensión del desinhibidor animal que persiste en el hombre, esto es, la posibilidad de ser-ahí del hombre, de su comprender los entes, y que tiene como suelo (*Boden* y no *Grund*) su propia animalidad. El salir del estado de aburrimiento por medio de una resolución de la libertad del ser-ahí es lo que permite que se abra aquello que estaba cerrado. “Por tanto, –concluye Safranski– el ser-ahí que despierta a su sí mismo tiene que haber cruzado la zona del aburrimiento profundo, ‘este vacío en la totalidad’” (Safranski, 2003, p. 235).

De nuevo una constante heideggeriana. El lugar de la posibilidad de lo abierto es lo no-abierto; así como en el centro de la *alétheia* se encuentra la latencia y la ilatencia en conflicto; o el Ser que está suspendido en la nada. La humanidad del hombre, su poder estar en posibilidades con la totalidad de lo ente que emerge de la suspensión de estos por medio del aburrimiento, reposa en la animalidad, en lo no develado del animal. Explica Agamben: “El *Dasein* es simplemente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado *del* propio aturdimiento y *al* propio aturdimiento. *Este despertarse del viviente a su propio ser aturdido, este abrirse, angustioso y decidido, a un no abierto, es lo humano*” (Agamben, 2007, p. 129. Cursivas nuestras). Y también Safranski: “Se trata de que, a partir de la naturaleza, descubramos que en el hombre se ha abierto un ser-ahí [*Dasein*], un claro [*Lichtung*] (...) para el que pueden aparecer las cosas y esencias que están ocultas para sí mismas.” (Safranski, 2003, p. 239).

De esta manera podemos comprender a cabalidad lo que nuestro autor italiano exponía a inicios de su texto *L'aperto*:

“La división de la vida (...) animal y humana pasa entonces, sobre todo, por el interior del viviente hombre como una frontera móvil; y sin esa íntima cesura, probablemente no sea posible la decisión misma sobre lo que es humano y lo que no es (...) porque algo así como una vida animal ha sido separada en el interior del hombre, porque la distancia y proximidad con el animal han sido medidas y reconocidas sobre todo en lo más íntimo y cercano” (Agamben, 2007, p. 35).

De esta manera, la determinación de la frontera entre lo humano y lo animal es como si fuera “una operación metafísico-política fundamental, y en la cual sólo algo así como un ‘hombre’ puede ser decidido y producido” (Ibíd., p. 47).

Reposa a la base de lo que estamos exponiendo hasta aquí un conflicto, *Streit*. Latencia-ilatencia, animalidad-humanidad, mundo-ambiente. Hay un texto memorable de Heidegger que tengo siempre muy presente: *El origen de la obra de arte*. Más allá de su innegable contenido nazi –como también lo tiene *La época de la imagen del mundo*– nos atenemos a la distinción –también conflictual– entre mundo y tierra, *Welt* y *Erde*. Sería sencillo hacer la ecuación “mundo = lo abierto” y “tierra = lo cerrado”. La tierra es lo escondido donde reposa el mundo y donde ella surge. Sólo es posible labrar la tierra porque se tiene mundo. No es posible separar ambos términos. Sin embargo, están en constante conflicto. Entiéndase aquí conflicto no como un mero acto de discordia o como algo que perturba, sino como lugar en que, como explica Heidegger, “las partes en conflicto se elevan, la una y la otra, en la autoafirmación de su esencia” (Heidegger, 2005, GA 34), esto es, de su origen. En virtud de su conflicto, las partes no se limitan a repelerse, no les satisface estar en mero contacto, sino que se intiman en una co-pertenencia. Si la tierra quiere aparecer como cerrada necesita lo abierto del mundo, y el mundo para fundar e instalarse necesita del suelo que es la tierra. Y de nuevo: “Lo cerrado enmarca lo abierto”³.

Esto tendría un carácter profundamente político para Heidegger, de la misma manera que en su *Parménides* hacía referencia a la conflictividad propia de la *alétheia* en la *pólis* (Heidegger, 2005, 2, GA 133). Latencia-ilatencia, mundo-tierra tienen connotaciones políticas para Heidegger. De la misma manera podemos inferir que la humanidad-animalidad tiene un carácter político. Por lo que, para Agamben, también es conflicto político originario el conflicto entre *humanitas* y *animalitas* del hombre (Agamben, 2007, p. 136). La animalidad perteneciente al hombre es la que él custodia y saca a la luz, como el mundo a la tierra. Si esto es cierto, entonces podemos seguir la tesis foucaultniana que describe distorsionadamente Agamben: “La política occidental es, pues, co-originariamente biopolítica” (Ibíd., p. 146).

Ahora bien. Podría parecer evidente que lo que el humanismo moderno hubo hecho habría sido recurrir quizá a la *humanitas* antes que a la *animalitas* del hombre por lo que se habría acarreado en un “olvido de la animalidad”, un olvido del cuerpo. Pues bien, si esto es cierto, ¿cómo se explica que la metafísica y la ciencia se hayan centrado más en la animalidad, puesto que han desterrado todo aquello que parecía más humano, esto es, permanecer abierto a lo cerrado del animal? Entonces, no sería el caso de que el humanismo es una reverberación de la *humanitas*, sino una ascensión de la *animalitas* en contra de ella misma y de aquella. Esto se puede explicar con el término de biopolítica. El proceso de neutralizaciones y despolitizaciones de las que nos hablaba

³ Como alguna vez dijo Víctor Samuel Rivera en su Taller sobre Heidegger, FTPCL, 2010.

Carl Schmitt (Cf. Schmitt, 2005, pp. 107-122) se cumplen en el momento en que el Estado asume como total labor el ocuparse de la economía y de asumir “la vida biológica como tarea política suprema” (Agamben, 2007, p. 141). Explica Agamben además que “cuando, como ha mostrado Foucault, el Estado moderno a partir del siglo XVI comienza a incluir entre sus tareas esenciales el cuidado de la vida de la población –y transforma su política en biopoder- es, sobre todo, a través de la progresiva generalización y redefinición del concepto vida vegetativa (...) [y así] Estado realiza su nueva vocación” (Ibíd., p. 34). Así, lo que antes hacía girar el motor de la historia misma –poesía, religión, filosofía- ha quedado ahora relegado al mero campo del espectáculo cultural y reducido a la experiencia privada. De esta forma, lo que antes podía fundar y abrir mundo, lo que movía la historia, ha perdido toda eficacia. Sólo queda como gran tarea (im)política el ocuparse por la vida biológica de los súbditos, una “gestión integral’ de la vida biológica” (Ibíd., p. 141).

Sin motor histórico y sin potencias políticas, entonces ya no quedaría posibilidades para atender a lo abierto en lo cerrado del animal que hay en el hombre. La sociedad de consumo junto a su biopolítica, que conlleva a serias despolitizaciones paralizándolo el movimiento, esto es, el conflicto, el disenso, la posibilidad misma de decidir quién es el enemigo, pretende conservar lo no abierto y negarse más aperturas, olvidando de esta manera su *humanitas*, esto es, cerrarse a la posibilidad de apertura que se halla en lo oculto de la animalidad por simple abuso de ella. “La humanización integral del animal coincide con una animalización integral del hombre” (Ibíd., p. 142), concluye Agamben.

Así, la metafísica con su control de lo ente e imposición de una sola verdad objetiva ha llevado, por un destierro de la *animalitas* “a favor” de la *humanitas*, a animalizar tanto al hombre que no le es posible ya pensar en lo abierto que le deviene de lo cerrado de su animalidad. Es de nuevo la crítica a la verdad como adecuación de la proposición al dato en tanto eliminación del movimiento conflictual de la *alétheia*. Por otro lado, es la crítica a la sociedad del diálogo que tiene la fatua esperanza que sólo *tras el consenso* sería posible la resolución de todos los problemas del espíritu, cuando por el contrario sería por medio de una comprensión del conflicto en que podría nacer el movimiento político y seguir con el proyecto de emancipación-liberación.

Hasta aquí podemos constatar diversas separaciones, separaciones conflictuales y conflictivas. Agamben nos empuja más allá de las separaciones a una separación más bien enigmática -algo que quizá tiene más semejanza con Nietzsche de lo que el filósofo romano podría imaginar...⁴ Citamos *in extenso* a Agamben:

“(...) ante la definitiva despedida del logos y de su historia misma [la naturaleza humana] [y]a no es más humana, porque ha olvidado perfectamente todo elemento racional, todo proyecto de dominar su vida animal; pero tampoco puede ser llamada animal, en la medida en que la animalidad era precisamente definida por su pobreza de mundo (...). Ella ciertamente no “ve lo abierto”, en el sentido en que no se lo apropia como instrumento de dominio y conocimiento; pero tampoco queda simplemente cerrada a su propio aturdimiento. La *áгноia*, el no-conocimiento que ha descendido sobre ella, no implica la pérdida de toda relación con el propio velamiento. (...) Articular una zona de no conocimiento [...] significa en

⁴ Sin embargo –creemos- es una posición hermenéutica bastante complicada de entender y, quizá, de sustentar de parte de nuestro filósofo, pero que se asoma con interés.

este sentido no simplemente dejar ser, sino *dejar fuera del ser* [...]” (Agamben, 2007, p. 165-166. Cursivas nuestras).

Si *entre* el estado de aburrimiento que permite suspender el desinhibidor del animal, se halla el hombre en un estado en que no conoce ente ni no ente, su estar en contacto con el animal, entonces podríamos hablar de un estado de separación en que *animalitas* y *humanitas* están ellas mismas suspendidas. Si nos hallamos en ese “entre” en que no se conoce ni abierto ni cerrado, pues se “está más allá tanto del conocer como del no conocer” (Ibíd., p. 167), por lo tanto nos encontramos más afuera que lo externo de lo abierto y más adentro que lo interno de toda intimidad clausurada. Según Agamben: “Dejar ser lo animal significará entonces: dejarlo ser *fuera del ser*” (Ibíd.). Fuera del ser no significa no existente. Es un existente que se halla más allá de la diferencia entre ser y ente. Esto se debe a que, si dejamos ser al animal, la emergencia de que se den las posibilidades ópticas se hace nula y, por ende, estamos fuera de lo “óptico” y de su presupuesto, lo “ontológico”. Todo esto último sea quizá lo más oscuro y difícil de digerir en toda la argumentación que hasta aquí hemos seguido tras los pasos de Agamben.

Mas, pensar esta propuesta de manera radical no tendría que significar crear una nueva mitología ni nuevas fábulas extraordinarias. Se trataría de ir más allá, no en el sentido de la *Aufhebung*, intentando postular un tercer término, sino quizá en el sentido de la *Verwindung* heideggeriana, de la torsión-distorsión, o sea, ir más allá en tanto participamos de ese desalejamiento de la metafísica y de la tradición, de su ir y venir, de renunciar a ella y no poder dejarla partir del todo, puesto que nos es un destino heredado. No se trata de un nuevo tercer término, sino de un lugar de ignorancia e inocencia, esto es, de *áгноia* e *ignoscencia*. “Zona de no conocimiento” lo llama nuestro autor italiano. Aquí recordamos a Nietzsche. Estado de inocencia: *incipit Zarathustra*, el inocente, el a-teo, el que se halla en la separación, en la diferencia.

No se trata de buscar un fundamento más verdadero que el anterior. No es descubrir tras el desenmascaramiento una faz verdadera en sí. Fuera de la conjunción que es el hombre significará ya no indagar nuevas articulaciones, ni más auténticas ni más eficaces. Es, en cambio, aceptar el abismo, el *Ab-grund*, la desfundamentación misma. Lanzarse al abismo que significa el vacío entre animal y hombre, no para crear una verdad mejor que la anterior sino simplemente para “exhibir el vacío central” (Ibíd.), nos podría conducir a comprender algo más de esa conflictualidad entre *animalitas* y *humanitas* y la disolución de su conjunción. Una nueva separación emerge de la separación intrínseca que convive en constante lucha de fuerzas en el hombre, “la separación de la separación”.

Sea quizá por esto que Heidegger veía que la *Lichtung*, el claro del bosque, era atravesada por la *Nichtung*, la noedad; o la “noche salva”, para usar un término de Benjamin. O tal vez Heráclito proclamando la *adikía* a la base de la *Diké*. O que lo esencial en lo político es lo polémico y lo hostil, la posibilidad latente de la guerra. El conflicto, lo no-abierto, la *animalitas*, la violencia... Quizá en las fibras mismas del ser (o fuera de él) lo que hay es *pólemos* y *áгноia*.

Bibliografía

- Agamben, G. (2007) *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora
- Heidegger, M. (2007) *Conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud y soledad*, Madrid: Alianza Editorial
- (2005) “El origen de la obra de arte”, en: *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial

(2005, 2) *Parménides*, Madrid: Akal,

Safranski, R. (2003) *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona: Tusquets

Schmitt, C. (2005) “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en: *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial