

Lo abierto. El hombre y el animal (RESEÑA)

CAMILO ALFONSO SALAZAR FLÓREZ*

Colegio Integrado Mesa de Jéridas, Santander, Colombia

Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal* (2002). Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

Giorgio Agamben, en su libro del 2002, *Lo abierto. El hombre y el animal*, publicado por la editorial Adriana Hidalgo en el 2006, da una vuelta de tuerca más a la temática que lo ha venido ocupando desde sus tempranas investigaciones, especialmente en su proyecto *Homo Sacer*, sobre el desarrollo. Lo anterior centrado principalmente en Occidente, sobre un conjunto de prácticas que construyen espacios, donde el “estado de excepción” se torna inherente a estos. Sin embargo, la forma de abordaje en este *opúsculo* se organiza a través de la relación (posible, anhelada, negada) entre el hombre y el animal. En tal relación, y su devenir histórico, quedarán expresadas ciertas fuentes de las que mana el paradigma biopolítico imperante en el siglo xx, pero a su vez esbozadas rutas de desactivación de este.

El concepto de “Relación”, de *relatio*, que podríamos verter como “acción de llevar algo a cabo una vez más”, da estructura a la exposición que nos espera en el libro mencionado y cuya organización se expresa en los 20 breves capítulos

* e-mail: camilo.alfonso2226@gmail.com

CÓMO CITAR: Salazar Flórez, Camilo Alfonso. “Lo abierto. El hombre y el animal (reseña)”. *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 276-279, doi: 10.15446/djf.n23&24.124778

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

que lo conforman. Es justo la insistencia histórica de una problemática la que Agamben comienza a mostrar en cada uno ellos, historia que comienza desde el final, desde los tiempos últimos de la humanidad. Así, el primer capítulo se abre con una imagen: una lámina de una Biblia hebrea del siglo XIII de la Biblioteca Ambrosiana, donde la figura del fin de los tiempos se refleja en la textura de los cuerpos que allí aparecen: hombres con figura de animal, tornando indiscernible el límite entre ambos. La pregunta que se inscribe desde estas imágenes sería: ¿hacia dónde nos arrojan estas figuras humanas con partes animales que aparecen en el futuro paraíso? O, en otras palabras, ¿cuál es la *proporción* entre el hombre y el animal, y que estos cuerpos ambiguos parecen dejar en evidencia? Para contestar esta pregunta del *tiempo-por-venir*, habría que comenzar a distinguir lo que con tal relación propuesta se ha querido cernir en la historia de Occidente.

De esta manera, se ingresa a una pequeña historia del concepto de animal y, por extensión, de lo humano. Pero si hay una pequeña historia no es porque Agamben proponga una organización cronológica estructurada por etapas del desarrollo de dicho problema. Antes bien, la historia que propone Agamben se centra en las tensiones internas a cada desarrollo conceptual y su afrontamiento en determinados autores sin que la sucesión temporal establezca su horizonte. No es casual, entonces, que en busca del animal, el libro, una vez establecido su terreno con las figuras mencionadas, recurra

a uno de los autores que, en el siglo xx, se interesó por esta relación: Georges Bataille.

Para Bataille, el asunto del animal se enmarca también en el fin de la historia. A diferencia de Kojève, su maestro, para el cual en este final “el hombre sigue viviendo como un animal, que se encuentra en acuerdo con la Naturaleza o el Ser dado”¹, para Bataille el fin de la historia no solo tendrá como evidencia esa aparente serenidad, sino ante todo la reubicación de la negatividad, constitutiva de lo humano, como aquello que persiste como erotismo, risa y alegría ante la muerte. Pero esta apertura que se hace a través Bataille mostrará una tensión interna que se explicitaría con Kojève, ya que, para este último, el hombre “no es 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 la animalidad antropofora y la humanidad”². A partir de este punto el libro se encargará de mostrar esas tensiones, de indicar la creación de lo humano (que es sin sustancia, según las palabras de Kojève) y las consecuencias que este paradigma trae.

Será, entonces, este asunto el que dé el hilo conceptual que atraviesa los siguientes ocho capítulos, en cuya exposición quedará en evidencia la construcción necesaria, para responder a ese estatuto humano, de lo que allí se llamará la “Máquina antropológica”. Partiendo de la idea de que lo humano carece de esencia, Agamben se encarga de mostrar que esta no esencia humana se torna en el punto de disputa en parte de la filosofía occidental. Para esta búsqueda, autores tan caros como Aristóteles y Santo Tomás serán tomados a modo de fragmento para organizar, en un primer tiempo expositivo, el concepto de vida y de vida humana. Sin embargo, lo que en tal búsqueda queda subrayado, nuevamente, es la muestra

de la ausencia de *esencia* del ser humano, y la necesidad de su fabricación a través de la llamada máquina antropológica.

En cierto tipo de *après-coup* respecto a la posición de Kojève, tanto para Linneo como para Pico della Mirandola, por ejemplo, el hombre se caracteriza porque “no tiene ninguna identidad específica, excepto la de poder reconocerse”³, y por ello mismo se requeriría de “una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano”⁴. Máquina o artificio que por su mismo carácter debería contar con algunos componentes que permitan su operación. La pista sobre estos la va a dar el biólogo Jakob von Uexküll.

Las investigaciones de este último, y la teoría que permite organizarse a partir estas, recortan mundo (*Umwelt*), es decir, muestran la irreductibilidad de los mundos que se presentan a los diversos animales. Tomemos el paradigmático caso de la hierba: el aparecer de la hierba no es unívoco, no hay una y la misma hierba; es, ante todo, múltiple, pues la hierba que aparece para la vaca es una hierba muy diferente a la que aparece para la campesina que la recorre y para la hormiga que la habita. Pero esta diferencia de mundos puede ser reducida a una estructura que organiza el particular aparecer. Cada mundo, entendido, no como mundo objetivo sino como mundo-ambiente de cada criatura, se constituye a través de “elementos que él [Uexküll] llama ‘portadores de significado’ (*Bedeutungsträger*) o ‘marcas’ (*Merkmaltträger*), que son las únicas que interesan a los animales”⁵. Cada animal, entonces, se relaciona tan solo con los portadores de significado que le competen, todo aquello otro no es siquiera algo otro, ya que no aparece, de ninguna manera, para dicho animal (ni siquiera como ausencia). Veremos enseguida la importancia de esta delimitación y de estos “portadores de significado” para el *acmé* de la constitución de aquel artificio.

1. Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006), 16.

2. *Ibíd.*, 28.

3. *Ibíd.*, 57.

4. *Ibíd.*, 58.

5. *Ibíd.*, 81.

Una vez se ha llegado a este lugar, la exposición cambia. Nos encontramos, ahora, en los seis capítulos siguientes, con un estudio sobre Martin Heidegger, y en especial un estudio del texto “Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad”. La importancia que tendrá este texto en la búsqueda del filósofo italiano es la intensidad y la extensión con que Heidegger intenta mostrar la diferencia entre el ser humano y el animal, diferencia que el autor alemán afina en el concepto de mundo. Aunque el animal no carece de mundo, como por ejemplo sí ocurre con los objetos inanimados (no hay ningún tipo de relación que ellos puedan establecer), no hay allí una apertura de mundo como tal (como sí en el ser humano). De forma que en el animal tiene lugar, lo que se llamará, una “pobreza de mundo”.

Heidegger, en esto siguiendo los puntos centrales planteados por Uexküll, indica que la relación del animal con su portador de significado, que el pensador de Selva Negra llamará “desinhibidor” (*das Enthemmungsring*), es tal que el animal “está encerrado en el círculo de sus desinhibidores”⁶. En otras palabras, el animal se halla aturdido por el desinhibidor y no puede no estar en tal aturdimiento. Aturdido y absorbido, al animal no puede presentársele nada más que aquello que es puesto en juego por ese desinhibidor. Esta situación es la que lleva a postular una pobreza de mundo en el animal.

Pero si el objetivo del estudio es encontrar el lugar dialéctico de la relación entre hombre y animal, ¿qué pensar de estos desinhibidores y de tal aturdimiento respecto al ser humano? En estos interrogantes se deja aparecer un paso crucial, pues para Agamben el estudio del aburrimiento, que Heidegger lleva a cabo en el mismo libro en el cual viene hablando del animal, parece poner en relación al hombre con un tipo de desinhibidor específico y suyo propio, y en esta medida se acercaría a la estructura-animal: el estar consignado al ente que se sustrae. El aburrimiento profundo muestra “algo así como un eco de aquel ‘estremecimiento esencial’

6. Ibíd, 96.

que le viene al animal de su estar expuesto y absorto en un ‘otro’ que, sin embargo, no se le revela nunca como tal”⁷. De manera que una relación, *sui generis*, aparece entre el hombre y el animal, pues “ambos están, en su gesto más propio, abiertos a una clausura, integralmente consignados a algo que obstinadamente se sustrae”⁸. Esta relación permitirá decir al filósofo italiano, en su reconstrucción de los argumentos de Heidegger, que el ser humano “es simplemente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado del propio aturdimiento y al propio aturdimiento”⁹. Si, por otro lado, ha de considerarse que la lucha por la verdad es caracterizada como propio de lo humano, entendida aquella como *aletheia*, según este paradigma dicha lucha se especificaría como una “lucha intestina entre el hombre y el animal”¹⁰ en virtud de alcanzar la esencia propiamente humana en ocasión de ese terreno común que comparten.

En el culmen del desarrollo histórico de la máquina antropológica, los elementos que la arman, que la constituyen y permiten su movimiento fueron pensados en Heidegger como desinhibidor y aturdimiento. Lo que es el ser humano se juega en esa relación que muestra lo más interior al hombre (el aburrimiento y la relación con su desinhibidor específico) como aquello que ha sido dejado fuera de toda humanidad (el animal, el terreno común que habitan, el hecho del aturdimiento común). Pero la importancia de este desarrollo conceptual que se efectúa en el filósofo alemán radica en que para este la lucha no se da en un campo epistémico neutral, sino en la *polis* misma. Es decir, este paradigma ontológico, encarnado por el *artificio antropológico*, es un paradigma político, en tanto que para Heidegger aquel artificio permitiría decidir y recomponer “en cada ocasión el conflicto entre el hombre y el animal, entre lo abierto y lo no abierto” y, de esta manera, se “podría

7. Ibíd, 122.

8. Ibíd, 123.

9. Ibíd, 129.

10. Ibíd, 128.

todavía producir para un pueblo su historia y su destino”¹¹. En la medida en que la máquina permite una fabricación de lo humano, tal operación deja un *residuo* en su “interior”, una zona de exclusión mediante la cual lo humano mismo se fabrica (lo animal). Si es en la *polis* donde este conflicto se manifiesta de manera cierta, existe una organización política que muestra el funcionamiento de la máquina: los campos de concentración nazis como paradigma político. Vemos, entonces, que la labor que Agamben ha emprendido en otros de sus textos encuentra acá una vuelta más.

Llegados a este punto, de manera implícita, se plantea la pregunta leninista por excelencia: ¿Qué hacer? Si bien esta pregunta de importancia capital puede tener lugar solo una vez se ha llevado a cabo la reconstrucción de la relación buscada, su desarrollo y su posible abordaje no cuentan con la extensión suficiente para organizar todos los vectores allí implicados. Sin embargo, la propuesta de una posibilidad a la máquina antropológica quedará esbozada.

Para Agamben, esta posibilidad puede tener lugar a partir del pensamiento de Walter Benjamin. Bien se sabe de la importancia de este autor para el filósofo italiano y sobre todo del papel de la “dialéctica en suspenso” que aquel propone. Trayendo entonces este elemento al análisis, puede pensarse una salida a este círculo hermenéutico del hombre-animal que se ha organizado a lo largo de la historia occidental, no mediante la adición de un capítulo más a dicha historia, sino

en una suspensión de esta, es decir, a una detención de la máquina. Detención que ocurre si lo animal puede dejar de situarse como un misterio (zona de exclusión) y no negándolo, asumirlo.

Es curioso que el ejemplo que escoge Agamben en esta propuesta de Benjamin sea el sexo. Curioso porque el sexo suele pensarse, en cierta *doxa*, como lo más animal del ser humano. Pero el sexo también implica la pérdida de un misterio, pues cuando tiene lugar la satisfacción sexual “los amantes conocen, el uno del otro, algo que no habrían debido saber —han perdido su misterio—, sin volverse, por esto, menos impenetrables. Pero en este recíproco desencantarse del secreto, ellos acceden [...] a una vida nueva y más beata, ni animal ni humana”¹². Lo animal y, por extensión, lo humano habrían de localizarse, así, “fuera del ser”, en un espacio que da paso a un *paraíso* diferente en donde los cuerpos ambiguos de la lámina ambrosiana, con que se abre el libro, no se habrían de entender como una mezcla indiscernible de dos tipos de seres, sino un espacio *otro* donde ambos son fuera del ser. Por ello, Agamben puede finalizar su recorrido regresando a dicha lámina:

Los justos con cabeza de animal en la miniatura de la Biblioteca Ambrosiana no representan tanto un nuevo declive de la relación hombre-animal, como una figura de la “gran ignorancia” que deja ser al uno y al otro fuera del ser, salvos en su ser propiamente insalvables.¹³

11. *Ibíd*, 139.

12. *Ibíd*, 159.

13. *Ibíd*, 168.

