

LA TRAICIÓN COMO ORIGEN.

Lo humano, lo animal y la opresión.

Felipe Kong Aránguiz

Estudiante de Filosofía, Universidad de Chile.

Sería posible comer del cordero sin por ello cometer un crimen siempre que estuviera dispuesto a imitarlo

Simone Weil.

En su libro *Lo abierto*, Giorgio Agamben expone el concepto de máquina antropológica o antropogénica, que viene a ser el dispositivo por el cual se separan y articulan entre sí lo humano y lo animal, tanto en las relaciones exteriores del hombre con el resto de los animales como en la relación interior del hombre con su propia animalidad. Distingue entre la máquina antropológica moderna, que realiza esta cisura aislando lo animal en el hombre, poniendo como límite al hombre devenido animal, y la antigua, que encuentra esta frontera en el animal que parece ser humano, que puede humanizarse como en los casos de niños salvajes. La historia de este proceso de configuración y desconfiguración de la máquina la va recorriendo marcando algunos hitos importantes, entre ellos especialmente Tomás de Aquino, Pico della Mirandola y Karl von Linneo.

En el jardín del Edén, según la interpretación bíblica de Aquino, el hombre mantenía una relación con los animales no basada en el dominio sino en la contemplación. No necesitaban de ellos ni para cubrirse, ni para alimentarse ni para transportarse, pues las condiciones de su medio ambiente eran perfectas. “Más bien tenían necesidad de ellos para obtener de su naturaleza un conocimiento experimental. Y esto está significado por el hecho de que Dios condujo los animales ante Adán para que les impusiese un nombre que designara

su naturaleza”¹ ¿Cuál sería el sentido de esta *cognitio experimentalis*? Según Agamben, esta investigación tendría por finalidad descifrar la naturaleza del hombre mismo, podría decirse, mediante el conocimiento del animal como otro. La antropología nos cuenta de pueblos primitivos para los que aún los animales son sagrados, como las tribus Naskapi del noreste de Canadá, para quienes la caza del caribú es una práctica religiosa acompañada de múltiples ritos. La bestia no es considerada inferior por el hecho ser cazada, sino que al contrario, se considera que ella se entrega a los hombres como alimento cuando se le rinde correctamente el culto. Asimismo, los chamanes de diferentes culturas se distinguen del resto de la comunidad por el don de dejarse poseer por espíritus de animales; al haber estado en otro mundo, podían ver al hombre desde *fuera* del hombre, desde los ojos de un oso o una morsa, y así enriquecer su experiencia con el entorno y consigo mismos.

Pico della Mirandola, un par de siglos más tarde, definirá al ser humano como el animal sin rango, sin lugar propio en la creación; fue hecho al final, cuando ya todos los materiales se habían agotado en las otras criaturas, y por ello no tiene una naturaleza definida. Su ausencia de rostro le lleva a la obligación de modelarse uno, considerando que puede recibirlos todos: “en el hombre naciente, el padre infunde semillas de todo tipo y gérmenes de toda especie de vida”². Así, podemos decir que el hombre es un “admirable camaleón”, capaz de convertirse en cualquier animal o incluso en algo divino. Un razonamiento semejante, aunque con una base biológica y no teológica, llevará tres siglos después a Linneo a clasificar al hombre dentro de los antropomorpha, los “semejantes al hombre”: no hay una diferencia específica importante entre el hombre y el mono, además de la disposición de algunos dientes, por lo cual diríamos que el hombre como especie no existe si no fuera porque es capaz de reconocerse. Linneo, por tanto, en lugar de poner en el hombre una descripción como hizo con todos los otros animales, pondrá un imperativo: el antiguo adagio

¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Primera parte, q. 96, art. 1° ad 3; en Agamben, Giorgio, *Lo abierto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006, p. 48.

² Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre*, 4, 22-23; en *op. cit.* p. 64.

nosce te ipsum, conócete a ti mismo. Podríamos caracterizar al animal como un ser vivo que carece de clorofila o de otro mecanismo autótrofo, por lo que requiere moverse para subsistir; el hombre da otra vuelta de tuerca a esta carencia, al faltarle incluso las determinaciones específicas sobre su naturaleza, y por tanto está obligado a establecerlas él mismo.

Si el primer modelo que tiene el hombre para conocerse o inventarse a sí mismo es el animal, el primer desliz que comete es el de cosificarlo, utilizándolo como instrumento. Este hecho, que está marcado históricamente por el abandono de una religión zoomórfica, tiene un origen mítico en un versículo del Génesis, que coincide justamente con la expulsión del jardín. En el momento en que el hombre se avergüenza de su desnudez y es descubierto por Dios, éste lo viste con pieles de animales; este hecho es remarcado por Kant en un texto más o menos marginal dentro de su obra, llamado *Comienzo presunto de la historia humana*. Según Kant,

La primera vez que el hombre dijo a la oveja: la piel tuya la Naturaleza no te la ha dado para ti sino para mí y se la quitó y se vistió con ella, tenía ya conciencia de su privilegio que, en virtud de su naturaleza, le colocaba por encima de todos los animales, que ya no consideraba como compañeros en la creación sino como medios e instrumentos [...] Esta figuración implicaba, si bien de manera oscura, la idea de que no podía dirigirse en los mismos términos hacia ningún hombre, sino que tenía que considerarlos copartícipes iguales en los dones de la Naturaleza[.]³

A pesar de que el tono del filósofo es más bien jovial, no puede dejar de notarse una leve tristeza al mencionar a las bestias como antiguos compañeros de creación, estando al mismo nivel, como los hermanos Abel y Caín. De la misma manera que éste negó frente a Dios ser *guarda* de su hermano, el hombre renunció a la contemplación del animal optando por su cosificación. Aunque esto sea un acto necesario, según Kant, para establecer la igualdad entre los hombres, lo que resulta es una igualdad sumamente precaria, semejante a la de los bandidos cuando se reparten un botín; apenas acabe la abundancia, el proceso se repetirá, y los hombres se traicionarán entre ellos para someterse

³ Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1994 (5ta ed.), pp. 75-76.

LA TRAICIÓN COMO ORIGEN

unos a otros. Así funcionaba, por ejemplo, el concepto de igualdad en la época antigua; los iguales entre sí eran siempre los amos, que eran capaces de reunirse en asambleas y de tener entre ellos amistad y respeto sólo tras haber sometido unos cuantos esclavos, que junto con las mujeres, los niños y los animales domésticos, permanecían en el ámbito de la casa.

Considerando las reflexiones de Agamben con respecto a la separación al interior del hombre entre animalidad y humanidad, podemos pensar mejor el significado de esta traición originaria. El hombre al traicionar al animal se traiciona a sí mismo; no sólo porque este primer gesto de opresión lo corrompe de manera tal que lo llevará a cabo innumerables veces más, sino porque una parte de sí mismo se oscurece y mecaniza, como sucede finalmente con cualquier ser sujeto a esclavitud. Es así como la separación social entre opresores y oprimidos se corresponde con la separación existencial entre humanidad y animalidad, es decir, al comienzo del funcionamiento de la máquina antropológica. Todo nuestro vocabulario sobre lo animal está viciado por esta traición que se quiere ocultar con ciencia, sin ser conscientes de que las justificaciones que se den de esta opresión son justificaciones de nuestra propia situación de sometimiento. Dentro de la dicotomía insalvable entre humanidad y animalidad, lo humano es lo que tiene derechos, libertad, nobleza, respetabilidad, y lo animal lo que carece de todo ello y su único bien está en servir a lo humano y obedecerlo. De esta manera, nos permitimos vivir en un sistema económico que aparentemente le otorga toda la dignidad a lo humano dentro del hombre, mientras que solapadamente explota su parte animal; el marketing, las campañas políticas, las guerras, la producción de pobreza, son dispositivos que dejan a un margen lo humano, presuntamente no violentándolo, para abusar indiscriminadamente de lo animal en el hombre, que produce mucha más riqueza y crecimiento económico que su parte humana. Pero no puede olvidarse que lo humano no es más que una sobredosis de animalidad, el animal llevado a su punto extremo de expansión y que, al chocar consigo mismo, se convierte en su propio enemigo. Lo humano no puede desarrollarse sin un cuidado atento de lo animal, tal como un árbol no puede crecer si tiene podridas

sus raíces; este cuidado no debe entenderse como una simple satisfacción de necesidades, sino primeramente como una descosificación y en segundo lugar como un acto de contemplación, de meditación junto con el animal exterior y el interior, que es, mucho más que nuestra parte humana, lo que determina nuestra igualdad.

Quisiera apoyarme en este punto con dos conceptos importantes: uno es *lo impersonal*, visto desde el pensamiento de Simone Weil, y el otro es el *Genius*, figura romana retomada por el mismo Agamben. Para Weil, cuando recibimos injusticia no es nuestra persona la que se siente violentada, sino lo impersonal que hay en nosotros. Nuestra persona podrá protestar y exigir sus derechos; pero la eficacia de esta reivindicación está directamente ligada al poder de la persona, por lo que la justicia no puede tener allí lugar. En cambio, nuestra parte impersonal es aquella que, desde el fondo de nuestra alma, grita con una voz muda el lamento infantil “que Cristo mismo no pudo contener: ¿por qué se me hace daño?”⁴. Esta pregunta es anónima, en cuanto que pueda trasladarse de un individuo a otro sin importar la parte personal en ellos; en lo impersonal, que es el rincón más difícil de acceder en nosotros, residen el bien, la belleza y la verdad, que no pertenecen a nadie en particular. Pero quienes han visto destruida su persona por la desgracia no acceden a lo impersonal en forma pura, sino que se resisten a entrar en ese vacío, aferrándose a las migajas de personalidad que puedan recoger. La única forma de acceder a este espacio es mediante el silencio y la atención, facultades que la vida social cada vez más se empeña en obstruir. Sólo contemplando lo impersonal es que podemos llegar a una justicia, tarea que se ve opacada por el predominio del derecho, de la persona y de las nociones confusas de libertad y de bien que de ellas se extraen. Agamben, por su parte, habla en *Profanaciones* acerca del *Genius*, el dios al cual se entrega la custodia del niño al nacer. Este dios, equivalente en cierto sentido al cristiano ángel de la guarda o al *daimon* griego, acompañaba a cada hombre durante toda su vida, rigiendo tanto su fecundidad (su posibilidad de *generar*)

⁴ Weil, Simone, *La persona y lo sagrado*, en *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000. p. 18.

como su creatividad y su posibilidad de ser feliz. Es una voz interior, más sabia que nosotros, a la que tenemos que obedecer siempre, aunque no la entendamos, porque su bien es nuestro bien. Pero este dios, que es el más íntimo que puede haber, es a la vez el más impersonal: “Comprender la concepción del hombre implícita en *Genius* significa entender que el hombre no es solamente Yo y conciencia individual, sino más bien que desde el nacimiento hasta la muerte convive con un elemento impersonal y preindividual”⁵. En esta figura, que Agamben relaciona tanto con los procesos fisiológicos de la circulación o la digestión como con la iluminación mental, con la genialidad en su sentido más moderno, hallamos una zona a la que el yo sólo tiene acceso en cuanto renuncie a sí mismo. El sujeto está cruzado por las tensiones producidas entre el *Genius* y el Yo, y el encanto de cada uno se determina por ese vaivén, por cómo se da ese movimiento entre los dos polos.

Simone Weil tenía una visión muy similar del genio, siempre ligada a lo impersonal: el genio siempre es humilde, hasta llegar incluso a anularse, a ser gestor de una obra anónima. En ello se opone al talento, que es la realización plena de las facultades de la persona, el ordenamiento ágil de las ideas con vistas a un fin concreto, como la estrategia militar. En lugar de ello, “hay que alentar a los idiotas, a la gente sin talento, a la gente de talento mediocre o apenas superior a la media y que son genios. [...] el genio real no es más que la virtud sobrenatural de la humildad en el dominio del pensamiento”⁶. La proximidad con el texto de *Profanaciones* difícilmente es casual: es sabido que Agamben conoce bien la obra de Weil y que le dedicó su tesis de doctorado. En ambos casos se liga lo impersonal con una necesidad de atención, de escucha de lo que no sabe hablar con voz propia; este pequeño monstruo balbuceante es lo animal, aquello que nos llama y que nos pide no una liberación entendida como un desatamiento de fuerzas, sino la contemplación y el amor necesarios para que este esclavo, que somos nosotros mismos, pueda recuperar el alma que le ha sido desgarrada.

⁵ Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, pp. 9-10.

⁶ Weil, Simone, *op. Cit.* p. 31.

En las últimas páginas de *Lo abierto*, Agamben expone una teoría escatológica del gnóstico del siglo II Basíledes, en la que habla de la situación del mundo terrenal una vez que las almas beatas hayan ascendido al cielo. Según él, llegado ese día se extenderá sobre la tierra una *megalé agnóia* (“gran ignorancia”) que hará que todas las criaturas olviden y se incapaciten para pensar en un mundo trascendente, y vivan contentos con su propia condición natural. De esta forma, la humanidad podría reconciliarse con su animalidad mediante la absoluta separación de las dos; lo humano se va al cielo y lo animal se queda en la tierra, recuperando su origen preindividual, pre-personal. Es de notar que Agamben defina este tipo de vida como “relación con una zona de no-conocimiento”, exactamente las mismas palabras con las que se refiere al *Genius*. Pero este mito salvífico, que establece como Swedenborg un cielo y un infierno en el que ninguno de los dos es un castigo o un premio, sino simplemente las dos diferentes formas puras de relacionarse con lo divino (la absoluta presencia y la absoluta ausencia), me parece insuficiente para representar este estado de reconciliación. Para encontrar una metáfora justa, tendremos que volver curiosamente a Kant.

En el texto arriba citado, Kant elabora una interpretación del Génesis en base a su propia filosofía. Su optimismo parece irrefrenable: cada castigo divino le parece una elección humana, un hito crucial de la historia de la razón. Considera que la expulsión del paraíso representa el paso de una obediencia a los instintos naturales (“la voz de Dios”) a un estado de libertad. En esto consiste la clausura del jardín, en mostrar que el camino de la razón no puede devolverse a un estado primitivo; este camino es doloroso, dado que “la historia de la naturaleza empieza con bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad con mal, pues es obra del hombre”⁷. Para cada individuo seguir este camino es penoso, pero para la especie seguirlo es no sólo lo mejor, sino lo único que puede hacer. Nos alejamos del bien para iniciar el camino del mal; este camino hay que recorrerlo entero, para llegar a ser merecedores del bien, o “dignos de

⁷ Kant, Emmanuel, *op. Cit.* p. 78.

ser felices” en la típica expresión kantiana. Los vicios no resultan, dice un par de párrafos después, de nuestra parte natural ni de nuestra parte cultural, sino de la desavenencia entre las dos; por ello, debemos guiar nuestros esfuerzos hacia que este desfase desaparezca, y que “el arte perfecto se convierta en naturaleza; que es en lo que consiste la meta final del destino moral de la especie humana”⁸. Según Simone Weil, si Adán y Eva no hubieran comido del Árbol del Conocimiento, hubieran llegado al Árbol de la Vida por casualidad; porque no les estaba prohibido hasta después. Si hubieran comido primero del Árbol de la Vida, el del Conocimiento no les habría hecho daño. Pero equivocaron el orden, y por eso tuvieron que emprender el camino. Su destino sigue siendo el mismo: el Árbol Divino, símbolo común a muchas tradiciones, que nos mueve desde el principio y desde el fin a la vez. Tenemos que llegar a encontrarlo, aunque no exista, para que se cumpla la promesa hecha por la serpiente. Ese día llegará sólo cuando hayamos terminado el camino del mal y hayamos aprendido a soportar sin consuelos nuestra ausencia de rostro, tras haberle devuelto al animal su lugar original, a la izquierda de los dioses.

Referencias Bibliográficas

Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005

Agamben, Giorgio, *Lo abierto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.

Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1994 (5ta ed.)

Weil, Simone, *La persona y lo sagrado*, en *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000

⁸ *Op. cit.* p. 80.