

La condición posthumana y la figura del hombre

EDUARDO LUIS BIANCHINI

Me propongo aquí una reflexión sobre la crisis del humanismo que afecta profundamente a la sociedad y la cultura contemporáneas en todas sus dimensiones. De un modo falsamente optimista, se ha opuesto a esta crisis la figura de un posthumanismo triunfante, resultado de los desarrollos de la tecnología contemporánea y sus posibilidades de intervención en el cuerpo y el alma del hombre. Haré aquí una evaluación crítica de ese optimismo, sin por ello reivindicar el viejo humanismo y su razón colonizadora. Trataré de plantear, a través de Heidegger y Agamben, la condición posthumanista y posthistórica –en el sentido moderno– en la que nos encontramos. Pero luego intentaré pensar junto con Nietzsche y Bataille una figura del hombre que no es nueva, sino una figura más antigua y –creo– más profunda, que quedó sepultada bajo la irrupción tectónica del humanismo y su empresa civilizatoria.

1. Humanismo y posthumanismo

1.1. El humanismo

La expresión humanismo fue acuñada en el siglo XVI por eruditos alemanes para referirse a quienes se consagraban a los *studia humanitatis*, entendiendo por ello los autores y lenguas clásicas. En el sentido más restringido se entiende por humanismo la estimación de las letras y la filosofía griegas como un modelo ideal insuperable. Por tal motivo,

como consigna Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, el primer humanismo fue el romano. No se trataba, sin embargo, solo de una mera cuestión literaria, sino que los romanos veían en la literatura y la filosofía griegas la expresión de una cierta excelencia humana. Por ello el término *humanus* hace referencia a una cierta naturaleza humana y a su vez a la idea de una persona culta y virtuosa, que expresa lo esencial y auténticamente humano.

En la época de la República romana, este término se oponía al *homo barbarus*. Como afirma Heidegger (1972), el *humanus* era el romano, en tanto “eleva y ennoblece la *virtus* romana por la ‘incorporación’ de la *paideia* recibida de los griegos” (p. 72). La *humanitas* del *homo humanus* consiste por consiguiente en esa *paideia* griega. Pero, siguiendo a Heidegger, podemos ver en la propia *paideia* griega, a través de su reelaboración platónica en la famosa alegoría de la caverna, el proyecto del humanismo. La *paideia* es allí concebida como una formación del hombre por el cual este se hace apto para mirar hacia las Ideas, en tanto paradigma del ser y la verdad. Esto liga el destino de la metafísica al destino del humanismo. La metafísica, afirma Heidegger, está regida por la preocupación por el ser del hombre y su situación en el centro del ente, aun cuando no sea él mismo el ente supremo. La *paideia* en el sentido platónico contiene así ya en sí misma el humanismo como parte del proyecto metafísico de situar al hombre en el centro del ente. Pero el hombre, que a través de la *paideia* alcanza la excelencia de su alma racional, solo se sitúa en el centro del ente, a condición de que el ente mismo –interpretado como Idea en el caso de Platón – esté referido al alma racional en tanto forma de subjetividad.

El humanismo del Renacimiento italiano de los siglos XIV y XV es, según Heidegger, una *renascentia romanitatis*, en tanto recupera esta *romanitas* y con ella el proyecto metafísico y humanístico, expresado en la *paideia* griega. También este humanismo se plantea en oposición a un *homo barbarus*, inhumano, solo que ahora este pasa a ser

el barbarismo del medioevo. Pensado en términos políticos podríamos decir que el humanismo que opone el *homo humanus* al *homo barbarus* contiene en sí mismo un proyecto de dominación y de conquista colonial, el cual se expresa también en la conquista de América. Así, el propio proyecto de conquista intenta legitimarse como un proyecto civilizatorio, en el cual el *homo humanus* europeo “educa” al *homo barbarus* americano, llevándolo a alcanzar las formas elevadas de la humanidad (cfr. Ginés de Sepúlveda, 1951).

Tanto en esta clave política como en la clave metafísica heideggeriana el humanismo supone siempre una separación y distinción entre humanidad y animalidad que se plantea también en el interior del propio hombre en tanto escisión entre humanidad e inhumanidad. En esta acepción más general podemos incluir todos los humanismos, incluso aquellos que ya no se proponen como recuperación de la Antigüedad, como el humanismo marxista y el humanismo cristiano. El humanismo parte de una distinción entre el hombre y el animal dentro de la cual el hombre posee respecto de este un estatus ontológico y una dignidad superior. Sin embargo, este estatus ontológico y dignidad humanas no son algo simplemente dados, sino algo que el hombre debe alcanzar por sí mismo. Este es el papel que se atribuyó en la Antigüedad a la *paideia* y que luego desempeñaron la Ilustración, la *Bildung* o la *praxis* revolucionaria. Heidegger les cuestiona a todos estos humanismos el tomar como punto de partida una interpretación sobrentendida acerca de la esencia del hombre, que se expresa en la definición aristotélica del hombre como animal racional. La racionalidad –o el atributo espiritual que queramos– es una propiedad específica añadida a la animalidad. Este dar por sobrentendida la esencia del hombre y, por consiguiente, no interrogar sobre el ser del hombre es consecuencia de la procedencia del humanismo respecto de la metafísica.

Si bien busca determinar el ser del ente, la metafísica –según Heidegger– no piensa la diferencia entre ambos y parte en realidad de una interpretación sobrentendida y no

cuestionada del ser. Esta procedencia metafísica del humanismo le impide interrogar y cuestionar su propia interpretación respecto del *ser* del hombre. La interpretación humanista concibe al hombre dentro del horizonte de la animalidad, aun cuando lo distinga dentro de ella por el atributo de la racionalidad. Por tal motivo afirma Heidegger (1972) que “el humanismo piensa al hombre *desde* la *animalitas* y no lo piensa *hacia* la *humanitas*” (p. 76). Este pensar al hombre desde la *animalitas* no logra según Heidegger asir la verdadera esencia y dignidad del hombre, la cual no consiste en un cierto atributo específico de su animalidad, sino en la apertura al Ser, a través de su estar en el mundo. A diferencia de la piedra que no tiene mundo y del animal que es pobre de mundo, el hombre es configurador de mundo. El ser humano no está inmerso en su ambiente como el animal, sino que en su tener y estar en el mundo el hombre deja ser al ente y permite que este se muestre o descubra dentro de un cierto ámbito de patencia como siendo tal o cual ente. Esta interpretación heideggeriana del ser del hombre, si bien se aparta de la concepción metafísica del humanismo, continúa, sin embargo, como el propio Heidegger lo declara, siendo un cierto humanismo, en tanto atribuye al hombre una dignidad superior al animal y a la cosa. La crítica heideggeriana al humanismo puede verse así no como una crítica a la noción de humanismo como tal, sino como una crítica a un cierto humanismo del que Heidegger busca despegarse en su carta. Este humanismo implica una carga metafísica que, aunque Heidegger no lo mencione explícitamente en su carta, tanto el humanismo cristiano como el marxista comparten con el nazismo y el fascismo. En última instancia el humanismo metafísico, en tanto pensamiento del hombre desde la animalidad, acaba, paradójicamente, por identificar al hombre con la bestialidad representada por los nazis. En este punto, a pesar de la discusión que Heidegger mantiene con Sartre a lo largo de su carta en torno al humanismo existencialista, tiene con él

una profunda coincidencia respecto de la proximidad entre el humanismo clásico y el fascismo.

1.2. El posthumanismo

Lo que contemporáneamente se denomina posthumanismo puede concebirse como el fin de la lucha del hombre por alcanzar su plena humanidad separándose y distinguiéndose de la animalidad, tanto exteriormente como dentro de él mismo. Carente ya de una forma que lo distinga ontológicamente de la naturaleza y de las cosas, el posthumano no tiene ante sí otra tarea que la gestión y la modificación técnica de sí mismo. El cuidado de la racionalidad es tomado a su cargo por la cibernética y la teoría de los sistemas, reduciéndola a la dimensión del procesamiento lógico-matemático de *inputs* de información. Por su parte, la animalidad pierde toda diferencia respecto de los objetos artificiales fabricados. Esto ya puede verse en las formas de producción actuales. Las vacas, los cerdos y los pollos ya no son animales que la humanidad cría para su alimentación, sino *cyborgs* conectados a máquinas para producir leche, huevos, carne y cueros. Las plantas que el hombre cultiva son cada vez más el resultado de la manipulación genética y el diseño tecnológico. El paso siguiente que avizoran los posthumanistas es que el hombre mismo, a través de las biotecnologías, reduzca su animalidad a un diseño biotecnológico que la vuelva indistinguible de los objetos artificiales.

Sin embargo, tras el abandono de toda búsqueda dirigida a la conquista de una esencia humana distinta de la animalidad, el posthumanismo lleva hasta sus últimas consecuencias la visión técnica del mundo implicada en la religión. Como lo indica Sartre, la idea de un Dios creador supone una visión técnica del mundo, que asimila a Dios a un artesano superior que produce al hombre y al mundo, siguiendo unas técnicas y una concepción, del mismo modo en que lo hace el artesano que fabrica un cortapapel. El ser humano o posthumano, mediante las biotecnologías,

podría, así como Dios mismo, diseñar toda la naturaleza y a sí mismo. El posthumanismo parece de este modo un intento de colocar al ser humano en el lugar de Dios y concretar a su vez, por medio de las biotecnologías, el sueño utópico prometido por la religión, consistente en la eliminación del dolor, el sufrimiento y la muerte física. Así lo declara el filósofo posthumanista Francis Wolff (2017): “El hombre ha sido un animal, puede llegar a ser un dios [...]. Se ha hecho posible quitarse de encima la animalidad del hombre: nacimiento, enfermedades, discapacidades, dolores, envejecimiento, muerte” (p. 41).

Este colocarse del ser humano en el lugar de Dios parece, sin embargo, ir en contra del postulado sostenido por los posthumanistas como su principal diferencia respecto del humanismo: el quitar al hombre del lugar del centro del universo en una posición jerárquicamente superior a la naturaleza y a las cosas. Así, por ejemplo, un reconocido posthumanista como Robert Pepperell (2003) en su definición del posthumanismo afirma:

What is meant by the “posthuman condition”? First, it is not about the “End of Man” but about the end of a “man-centred” universe or, put less phallogocentrically, a “human-centred” universe. In other words, it is about the end of “humanism”, that long-held belief in the infallibility of human power and the arrogant belief in our superiority and uniqueness. [¿Qué significa la condición posthumana? Primero, no se trata del “Fin del hombre”, sino del fin de un “universo centrado en el hombre” o, dicho menos falocéntricamente, un universo centrado en el humano. En otras palabras, se trata del fin del “humanismo”, esa arraigada creencia en la infalibilidad del poder humano y la creencia arrogante en nuestra superioridad y singularidad] (p. 177).

Como decíamos, esta afirmación de Pepperell parece entrar en contradicción con la afirmación sostenida por él mismo y otros posthumanistas respecto de la posibilidad actual de obtener un ilimitado poder y control sobre el

cuerpo y la naturaleza, que nos permita lograr la perpetuación del individuo humano a través de prácticas científico-tecnológicas. Por tal motivo, Neil Badginton (2003) afirma que el posthumanismo no es sino una reescritura lenta y reflexiva del humanismo. Pero probablemente la interpretación más adecuada sea que, dado que el posthumanismo rechaza que exista una diferencia ontológica entre el hombre, la naturaleza y los objetos artificiales, ya no puede existir una jerarquía ontológica entre ellos. Eso no elimina, sin embargo, la posibilidad de que los seres posthumanos puedan ejercer un dominio y un control, tanto sobre la naturaleza como sobre ellos mismos, mucho mayor que todo lo conocido hasta ahora. Incluso teniendo en cuenta las condiciones sociales y económicas de las sociedades capitalistas actuales, este parecería ser el resultado más probable.

Por otra parte, la especie de dios-cosa artificial posthumanista, a través de la cibernética, parecería estar también en condiciones de satisfacer otro de los sueños más arraigados de la religión cristiana: la inmortalidad del alma. Así como las biotecnologías parecen satisfacer la utopía de la salvación y la perfección de los cuerpos, a través de un rediseño que los lleve más allá de sus límites naturales hasta estándares posthumanos, la cibernética es propuesta para tomar a su cargo la utopía de la inmortalidad del alma a través de la descorporización de la razón. Autores como Ray Kurzweil (2005) y Katherine Hayles (1999) sostienen que, siendo los cerebros humanos máquinas procesadoras de información, análogos a computadoras, mediante los avances de la inteligencia artificial y la informática la información contenida en ellos podrá en el futuro ser escaneada y transportada a otros cuerpos o dispositivos tecnológicos, alcanzándose de este modo la tan ansiada inmortalidad del alma. Así afirma Katherine Hayles (1999):

El gran sueño y promesa de la información es que puede ser liberada de las limitaciones materiales del mundo mortal. Marvin Minsky precisamente expresó este sueño cuando, en

una reciente conferencia, sugirió que muy pronto sería posible extraer las memorias humanas del cerebro e importarlas, intactas y sin modificación alguna, a un disco de computadora. La clara implicación es que, si podemos convertirnos en la información que hemos construido, podríamos conseguir una efectiva inmortalidad (p. 13).

Por supuesto que esta transformación del ser humano en un objeto diseñado implica un enorme reduccionismo en la manera de concebir tanto al cuerpo y la animalidad del hombre como a su racionalidad. La racionalidad es reducida enteramente a un conjunto de algoritmos mediante los cuales pueden procesarse, recibirse, codificarse y reenviarse distintos tipos de información. Incluso el propio sistema nervioso de los animales, considerado desde esta perspectiva, podría traducirse en un modelo informacional, lo que haría de ellos entidades que procesan información de manera similar a como lo hacen las máquinas. En lo que respecta al cuerpo, se lo reduce enteramente a los procesos metabólicos que ocurren a nivel molecular (Chavarría Alfaro, 2015), dejando de lado su funcionamiento holístico y el aspecto cualitativo de sus afecciones e impulsos.

Junto a este posthumanismo que hemos reseñado existe aún una versión que ha alcanzado actualmente una gran difusión. Me refiero a la posición del filósofo alemán Peter Sloterdijk en su conferencia titulada Reglas para el Parque Humano, luego publicada como libro. Estrictamente, creo que es equivocado colocar a la posición de Sloterdijk en el mismo plano que la de los autores tratados. El posthumanismo de Sloterdijk puede entenderse mejor como un superhumanismo, expresión que el propio Sloterdijk también utiliza. La posición de Sloterdijk refleja un superhumanismo en tanto no da por clausurada la lucha que caracterizó al humanismo, es decir, la separación y distinción del *homo humanus* respecto del *homo barbarus*. Si bien Sloterdijk apela a la intervención de las biotecnologías en el modelamiento de la especie en el sentido de una antropotecnia,

lo hace con una finalidad diferente de la de los autores tratados anteriormente, a los que llamaré posthumanistas en sentido estricto.

Los posthumanistas en sentido estricto son aquellos que ya no buscan realizar una esencia humana ontológicamente distinta de la animalidad, sino manipular y reformar técnicamente esa animalidad para diseñarla según fines y deseos subjetivos. Sloterdijk, en cambio, se mantiene aún en la pretensión humanista de una defensa de la humanidad del hombre frente a lo que llama los impulsos bestializantes. Es decir que para Sloterdijk el conflicto entre la humanidad y la animalidad en el interior del hombre no ha concluido y aparentemente no concluirá nunca, sino que se plantea actualmente por otros medios que aquellos empleados por el humanismo clásico. El humanismo clásico, según Sloterdijk, busca domesticar los impulsos bestializantes a través de libros que unos autores envían a unos lectores distantes en el tiempo y en el espacio a la manera de cartas sobre el amor a la sabiduría o la virtud, que exaltan a esos lectores a promoverlas. Según Sloterdijk, el humanismo consistió en una especie de sociedad literaria ligada a través de un canon de lecturas clásicas inspiradoras de amistad entre sus autores y receptores. Sobre esa base, afirma Sloterdijk, se construyeron los estados nacionales agregando a las lecturas clásicas canónicas un cierto conjunto de autores nacionales, cuya lectura forzosa debía realizarse a través de las escuelas y liceos. Así, con un marcado idealismo político, afirma Sloterdijk (2006): “¿Qué otra cosa son las naciones modernas sino eficaces ficciones de públicos lectores que, a través de unas mismas lecturas, se han convertido en asociaciones de amigos que congenian?” (pp. 25-26).

Pero estos medios literarios humanistas para la domesticación del hombre han fracasado, ya que no han impedido que en las naciones “civilizadas” esos impulsos continuaran activos y alcanzaran incluso enormes grados de desinhibición, como el ocurrido durante la Alemania nazi. Por otra parte, estos medios literarios ya no son suficientes para

asegurar la coexistencia dentro de las modernas sociedades de masas:

Con el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo a partir de 1918 (radio) y de 1945 (televisión) y, más aún, con las últimas revoluciones de las redes informáticas, en las sociedades actuales la coexistencia humana se ha instaurado sobre fundamentos nuevos. Estos son –como se puede demostrar sin dificultad– decididamente postliterarios, postepistolográficos, y, en consecuencia, posthumanísticos (Sloterdijk, 2006, p. 28).

Estos nuevos medios los conforman los medios de comunicación masiva, las redes y las biotecnologías, entendidos como antropotécnicas que reemplazan, o al menos marginalizan, a la literatura en la tarea de domesticar los impulsos bestializantes del animal humano. Pero justamente todos estos medios son propuestos en función de defender y preservar una esencia humana ontológicamente distinta y de dignidad superior a la animalidad. Para comprender esto es necesario tener en cuenta que la conferencia de Sloterdijk mencionada se propone como una reflexión en torno a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger a la que nos hemos referido anteriormente. Sloterdijk se refiere a lo que para Heidegger es el rasgo ontológico distintivo del hombre, que como hemos visto es el tener mundo y estar en el mundo. El estar en el mundo del hombre es lo que Heidegger llama la ex-sistencia en tanto extático estar dentro de la verdad del ser (estar dentro estando fuera, abierto al ser). La ex-sistencia es el claro del ser en tanto mundo a cuya guarda el ser mismo encomienda al hombre. El hombre guarda ese claro del ser (*Lichtung*) que es el mundo habitando en la lengua y recogiénose en ella, por lo que Heidegger en su carta va a llamar al lenguaje “la casa del ser” en la que habita el hombre. De este modo, sostiene Sloterdijk (2006), Heidegger “introduce al hombre, concebido como claro del ser, en una domesticación y una amistad que van más profundamente de lo que cualquier

rescate de la bestialidad humanista o amor intelectual por el texto amoroso puedan lograr jamás” (p. 46).

Por otra parte, afirma Sloterdijk, al situar el hombre como correspondiendo a una interpelación del ser mismo y como “vecino del ser” guardado en la lengua, Heidegger saca al hombre del centro del ente y se opone a toda forma de antropocentrismo de la que es tributario el hombre soberano del humanismo clásico. Es decir que Sloterdijk, sin por ello dejar de tomar cierta distancia respecto del lenguaje heideggeriano, al que ve como “criptocatólico”, no cuestiona este claro del ser guardado en el lenguaje en el que Heidegger ve la esencia del hombre y al que el humanismo clásico permanece ciego. Aunque Sloterdijk solo parece interesarse en un aspecto derivado de esa “casa del ser” que es el lenguaje para Heidegger: la circunstancia de que mediante el lenguaje los seres humanos puedan entenderse entre ellos y de común acuerdo domesticarse mutuamente. Este interés es lo que conduce a Sloterdijk hacia la indagación de la historia natural y social que llevó al hombre a poder situarse en este claro del ser que es el lenguaje. Según este autor el claro del ser en que se sitúa el hombre, recogiendo en el lenguaje, tiene una historia que es por una parte una historia natural y por otra parte una historia social. En lo que respecta a la historia natural que posibilitó el surgimiento del ser humano en tanto claro del ser Sloterdijk se apoya en la teoría del sociólogo y filósofo alemán Arnold Gehlen. Para Gehlen lo que impulsa naturalmente al ser humano hacia el desarrollo tecnológico es su condición de animal prematuro, que nace aún sin el desarrollo necesario para adaptarse al medio y que conserva esos caracteres inmaduros en la adultez (neotenia). Es decir que es su carácter de animal deficitario, carente de órganos especializados para adaptarse al medio, lo que impulsa al ser humano a desarrollar unos medios técnicos para crearse esos órganos de los que carece y producir un medio artificial en el cual pueda subsistir. Partiendo de esta teoría de Gehlen concluye Sloterdijk (2006): “Al fracasar

como animal, el ser indeterminado se precipita fuera de su entorno y, de este modo, logra adquirir el mundo en un sentido ontológico” (p. 55). Pero la historia de lo abierto del mundo recogido en el lenguaje requiere aún otra condición, que ya no pertenece a la historia natural, sino a la historia social del ser humano. Esta condición es lo que Sloterdijk llama domesticación o crianza.

Aquí Sloterdijk se apoya en Nietzsche, aunque como veremos el concepto de “crianza” en Nietzsche se opone al concepto de “cultivo”, oposición esta que Sloterdijk no tiene en cuenta en su interpretación. La domesticación implica no ya solamente la “casa” del lenguaje, sino la construcción de casas materiales fabricadas por los seres humanos. En esas casas el hombre es criado y domesticado, dominándose de este modo sus impulsos bestiales, para conducirlos al claro del ser abierto en el mundo y guardado por el lenguaje. Nietzsche, sin embargo, cree que esta crianza, que domesticó al animal salvaje, ha concluido en un hombre pequeño, mediocre, incapaz de querer y de superarse a sí mismo, al que llama el “último hombre”. Con ello, según Sloterdijk (2006), lo que introduce Nietzsche es un conflicto en torno a la crianza del hombre que proyecta hacia el futuro:

Este es el conflicto básico postulado por Nietzsche de cualquier futuro: la disputa entre los criadores del hombre en dirección a lo pequeño y los criadores hacia lo grande; podría decirse también: entre los humanistas y los superhumanistas, entre los amigos del hombre y los amigos del superhombre (pp. 64-65).

Basándose en estas dos referencias, Sloterdijk sostiene su apoyo a los medios masivos, las redes y las biotecnologías como formas actuales sobre las que debe fundarse la domesticación del hombre contemporáneo, en reemplazo de las ya anacrónicas técnicas humanísticas. El uso de estas antropotécnicas no pervierte la esencia humana, ya que el hombre mismo por su condición de animal deficiente se haya naturalmente volcado hacia ellas. Por otra parte, la

domesticación ha sido a lo largo de toda la historia humana lo que ha conducido al hombre a su esencia, lo abierto del mundo, por lo cual es válido utilizar las nuevas técnicas domesticadoras que nos ofrece la biotecnología actual.

Hasta aquí hemos intentado reconstruir el pensamiento de Sloterdijk. Como habíamos anticipado, su posición difiere sustancialmente de la de aquellos que llamamos posthumanistas en sentido estricto. Mientras que estos rechazan la existencia de una esencia humana que distingue al hombre del animal, Sloterdijk intenta justamente preservar y potenciar esa diferencia ontológica. Por consiguiente, mientras que los posthumanistas en sentido estricto se orientan hacia la búsqueda de un posthumano, la orientación de Sloterdijk es hacia la realización de lo humano como tal. En los posthumanistas en sentido estricto el dispositivo humanista ha sido enteramente cancelado y reemplazado por una pura gestión técnica de la vida. En Sloterdijk, en cambio, pese al rechazo del humanismo en el sentido clásico, podemos ver enteramente activo el dispositivo humanista tomado en su sentido amplio. Este dispositivo consiste en la separación entre humanidad y animalidad a través de la exclusión y captura en el hombre de un no-humano. En la sección siguiente, a través de Agamben, mostraremos de manera detallada el funcionamiento de este dispositivo.

2. La condición posthumanista

Giorgio Agamben en *Lo abierto* intenta, al igual que Sloterdijk, una antropogénesis del ser en el mundo. De modo similar a Sloterdijk, Agamben también plantea la antropogénesis como clave para comprender la esencia del humanismo, sus formas históricas y su situación presente. Pero, a diferencia de Sloterdijk, Agamben intenta romper radicalmente con lo que podríamos llamar el dispositivo huma-

nista, en tanto lucha –interna en el ser humano– entre humanidad y animalidad o, en los términos de Sloterdijk, “entre las tendencias bestializantes y domesticadoras”. Para Agamben ese dispositivo humanista no solamente está históricamente agotado, sino que, además, no debe ser reactivado, sino detenido. Este dispositivo humanista es lo que Agamben (2007) llama la “máquina antropológica”:

La máquina antropológica del humanismo es un dispositivo irónico que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano; y por ello siendo siempre menos y más que sí mismo (p. 63).

La máquina antropológica es un dispositivo para suturar este vacío, esa ausencia de una identidad propia del hombre. Por una parte, la máquina antropológica presupone siempre ya una característica distintiva del ser humano –la razón, el lenguaje, etc.– de la cual se excluye al animal. Pero, dado que la identidad humana que define esta característica es siempre incierta y no marca un límite preciso con el animal, se requiere la postulación de un puente que establezca el pasaje y la articulación entre la pura animalidad y la humanidad plena. Esa articulación se obtiene, o bien excluyendo de lo humano, como no todavía humano, a un ser que está, sin embargo, incluido entre los humanos, o bien incluyendo en la humanidad, como semejante al hombre, a un ser excluido de ella. Lo que la máquina instituye en ambos casos es, dice Agamben, una zona de excepción, ni animal ni humana, en la que la humanidad debe producirse a través de una decisión que debe ser siempre actualizada. Lo que queda en este espacio intermedio es un ser sin forma animal ni humana, una *nuda vida*, similar a la que instituye el soberano político a través del estado de excepción.

Por su diverso funcionamiento histórico Agamben distingue la máquina antropológica de los antiguos de la máquina de los modernos. La máquina de los antiguos

funciona mediante la inclusión en el hombre de un afuera no humano. Una de las figuras de ese no-hombre en el hombre es el *homo ferus* de Linneo, al que corresponden los *enfant sauvages* que aparecían de tanto en tanto en los pueblos de Europa como los mensajeros y testigos de la frágil identidad de hombre¹. Pero las figuras decisivas producidas por la máquina antropológica antigua son, sobre todo, el esclavo, el bárbaro y el extranjero, “como figuras de un animal con formas humanas” (Agamben, 2007, p. 74). En cuanto a la máquina de los modernos funciona como la exclusión de un adentro, es decir, aislando lo no-humano en el hombre. Una figura producida por esta máquina moderna es el llamado *homo alalus*, clasificado por los antropólogos como un hombre privado de lenguaje. Avanzando unos años, sostiene Agamben (2007), esa misma máquina antropológica, puesta en funcionamiento por el nazismo, producirá al judío, en tanto “no-hombre producido en el hombre” (p. 75).

La antropogénesis, que da la clave del funcionamiento de la máquina antropológica, es para Agamben la misma que abre la posibilidad de su detención. Agamben la remite a un curso de Heidegger del último semestre de invierno de 1929-1930 que publica un año antes de su muerte, titulado *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. De dicho curso Agamben extrae una analogía entre la pobreza de mundo animal y el aburrimiento profundo en tanto *Stimmung* de apertura a la nada. El animal, afirma Heidegger, está aturdido en el círculo de lo que el biólogo alemán von Uexkül llamaba los desinhibidores. Estos desinhibidores son marcas del ambiente para los cuales el animal tiene ciertos receptores especiales y que desencadenan en él un cierto comportamiento. El animal, afirma Heidegger, es estremecido en su ser por el estímulo de estas marcas del ambiente. Pero está aturdido en ese círculo de

¹ El filme de Werner Herzog, *El enigma de Kaspar Hauser*, puede ser visto como una reflexión en torno a este funcionamiento de la máquina antropológica.

desinhibidores, sin poder revelarlos como tal o cual ente. No hay para el animal en esas marcas del mundo algo que permanezca velado u oculto y pueda de-velarse o des-ocultarse, ya que en su aturdimiento no puede referirse al desinhibidor como lo no-abierto o lo oculto. El animal se halla, por consiguiente, más acá del conflicto entre velamiento y de-velamiento. En esto consistiría la pobreza de mundo del animal a la que se refiere Heidegger en *Conceptos fundamentales de la metafísica*.

El aburrimiento coloca al hombre frente al conjunto del ente en una situación análoga a la del animal. En un primer momento el ente no tiene nada que ofrecerle, pero el hombre en el aburrimiento está como consignado a algo que le rehúye, de modo semejante a como el animal en el aturdimiento se halla expuesto a un no-develado. El punto decisivo tiene lugar en el segundo momento del aburrimiento, que es el ponerse de manifiesto de este negarse del ente en su totalidad, lo que ocurre como una privación, un ser dejado vacío o en suspenso, ya que las posibilidades que el hombre tendría de hacer tal o cual cosa le resultan indiferentes. Estas posibilidades están presentes, pero le resultan en cierto modo inaccesibles, en tanto le son completamente indiferentes. Este segundo momento, interpreta Agamben, describe la antropogénesis, es decir, la salida del hombre de la pobreza de mundo animal en tanto estremecimiento hacia el *Dasein*, el ente que existe en la forma de un poder ser. Lo que el hombre capta en el aburrimiento profundo es el puro poder ser, el cual no es la potencia de realizar tal o cual posibilidad, sino la potencia de no actualizarla, es decir, de dejarla ser en tanto pura posibilidad. La salida de la animalidad es operada según Agamben por un aburrimiento originario por el cual el hombre desactiva la relación animal con su desinhibidor y lo deja en suspenso. Lo cual tiene como consecuencia, por el lado del mundo, que esta marca del medio que lo atrae aparezca por primera vez como lo velado y lo oculto del ente y, por el lado del hombre, la apertura de sí mismo como un puro poder ser. Este poder ser

es ante todo una potencia-de-no proyectarse en dirección a una posibilidad específica de comportamiento con respecto al ente. Esa apertura a su puro poder ser, obtenida en el aburrimiento profundo, es la condición para que el hombre acceda a sus posibilidades específicas en tanto posibilidades, adviniendo con ello a un de-velar lo velado que deja emerger lo abierto del mundo. Pero lo esencial que tenemos que retener del argumento de Agamben es que el mundo se ha abierto para el hombre sobre un no develado y que en consecuencia lo abierto se mantiene abierto sobre la nada.

La máquina antropológica heideggeriana se presenta así como un conflicto entre lo velado y lo de-velado, la tierra y el mundo, la nada y el ser, sobre el cual Agamben lee el conflicto originario entre la animalidad y la humanidad del hombre. Este conflicto es también el conflicto esencial de lo político. La *polis* sería así el lugar en el cual se juega el conflicto esencial entre lo velado y lo de-velado, la animalidad y la humanidad del hombre. A través de este conflicto se define para Heidegger la tarea de un pueblo consistente en tomar a su cargo su historia y su destino.

Pero Agamben sostiene que esa máquina antropológica está hoy agotada, ya no hay más tareas históricas mediante las cuales la humanidad o un pueblo puedan conquistar su humanidad en tanto mundo abierto sobre lo velado de su animalidad. La detención de la máquina antropológica exige que la animalidad, ni abierta ni cerrada, sea dejada fuera del ser. Esta animalidad no es por eso negada ni declarada inexistente, sino que “es un existente, un real, que ido más allá de la diferencia entre el ser y el ente” (Agamben, 2007, p. 167). De ese modo, afirma Agamben (2007):

Volver inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significará, por lo tanto, ya no buscar nuevas articulaciones –más eficaces o más auténticas–, sino exhibir el vacío central, el hiato que separa –en el hombre– el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre (p. 167).

Pero se abren en esta época posthumanística dos escenarios posibles desde la perspectiva heideggeriana que adopta Agamben (2007):

- a) El hombre posthistórico [diríamos aquí posthumanista] no custodia más la propia animalidad en cuanto no abrible, pero trata de gobernarla y tomarla a su cargo a través de la técnica;
- b) el hombre, el pastor del ser, se apropia de su propia latencia, de su propia animalidad, que no permanece escondida ni se hace objeto de dominio, sino que es pensada como tal, como puro abandono (p. 146).

La primera opción corresponde al posthumanismo que hemos reseñado al principio de este artículo, en cuanto rediseño de la animalidad del hombre, el cual, ya sin esencia alguna que lo distinga del animal ni de la cosa, se vuelve a sí mismo objeto de una gestión técnica a través de la cibernética y las biotecnologías. La segunda opción es la posibilidad posthumanista que acabamos de ver en Agamben, que podemos resumir como una relación del hombre con su propia naturaleza “como una zona de no-conocimiento” (Agamben, 2007, p. 165), lo que implica la desactivación de la máquina antropológica. Pero podemos aún preguntarnos si no se abre aún en este posthumanismo que nos presenta Agamben una nueva figura del hombre. La propia referencia a Georges Bataille con la que se abre y se cierra el ensayo de Agamben podría darnos una indicación al respecto.

3. La figura del hombre en la época del posthumanismo

Detenida la máquina antropológica en la condición posthumana, podemos pensar con Bataille una otra figura del hombre, en la cual la animalidad, sin estar sujeta al dominio técnico, no resulta solamente dejada fuera del ser, sino sostenida como un principio de “puesta en juego” del ser que

nos liga en una comunidad de existencia, sin esencia, identidad o doctrina en común. Ya Nietzsche había visto en la animalidad un principio de cultivo de la singularidad opuesta a la homogeneidad a la que conduce la “crianza” o domesticación de la civilización (Lemm, 2009). El hombre civilizado es el “humano demasiado humano” que surge de un proceso de domesticación en el cual se instala una memoria de la voluntad que somete al animal humano a reglas uniformes y ahoga cualquier impulso singular. La animalidad es un principio del olvido, de la no domesticación de la voluntad, que deja emerger lo singular y la pluralidad de formas en las que puede desenvolverse la vida. En Bataille este hombre civilizado es el hombre comprometido con el mundo del trabajo y de la producción. El hombre social y económico. En este ámbito toda la realidad está dominada por el proyecto que liga indefinidamente el presente al porvenir. Esa realidad anula el tiempo, ya que en ella nada se destruye ni acontece azarosamente, sino que todo lo existente dura indefinidamente hacia el porvenir según un proyecto en el cual lo anticipamos. La muerte en esta realidad duradera en la que se instala el hombre, dirá Bataille, no tiene lugar. La realidad duradera es también un principio de separación entre los seres. Cada cosa dura ligada al proyecto al cual sirve, en su separación respecto del agente que la utiliza y de las otras cosas a las que está ligada dentro de un entramado de medio y fines. La trascendencia de los seres se da dentro de esta separación que liga unos a otros de manera jerárquica como medio y fines. El ser humano se sitúa en esta realidad como una función de los fines a los cuales sirve y dura a través de ellos. Nada es libre de existir y devenir en el presente, sino que está ya de antemano subordinado a un proyecto que lo liga a un porvenir esperable.

El animal y la naturaleza son enteramente otros y heterogéneos respecto de esta realidad duradera. Existen libremente en el presente y en el instante que los pone en juego, sin sustraerse al azar, la suerte y el devenir. Pero por ello mismo son seres que no están separados enteramente de

su afuera, sino parcialmente arrojados al ilimitado movimiento del juego del tiempo al que permanecen ligados. El animal en el hombre es por consiguiente un principio de libertad y comunicación con el afuera que quiebra los límites duraderos de su cuerpo, su identidad y su sentido fijado. Lo que la animalidad abre al hombre es un universo donde ningún ser está acabado, cerrado en sí mismo. Un universo en el cual el ser está siempre en exceso, sin que nada lo constriña a una forma cerrada y duradera. Ese inacabamiento, en tanto exceso de ser, no se dirige a una forma acabada, sino que se sostiene en el inacabamiento mismo, en tanto abertura de lo existente al tiempo, al azar y al juego. Solo el ser duradero que construyen la conciencia, el discurso y esencialmente la acción humana puede concebirse como acabado, cerrado en sí mismo y separado del juego del tiempo. La animalidad en el hombre es por consiguiente un principio de inacabamiento, un quiebre de ese cierre del ser sobre sí mismo y por consiguiente una salida del aislamiento:

Dada la ilusión del acabamiento –humanamente– en la persona de una mujer vestida, apenas se desnuda en parte: su animalidad se hace visible y su visión libera en mí mi propio inacabamiento... En la medida en que los seres parecen perfectos, permanecen aislados, cerrados sobre sí mismos. Pero la herida del inacabamiento les abre. Por lo que se puede llamar inacabamiento, desnudez animal, herida, los diversos seres separados se *comunican*, toman vida, perdiéndose en la *comunicación* de uno con otro (Bataille, 1974, p. 39).

La experiencia animal y viviente del juego del tiempo es la experiencia de una comunicación que implica un desgarramiento de ese ser separado y cerrado en sí mismo, que aprehendemos como durando siempre más allá del tiempo actual. La comunicación, en el sentido que le da Bataille a este término, es la experiencia de ese tiempo que hace falla en la duración indefinida del ser separado –el instante del éxtasis sexual, de la risa, de las lágrimas, de las

emociones intensas— y de ese modo cuestiona el cierre del individuo y del yo.

Esa comunicación puede poner a dos seres separados en una conjunción transitoria, como ocurre en el caso de los amantes; puede también afectar a un solo individuo, como en el caso del místico, pero puede afectar también a una multitud, la cual pasa entonces a conformar lo que Bataille llama una “comunidad”. La comunidad, así como la relación entre los amantes, no es un ser unificado, sino un movimiento de composición y recomposición, que emerge en la abertura del instante y que cuestionando el ser social duradero, pone en crisis los límites —físicos o simbólicos— y la identidad de los individuos, volviéndolos permeables unos a otros. Así, el instante del sacrificio, de la muerte, de la fiesta y de la revuelta son momentos de emergencia de la comunidad, que las sociedades preservan en los símbolos y en los rituales como su más íntimo e inconfesable secreto.

En consecuencia, la animalidad para Bataille, del mismo modo que para Nietzsche, plantea una tensión en el hombre entre la “civilización” que dura a través de la producción o las normas y otro modo de ser que en Nietzsche es la cultura y en Bataille la comunidad, en tanto un modo de ser que liga al hombre al animal olvidadizo, inmanente al flujo del tiempo y su juego. Pero esta tensión misma funge en Bataille (1981) como una figura del hombre más allá del humanismo:

La continuidad, que para el animal no podía distinguirse de ninguna otra cosa, que era en él para él la única modalidad posible del ser, opuso en el hombre a la pobreza del útil profano (del objeto discontinuo) toda la fascinación del mundo sagrado. El sentimiento de lo sagrado no es evidentemente ya el del animal, al que la continuidad perdía en las brumas donde nada es distinto. En primer lugar, si es cierto que la confusión no ha cesado en el mundo de las brumas, estas oponen un conjunto opaco a un mundo claro. Este conjunto aparece distintamente en el límite de lo que es claro: se distingue, por lo menos, desde fuera, de lo que es claro. Por

otra parte, el animal aceptaba la inmanencia que le sumergía sin protestas aparentes, mientras que el hombre, en el sentimiento de lo sagrado, experimenta una especie de horror impotente. Este horror es ambiguo. Sin duda ninguna, lo que es sagrado atrae y posee un valor incomparable, pero en el mismo momento eso aparece vertiginosamente peligroso para este mundo claro y profano donde la humanidad sitúa su dominio privilegiado (p. 39).

Una nueva figura de lo humano se asienta para Bataille en la abertura de esta tensión interna en el hombre entre humanidad y animalidad. Ya no es animal porque no está perdido en las brumas del continuo, en el flujo del tiempo, pero no es simplemente humano, en tanto está abierto a ese exceso de ser que lo desborda. Bataille refiere aquí la abertura al continuo como lo sagrado, pero en otros textos esa abertura al continuo es referida también al erotismo, al arte o a la revuelta. Bataille nos deja también con esto una indicación para pensar la historia, no ya como el movimiento dialéctico de constitución del espíritu o de la identidad humana, a la cual Kojève, en su lectura de Hegel, juzgó ya acabada. La historia, para Bataille, no es el movimiento del hombre hacia su esencia, como lo pensó el humanismo moderno, sino el irrumpir del ser inacabado del ser humano en tanto permanece unido a la inmanencia del animal en el seno del universo, igualmente inacabado.

Bibliografía

- Agamben, G. (2007). *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Badginton, N. (2003). Theorizing Posthumanism. *Cultural Critique*, 53, 10-27.
- Bataille, G. (1974). *El culpable*. Madrid: Taurus.
- Bataille, C. (1981). *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus.

- Chavarría Alfaro, G. (2015). El posthumanismo y los cambios en la identidad humana. *Revista Reflexiones*, 94, 97-107.
- Ginés de Sepúlveda, J. (1951). *Demócrates Segundo. De las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Instituto F. de Vitori.
- Hayles, K. (1999). *How We Became Posthuman. Virtual bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University Press.
- Heidegger, M. (1972). *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Huascar.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*. Nueva York: Viking.
- Lemm, V. (2009). *Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of de Human Being*. Nueva York: Fordham University Press.
- Pepperell, R. (2003). *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain*. Portland: Intellect Books.
- Rodríguez Albarracín, E. (2008). ¿Qué es el humanismo? Problemática de la formación humanística. *Revista Colombiana de Humanidades*, 72, 89-104.
- Sartre, J. P. (1972). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Huascar.
- Sloterdijk, P. (2006). *Reglas para el parque humano*. Buenos Aires: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.
- Vásquez Rocca, A. (2009). Sloterdijk, Agamben y Nietzsche: biopolítica, posthumanismo y biopoder. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídica*, 23(3).
- Wolff, F. (2017). *Trois utopies contemporaines*. Paris : Fayard.