

EXTRAÑOS DEVENIRES: UNA INDAGACIÓN EN TORNO A
LA PROBLEMÁTICA DE LA ANIMALIDAD EN LA FILOSOFÍA
NIETZSCHEANA¹

Strange “becomings”: an inquiry about the issue of animality
in Nietzschean Philosophy

Mónica B. Cragnolini
Universidad de Buenos Aires-CONICET
mcragnolini@gmail.com

RESUMEN: Se ha tornado habitual reducir el lugar del animal en *Así habló Zaratustra* a ciertos desplazamientos simbólicos de tono antropocéntrico: el águila, en este sentido, representa el orgullo (humano), la serpiente, la inteligencia (humana), y así con el resto de los animales de la obra. En este artículo, sigo un camino diferente para trabajar el tema: el camino que vincula la cuestión del animal al problema del otro. En esta perspectiva, el animal es presentado básicamente como un extraño: el extraño devenir que también somos nosotros mismos en tanto animales. En este sentido, el pensamiento nietzscheano puede contribuir al debate en torno al posthumanismo.

Palabras clave: **animalidad / posthumanismo / sacrificio**

ABSTRACT: Animal's place in *Thus Spoke Zarathustra* has been usually reduced to certain symbolic displacements of anthropocentric tone: from this particular point of view, the Eagle represents (human) Pride; the Snake represents (human) Intelligence, and similarly for the rest of the animals. In this paper, I follow a different path to approach the subject, one that links the issue of animality to the problem of “the other”. From this perspective, the animal is presented basically as a stranger: the strange “becoming” that also we are (as animals).

In this respect, Nietzschean thought may contribute to the “post-humanism” debate.

Keywords: **animality / post-humanism / sacrifice**

1. Este artículo corresponde a la Conferencia magistral de Clausura del *Encuentro México-España-Argentina-Brasil*, “El retorno de Zaratustra. El pensamiento de Nietzsche frente al mundo contemporáneo”, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 al 9 de abril de 2006, cuyas actas no se han publicado.

Se suele reducir el lugar de la animalidad en *Así habló Zarathustra* a ciertos desplazamientos simbólicos de tonos antropocentros²: el águila, en esta perspectiva, representaría el orgullo (humano); la serpiente, la inteligencia (humana), y así con el resto de la profusa fauna que puebla la obra. En esta equiparación de lo animal a lo humano se desvanece rápidamente toda posibilidad de análisis de la problemática de la animalidad como tal en el pensamiento nietzscheano.

En este trabajo, seguiré otro camino para trabajar la temática: el camino que vincula la cuestión de la animalidad a la problemática del otro.

En esta perspectiva, el animal se presenta como el extraño, pero ya no simplemente el extraño que debe ser dominado, como pretendieron las diversas formas de humanismos, sino como el extraño devenir que también somos (nosotros mismos) en tanto animales. La temática de la animalidad será, entonces, vinculada a la problemática de los humanismos y su anunciado fin, intentado, desde el pensamiento nietzscheano, contribuir al análisis en torno a la cuestión de lo “post-humano”.

Nuestra comunidad con los animales

En *Humano, demasiado humano II, El caminante y su sombra*, Nietzsche dedica un largo párrafo –del que citaré algunos fragmentos– a la cuestión del trato con los animales, y relaciona este trato con la problemática de la moral:

Todavía puede observarse la génesis de la moral en nuestro comportamiento con los animales. Cuando no entran en consideración provecho y perjuicio, tenemos un sentimiento de completa irresponsabilidad (*ein Gefühl der völligen Unverantwortlichkeit*); matamos y herimos por ejemplo insectos o los dejamos vivir y habitualmente no pensamos nada al hacerlo. Somos tan torpes que ya nuestras gentilezas con flores y pequeños animales son casi siempre mortíferas; lo cual no afecta en lo más mínimo el placer que nos causan (...) Si los animales nos reportan perjuicios (*Schaden*), entonces nos afanamos de todos los modos en su exterminio (*Vernichtung*), y los medios son con frecuencia bastante crueles sin que propiamente hablando lo queramos: es la crueldad de la irreflexión (*die Grausamkeit der Gedankenlo-*

2. Tonos antropocentros a los que, a veces, parece impulsar el mismo Nietzsche al referirse a sus animales como emblemáticos.

sigkeit). Si nos son útiles, los explotamos: hasta que una prudencia más sutil nos enseña que ciertos animales rinden bien con otro tratamiento, a saber, con el cuidado y la cría (...). No pocos animales incitan al hombre con miradas, sonidos y gestos a *proyectarse* en ellos, y no pocas religiones enseñan a ver bajo ciertas circunstancias en el animal la residencia de las almas de los hombres y de los dioses: por eso recomiendan en general más noble precaución y aun respetuoso recato en el trato con los animales.³

Dos son, de acuerdo a este texto, los modos de relación con ese otro que es el animal: la explotación (aún la hecha con “buenos modos”) y el exterminio. En esta explotación, la relación con el animal se establece en términos de un modo de ser útil, y la prescripción del buen trato hacia el mismo se relaciona con esa utilidad (Nietzsche señala que “tememos por la bondad de la carne, de la agricultura y de los medios de transporte cuando vemos que no se trata bien al animal doméstico”⁴). Por otro lado, también se indican otros dos modos de relación que acontecen a partir del presupuesto de la semejanza: la cuestión de la “proyección”, ya que el buen trato que se dispensa al animal se suele relacionar con una afirmación de parecidos con el hombre, o bien con la consideración religiosa del mismo en un rango “humano”. En todos estos modos de relación, lo que se elimina o neutraliza es el carácter de “otro –en tanto otro– viviente” del animal: su reducción a los modos de la utilidad, que lo transforman en cosa, o su equiparación a los modos de la humanidad –aun desde la oposición– dificultan la consideración del animal como alteridad. Alteridad no sólo como modo de lo viviente “diferente” al modo de ser vida de lo humano, sino también como “alteridad” en el humano mismo.

Nietzsche relaciona el trato con los animales con la génesis de la moral, y creo que allí se encuentra uno de los nexos más problemáticos para desbrozar el camino en el modo de “pensar lo animal”. Explotar o aniquilar al animal son formas de acción que suponen la idea del sacrificio: analizaré en primer lugar de qué manera la *Genealogía de la moral* puede brindar claves para pensar la cuestión de la necesidad

3. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II, Der Wanderer und sein Schatten*, § 57, KSA 2, pp. 577-578 (las obras de F. Nietzsche se citan como KSA a partir de las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1980), trad.: *Humano demasiado humano*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996, p. 140.

4. *Idem*.

“humana” de “sacrificar lo viviente”, y qué consecuencias tiene esto para el “animal hombre”.

El “animal” en la Genealogía de la moral

Nietzsche utiliza el término “animal” (*Tier*, pocas veces, *Vieh*, más a menudo), con sentidos diversos, como ocurre con casi todos los términos de su vocabulario. Ahora bien, el vocabulario “zoológico” nietzscheano transita entre los términos “hombre” y “animal” –tal como los ha pensado la tradición del “animal racional”– generando mezclas, confusiones y desplazamientos que hacen patente que lo que está en cuestión es la temática de lo viviente. En efecto, frente al “animal racional” de la caracterización tradicional de lo humano, Nietzsche plurifica expresiones: “animal olvidadizo”, “animal no fijado”, “animal al que le sea lícito hacer promesas”⁵, “animal doméstico”⁶, “animal civilizado”, entre otras. Expresiones todas que tienden a “flexibilizar” esa relación con lo animal que se daba en la típica caracterización del animal racional, en donde lo racional aparecía como el “sello” de lo propiamente humano, que podía poner orden y sentido en el caos y confusión de lo animal, con sus pulsiones e instintos. Un efecto semántico, entonces, de plurivocidad que tiende a deslimitar fronteras demasiado estrictas (lo animal, lo humano) y a fluidificar las mismas. Y, entre ellas, la expresión que, desde mi punto de vista, caracteriza de manera más pregnante lo humano: “animal tasador en sí” (“*abschätzende Thier an sich*”). Es preguntándose por la etimología de *Mensch* que Nietzsche introduce esta expresión⁷, expresión –a mi parecer– maravillosa, ya que reúne los elementos propios del hombre en tanto sujeto, y lo que define al mismo: el poder “calcular”. Ser hombre, entonces, significará “ser calculable, calculador y regularizable”: es a partir de esto que se entiende que la actividad humana transcurra en los ámbitos del intercambio, el contrato, el comercio, la deuda. Igualdad, equidad, simetría se basan en este modo de pensar al hombre. Esta posibilidad de “regularidad” se ve amenazada por la “animalidad” con su irrupción caótica,

5. *Zur Genealogie der Moral* (en adelante, *GM*), II, §1, KSA 5, p. 291.

6. “Animal doméstico” es una expresión que no sólo aparece en *Genealogía de la moral*, sino también en otros textos. En *Jenseits von Gut und Böse*, § 52, KSA 5, p. 72; trad.: *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1980, pp. 78-79, se señala que el cristiano es el “animal doméstico” (*Hauttier*).

7. *GM*, II, §8, KSA 5, p. 306; trad.: *Genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1981, p. 80. Véase también III, §1, KSA 5, p. 339; trad. cit., p. 67.

de allí que el cultivo de la “identidad” sienta siempre los peligros de lo animal sobre sí.

En otro lugar he desarrollado con detalle algunos aspectos de lo que significa la animalidad en relación con lo monstruoso y la cuestión de la identidad⁸, indicando diversos lugares de la literatura (*El lobo estepario*, *El hombre sin propiedades*, *La metamorfosis*, *Auto de fe*) en los que se hace visible de qué manera la amenaza a la identidad “humana” se relaciona, muchas veces, con la irrupción de “lo animal”. En este aspecto, es interesante observar que la reducción a dualidad (el hombre y la bestia, el animal “en” el hombre) es un modo de aquietar el terror que suscita la pluralidad. Es, por ejemplo, lo que le acontece al Harry de *El lobo estepario*, que se considera alguien que vive una vida dual, con la bestia (el lobo) encerrado en su cuerpo, hasta que las experiencias del “Teatro mágico del yo” le hacen patente que no conviven en él simplemente dos naturalezas hostiles, sino una multiplicidad, “todo un caos de formas, de gradaciones y de estados, de herencias y de posibilidades”⁹.

En cierto modo, el planteamiento de la animalidad como “lo monstruoso” y “la bestia” en lo humano permiten, por la reducción de lo diverso y heterogéneo a lo mismo, un cierto “control” de lo que parece, en función de su caoticidad, incontrolable. Si “lo animal” es lo otro del yo, de lo “propiamente humano”, entonces, de lo que se trata es de poder controlarlo, dominarlo, reduciéndolo a una cierta “identidad” (que, como sabemos, la historia natural ha indicado en términos de lo “regular”, lo “fijado”, etc.).

El devenir-insecto del Gregorio Samsa de Kafka patentiza el terror que provoca la animalidad y su irrupción en lo supuestamente humano, pero sobre todo desde el punto de vista de la consideración de “lo humano” como lo siguiente de “lo animal” en la escala evolutiva. El insecto representa “un paso atrás” –muy atrás– en dicha escala, y un modo de estar sometido al azar que muestra la inanidad del yo –el controlador– ante el acontecer.

Tal vez lo que hacen evidente los personajes que transitan las obras citadas (Harry, Gregorio, Ulrich, Peter Kien) es que lo amenazante para el hombre no es la duplicidad (que en cierto modo, puede ser “ordenada”) sino la presencia de la multiplicidad en uno mismo, es decir,

8. Cfr. M. B. Cragolini, “Vivir con muchas almas. Sobre el ‘Tractat del lobo estepario’, el ultrahombre nietzscheano y otros hombres múltiples” en: *Pensamiento de los Confines*, n° 9-10, julio de 2000, pp. 196-206.

9. H. Hesse, *Der Steppen Wolf*, Zürich, Büchergilde Gutenberg, s/f., “Tractact vom Steppenwolf”, p. 31.

la pluralidad que revela la animalidad como “lo otro” en esa mismidad que se considera el hombre. El animal, entonces, no como lo otro de lo humano que puede ser reglado y ordenado, sino como lo otro en lo humano, el otro en nos-otros.

El hombre: ¿el sacrificador?

Recapitulemos, antes de continuar, algunas nociones. Hemos dicho que, ante la caracterización del “animal racional” de la tradición, Nietzsche plurifica los modos de ser “animal” del hombre. Frente al animal como “fijación de los instintos”, o regularidad, Nietzsche señala que quien es regular es el hombre, el modo de ser humano. Si lo animal (en tanto lo viviente) es devenir, “ser hombre” implica limitar ese devenir, regularizándolo. Por ello el hombre es el “animal que calcula”. Si es así, “ser hombre” es también “ser sacrificador”: justamente los modos de relación con el animal que se indicaban en el párrafo antes citado de *El caminante y su sombra*, señalaban, a través de la explotación o la aniquilación, una reducción de la animalidad a modos de la utilidad (modos en los que el cálculo ejerce una función primordial). Ahora bien, el sacrificio de animales es el sacrificio de lo viviente, también en el hombre: la muerte del hombre por el hombre es pensable en esta noción de animalidad como el sacrificio de lo “animal” en el otro hombre. Esto es así porque la misma moral se configura en torno a esta idea sacrificial: “matar” lo viviente en el hombre, en provecho de la idea, lo sublime.

En este punto, es interesante notar que Nietzsche ha visto de manera muy clara los procesos que hoy se caracterizan como “inmunitarios” en la configuración de lo social (estoy pensando en Roberto Esposito¹⁰) al indicar de qué modo la vida misma necesita de un elemento de hostilidad para conservarse. Refiriéndose al sacerdote y su vida ascética, como pre-forma del filósofo, Nietzsche señala que la relación que éste tiene con la vida parte de la negación de la misma. El sacerdote es un hastiado de sí mismo, de la tierra y de la vida:

Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta especie *hostil a la vida*, –tiene que ser, sin duda, un *interés de la vida misma* el que tal tipo de autocontradicción no se extinga.¹¹

10. Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turin, Einaudi, 2002.

11. *GM*, III, § 11, KSA 5, p. 363; trad. cit., p. 137.

Lo que caracteriza a esta especie hostil es que es una escisión que goza en la escisión, mientras que se podría decir que el hombre trágico¹² nietzscheano es un hombre que sabe de la escisión, y que la asume. Gozar de la escisión por parte de aquella especie hostil implica perpetuar el sufrimiento, ya que se goza en el mismo (mientras que el hombre trágico lo acepta como parte de lo vital). Ante una escisión “que se quiere” escindida, y goza en el sufrimiento que ello provoca, el ultrahombre es una escisión “que se sabe” escindida, y que sabe, también, que no hay posibilidad de reparación. Saberse escindido es saber que el sufrimiento no es totalmente evitable: la pregunta central, será entonces, cómo es posible obrar generando el menor sufrimiento posible.

Esta hostilidad “en el interior” de la vida se relaciona con esa enfermedad de la “mala conciencia” que genera un “alma animal” que se vuelve contra sí misma¹³. En la *Genealogía de la moral* esto es caracterizado como el modo en que “un alma animal... se golpea furiosa contra los barrotes de su jaula”, o se autodestruye¹⁴. Vuelve a aparecer aquí esa mezcla humano-animal antes señalada, y se hace referencia a lo interior (la conciencia) como “animal”. Por eso también estos hombres de la “interiorización” son caracterizados como “semianimales” cuyos instintos quedan “en suspenso”. Este fenómeno de la “interiorización” (*Verinnerlichung*)¹⁵ que aparece en la *Genealogía de la moral*, en el *Zarathustra* puede ser leído en la línea de la relación yo-ello (*Ich-Selbst*).
Prolegómenos a todo intento de desvelar el tema de la animalidad

Así habló Zarathustra es una obra “poblada” por animales de todo tipo: además de los dos compañeros de Zarathustra, el águila y la serpiente que, juntos, conformarán la figura del eterno retorno, transitan por los parajes zarathustrianos tarántulas, leones, parásitos, asno, mono, ranas y sapos, tigres, etc.

Por otro lado, *Zarathustra* es una obra que patentiza continuamente la cuestión del tránsito: Zarathustra está siempre en viaje (a pesar de que tiene su caverna, en la que habitan “sus” animales) y es un “predicador” del viaje, de los tránsitos, de las partidas, de las

12. Entiendo por “hombre trágico” aquel que sabe de la muerte de Dios, del fin de las totalidades, y no intenta “retornos” a lo originario.

13. *GM II*, § 16, *KSA 5*, p. 322; trad. cit., p. 95.

14. *GM II*, § 16, *KSA 5*, p. 323; trad. cit., p. 97.

15. *GM II*, § 16, *KSA 5*, p. 322; trad. cit., p. 96.

despedidas¹⁶. Todos los modos del ser-animal que aparecen en la obra pueden ser pensados en la dirección del tránsito (que somos), del devenir (que somos). La pregunta acerca del “trato con el animal” que se planteaba en *El caminante*, en el *Zarathustra* podría ser pensada en los siguientes términos: “si somos devenir, ¿qué hacemos con el animal –que somos?”¹⁷. Y tal vez, una buena respuesta (y por la negativa) la brindan los hombres superiores, que al final de la obra “huyen”, también ante animales: el león “riente” y las palomas.

Sin lugar a dudas, el pasaje más repetido del *Zarathustra* en relación con la animalidad es el de “Las tres transformaciones”, capítulo que muchas veces se interpreta en sentido casi “fabulístico”. El género de la fábula ha utilizado siempre a los animales como “figuras cercanas a lo humano”, para ejemplificar y moralizar (la “moraleja”, en efecto, es el resultado esperado de una fábula). En la fábula se produce aquello que Nietzsche señala en el párrafo de *El caminante y su sombra* con el que iniciamos este trabajo: el hombre “proyecta” en los animales ciertas características propias “para mejor ejemplificar”¹⁸. Sin embargo, estas proyecciones cumplen, en parte, aquella función antes señalada del “manejo” de lo animal en uno a partir de la consideración de la dualidad: la función de “asimilar” a lo propio lo que produce el estallido de lo mismo.

¿De qué otra manera podrían ser leídas estas transformaciones de camello, león, niño? Tal vez, y más allá de las cercanías “asimilativas” con los tipos de nihilismo, las transformaciones pueden ser pensadas como una indicación de que aquello que somos es un devenir en continua metamorfosis, en el que el “avance” tal vez no sea medible en los términos “modernos” del animal que deviene “cada vez más hombre”, sino en el sentido de la aceptación de ese devenir que somos –con la caoticidad por momentos indomitable que ello supone–. Por eso, el camello hace visible la animalidad del hombre, como “animal que

16. Para este tema, remito a mi artículo “Estranhos ensinamentos: Nietzsche-Deleuze” en: *Educação & Sociedade, Revista de Ciência da Educação*, Campinas, Brasil, Cedes-Unicamp, vol. 26, Set-Dez 2005, pp. 1195-1203.

17. Esta pregunta se inspira, en cierto modo, en el título del texto de J. Derrida, “L’animal que donc je suis”, en: M.-L. Mallet (dir.), *L’animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1999, pp. 251-301.

18. Este modo de pensar a los animales se hace visible también en E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1980, pp. 83 y ss., cuando considera que el orgullo y la astucia de los animales de Zarathustra representan la oposición al cristianismo.

venera”¹⁹ y la “sacrificialidad” del animal²⁰: de allí la necesidad del león, que puede romper con su fuerza esta “carga”.

Los animales que transitan por el *Zarathustra* en relaciones “extrañas” con la humanidad (sobre todo con esa extraña humanidad del mismo Zarathustra) lo que hacen patente es el devenir que somos. Hombres y moscas del mercado, tarántulas e igualitaristas, sapos del pantano y ranas: todas estas referencias al hombre desde lo animal y viceversa parecen indicar, más que un aleccionamiento fabulístico, que el mundo animal y el mundo humano se hallan en constante tránsito. Zarathustra tiene a los animales en su caverna, en lo que sería su lugar “más propio”: esa propiedad del *oikos* se halla “desapropiada” por esta animalidad, que no es la del simpático animal doméstico (“sacrificado” para ser casi “humano”) sino la que da cuenta de la extrañeza que somos en nosotros mismos. “Vosotros sois mis animales adecuados”, les dice Zarathustra al águila y a la serpiente que (lo) habitan, cuando los hombres superiores huyen.

Entre los animales, el “animal” más extraño en el “hombre” es lo que Zarathustra denomina repetidas veces “animal interior”²¹ (*das innere Vieh*), lo más “salvaje” con respecto a lo humano, ya que es lo que hace evidente que somos devenir, y no regularidad (o que, si somos regularidad, esa regularidad es una ficción útil, que puede convertirse en inútil en la forjación de una identidad sin transformaciones). Ese “animal salvaje” es lo que antes he denominado “lo sacrificable”, lo que ha debido ser colocado en el lugar de lo que puede ser sacrificado y, por ello, lo otro del hombre y el otro en el otro hombre: la “carne” que puede morir por el espíritu. Cuando Zarathustra, en la cuarta parte de la obra, se encuentra con el científico, éste le menciona a la ciencia como nacida del miedo, y agrega: “El miedo, en efecto, a los animales salvajes –fue lo que durante más largo tiempo se inculcó al hombre, y asimismo al animal que el hombre oculta y teme dentro de sí mismo: –Zarathustra llama a éste el ‘animal interior’ (*das inwendige Gethier*)”²². Frente al “hombre interior”, no sólo de san Pablo, sino de la tradición occidental que desprecia al animal (en el hombre y fuera del hombre), Nietzsche señala esta “interiorización” del animal, que

19. *Die Fröhliche Wissenschaft*, § 346, KSA 3, pp. 579-581.

20. El camello es “sacrificio”: no sólo “se carga”, además se arrodilla para ser cargado. Véase *Also sprach Zarathustra (Za)*, KSA 4, “Von den drei Verwandlungen”, pp. 29-31; trad.: *Así habló Zarathustra*, trad. A. Sánchez Pascual (ed. revisada), Madrid, Alianza, 1998, pp. 49-51.

21. *Za*, “Von der Wissenschaft”, KSA 4, p. 377, trad. cit., p. 410.

22. *Idem*.

en *La genealogía de la moral* es el ámbito de desarrollo de la “mala conciencia”. Lo interesante de esto es el lugar en que se ubica aquello que genera temor: en el ámbito del supuesto posible dominio de lo que escapa a la dominación.

En cierto modo los humanismos, como doctrinas del fomento de los valores humanos, deben manejarse con esta hipótesis del “animal interior”. Bataille vio la posibilidad de “metamorfosis” (en los términos que vengo desarrollando, de devenir) en la liberación de este animal interior²³. Para los humanismos, como “antropologías de lo humano”, el desarrollo de los valores propios del hombre implica, en cierto modo, el “sojuzgamiento” de ese animal interior a favor de la espiritualidad.

Los hombres superiores que huyen ante los animales (el león y las palomas) en la cuarta parte de la obra, conservan, de un modo u otro, algunos caracteres “humanistas”: amor por la verdad, necesidad de veneración o creencia en ideales y, por sobre todo, incapacidad para reír de sí mismos. Por eso, no son los discípulos que Zarathustra esperaba.

El cuerpo y el animal: ¿el animal “piensa”?

En *Más allá del bien y del mal* (obra que, en cierto modo, intenta “aclarar” algunas cuestiones de *Así habló Zarathustra*²⁴) aparece la tan citada expresión “Ello piensa” (*Es denkt*)²⁵ que podría ser traducida en términos de “el cuerpo (*Leib*) piensa”, “el sí mismo (*Selbst*) piensa” o “el animal –en nosotros– piensa”. ¿Por qué establezco esta cuasi ecuación?

Cuando en el parágrafo 16 de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche critica la noción de subjetividad moderna, en sus modos del “yo pienso” (Descartes) o “yo quiero” (Schopenhauer), a lo que apunta es a señalar la serie de presupuestos metafísicos que implican dichas nociones (sujeto agente, principio de causalidad, la idea del pensar como una acción, etc.). Frente a esos presupuestos, Nietzsche pareciera afirmar un ello como “condición” de los mismos, sin embargo, previene: “decir ‘ello piensa’ (*Es denkt*) es ya decir demasiado: ya ese ‘ello’ (*es*) contiene

23. G. Bataille, “Métamorphose” en: *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 208 y ss.

24. Nietzsche le señala esta “función” de *Más allá del bien y del mal* con respecto a *Así habló Zarathustra* (al que califica de “libro incomprensible”), a su amigo Overbeck, en una carta del 5/8/86 (en F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1986, Band 7, n° 729, p. 223).

25. *JGB*, §16, KSA 5, p. 29; trad. cit., pp. 36-37.

una interpretación del proceso (*Auslegung des Vorgangs*) y no forma parte del mismo”²⁶.

Esto significa que, así como el yo –y esto lo testimonian múltiples pasajes de los *Nachgelassene Fragmente*– es un “resultado” y no el “origen” del proceso del pensar, lo mismo puede indicarse con respecto al *Es*, *Leib* o *Selbst*. El cuerpo que en *Así habló Zaratustra* es caracterizado como “una gran razón, una pluralidad” es el “sabio desconocido– [que] llámase sí mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo”²⁷.

Provocativamente, Nietzsche utiliza el término “sí-mismo” (*Selbst*) que tiene toda una tradición en el ámbito de la filosofía alemana como “lugar de la autoconciencia”. Un halo de “transparencia” lo signa, ya que es el ámbito del autorreconocimiento a sí de la conciencia. Paradójicamente, el *Selbst-Leib-Es* nietzscheano es un “desconocido”, tal vez lo más desconocido para la filosofía nihilista decadente que ha denigrado el lugar del cuerpo, fundamentalmente como lugar de multiplicidades difíciles de dominar (pasiones, pulsiones, instintos)²⁸, a las que se intenta siempre encarcelar. Y este lugar de la “animalidad” en el hombre ha sido reducido al carácter de la regularidad, la fijación, lo “siempre igual” a los efectos de la necesidad de dominación.

Entonces, si “ello piensa”, es necesario decir también que “el animal piensa”: un duro golpe para la historia de la filosofía occidental que ha colocado al animal (y al cuerpo humano, en tanto “animal”) en el lugar del que debía ser dominado, sojuzgado, humillado y maltratado, porque un otro superior a él “pensaba”.

El cuerpo es la ficción para señalar un “centro” de la voluntad de poder en el hombre, la designación temporaria del predominio de las fuerzas unitivas²⁹, pero que patentiza siempre la pluralidad de los *quanta* de poder. El *Ich* de la modernidad ha querido manejar esa pluralidad que es el cuerpo en la conversión del mismo en objeto, elemento de dominación. Así, el animal en el hombre y fuera del hombre ha sido lo que, reducido en su provocante y desestructurante pluralidad a una

26. *JGB*, §17, *KSA* 5, p. 31, trad. cit., p. 38.

27. *Za*, “Von den Verächtern des Leibes”, *KSA* 4, pp. 39-41; trad. cit., p. 64.

28. Para este tema del *Es* remito a mi artículo “Ello piensa, la ‘otra’ razón, la del cuerpo” en: J. C. Cosentino y C. Escars (comp.), *El problema económico. Yo-ello-super-yo-síntoma*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2005, pp. 147-158, en donde desarrollo estas cuestiones con amplitud y detalle.

29. “El fenómeno del cuerpo es el más rico, claro y comprensible de los fenómenos: darle la precedencia metódicamente, sin establecer su significado último”, *Nachgelassene Fragmente 1886-1887* (en adelante, *NF*), 5 [56], *KSA* 11, pp. 205-206.

regularidad de la mismidad (“instintual”), como decía anteriormente, es pasible de ser sacrificado.

Pero es sabido que para Nietzsche ese error útil que es el instinto, si algo no es, es regular. La inquietante multiplicidad semántica de términos para designarlo, la proliferación de expresiones en torno a *Trieb* (pulsión) e *Instintik* (instinto) hacen patente la pluralidad y el carácter deviniente de lo corporal³⁰.

Pero si el cuerpo es la momentánea designación unitaria de algo que es plural, no menos lo es el alma: ambos son “abreviaciones” (errores útiles) para designar de manera resumida montones de fenómenos. Zarathustra habla repetidas veces con su alma, con sus almas, y Nietzsche insiste en que, una vez desustancializado el concepto de alma, se puede pensar en múltiples formas de la misma: alma mortal, alma social, etc.

Nietzsche, el animal y el pensar contemporáneo

La cuestión del animal se ha tornado un tópico de la filosofía de los últimos años, sobre todo a partir de cuestiones vinculadas con temáticas ecologistas, en donde, muchas veces, la problemática se enuncia en términos de “derechos del animal”. Para hablar de “derechos” es necesario transformar al animal en “sujeto” de atribuciones, en una aproximación que, según mi entender, oculta las posibilidades del “ser animal” (también para el hombre).

Es interesante destacar que en otra formulación del final del párrafo de *El caminante y su sombra* aludido al inicio de este trabajo, en las pruebas, Nietzsche plantea la cuestión de los derechos del animal en los siguientes términos: “No hay derechos de los animales sobre nosotros, porque no saben organizarse en poderes equivalentes ni pueden cerrar contratos”. En esto, nuevamente queda en claro aquello del hombre-sujeto como “tasador” y se patentiza, tal vez, que ciertos modos de organización de este hombre (sociedad civil, derecho, comercio, intercambio) no pueden “habérselas” con el animal –en otro, en lo propio del hombre– sino mediante la regularización que resulta “sacrificial” de lo viviente.

30. Véanse estos términos en P.-L. Assoun, *Freud y Nietzsche*, trad. O. Barahona y U. Doyhamboure, México, FCE, 1984, pp. 77 y ss. (*Sprachinstinkt, Kunsttrieb, Kulturtrieb, Erkenntnistrieb, philosophische Trieb, Trieb nach Glauben an die Wahrheit, soziale Triebe, Trieb des Geistes, analytische Trieb, Trieb zur Lüge, Spieltrieb, politische Triebe, logische Triebe*, entre otros).

Indicaba al inicio que la problemática de la animalidad en Nietzsche permite pensar ciertas cuestiones contemporáneas, sobre todo por la importancia que ha adquirido la cuestión del animal en el así llamado “mundo posthumano”. Esta posibilidad dada por el pensamiento de Nietzsche la indico, no en el sentido de una “aplicación”, sino en el sentido de una “provocación”: Nietzsche “da que pensar”, más allá de las “operatividades” que a veces se le demandan al pensamiento filosófico.

El animal es, en Occidente, “el que puede ser sacrificado” sin que ello genere culpas: necesidades de la conservación de la vida (humana) así lo justifican. Por desplazamiento semántico, cuando se justifica la muerte de otro hombre por mano humana, se lo hace en términos de “animalidad”: el otro que se puede sacrificar ya no es hombre, no pertenece a la categoría de lo humano, sino que ha abjurado de ella en virtud de la elección de conductas no atravesadas por el espíritu (de la humanidad). Ladrones, criminales y demás son, entonces, en su acto “animales”, y con ello se justifica su sacrificio. Por otra parte, los torturadores, los déspotas, los totalitarios, se dice, son “animales”, y sus actos sólo son explicables como un oscurecimiento de la racionalidad por la animalidad. Sin embargo, la historia pareciera mostrar algo distinto: la tortura, el sojuzgamiento, la humillación del otro, exigen mucha “racionalidad”, mucha estrategia inteligente “humana” puesta al servicio de una metódica de la persecución del otro, mucho “aparato de estado” (y nosotros, los argentinos, que cumplimos treinta años del inicio de la dictadura del 76, sabemos mucho de ello). En la caracterización de “animalidad” para el espectro de conductas que pasan, tanto por la contravención del derecho —el mundo de los sujetos— como por la violación de ciertas pautas morales, la cuestión de lo animal queda velada por el prejuicio de los humanismos y de la noción de “espiritualidad” o de racionalidad que se opone a la de animalidad.

La problemática del “ser animal” es inescindible de la cuestión del “ser viviente” y de la “comunidad de lo viviente”, tema que ya planteaba Husserl al preguntarse por el modo de la relación con el otro. Y éste es, según mi parecer, uno de los aspectos principales a tener en cuenta para plantear el problema: pensar el animal en tanto otro, en tanto alteridad no reductible totalmente (y con ello, no sojuzgable, no sacrificable) a la propia mismidad.

Como señalaba Jeremy Bentham (y lo retoma Derrida)³¹ la cuestión no es si el animal piensa (típico problema del humanismo), sino si el animal sufre. Habitualmente se han diferenciado los “propios” de lo

31. J. Derrida, “L’animal que donc je suis”, art. cit., pp. 251-301.

humano frente al animal como la posibilidad de la palabra, de la risa y de la muerte. El modo de ser del existente humano heideggeriano (*Dasein*), que pretende ser algo diferente del hombre de los humanismos, es, sin embargo, demasiado humano, ya que Heidegger señala la muerte como lo más propio del *Dasein*. Sólo el *Dasein* muere, y sólo el *Dasein* es formador de mundo (*weltbildend*, mientras el animal es *weltarm*, pobre en mundo).

Sloterdijk³² señala que Heidegger “como ángel iracundo se introduce entre el animal y el hombre con su espada atravesada para cortar toda comunidad ontológica entre ambos”. En este punto, es necesario recordar que buena parte del pensamiento contemporáneo preocupado por la cuestión de la alteridad se inserta en este debate: el lugar del animal (y con ello, del viviente) en estas consideraciones heideggerianas.

Derrida, por su parte, no opone al discurso tradicional en torno al animal otro discurso, sino un intento de analizar qué categorías han permitido, por ejemplo, la distinción entre lo humano y lo no-humano, y en cierto modo la cuestión remite siempre a la diferenciación entre lo viviente y lo no viviente³³. Para él, nadie ha sido más tajante que Heidegger en la distinción entre hombre y animal, ya que el animal es quien nunca podrá ser sujeto ni *Dasein*. Este tipo de discursos, que impiden plantear la responsabilidad hacia lo viviente no humano de una manera adecuada, poseen, según Derrida, aquello que antes indicábamos estaba presente en la caracterización nietzscheana de los modos de consideración del animal: una estructura sacrificial. Es necesario dejar un lugar para la posibilidad del “matar” sin que se cometa homicidio (algo que Agamben ha desarrollado extensamente en sus diferentes volúmenes de *Homo sacer*), y esto es lo que posibilita la ingestión “real” (en el caso del animal) y “simbólica” (en el caso del otro hombre). Por eso para Derrida, tanto Heidegger como Lévinas, a pesar de sus críticas al humanismo, siguen insertos en esta tradición en la medida en que, al no “sacrificar el sacrificio” no han podido plantear la pregunta acerca de la responsabilidad del hombre hacia lo viviente en general³⁴. En este sentido, es necesario rearmar la cuestión del sa-

32. P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2003.

33. J. Derrida, “Il faut bien manger ou le calcul du sujet” en: *Cahiers Confrontation*, Paris, Aubier, n° 20, hiver 1989, pp. 91-114.

34. Sin embargo, sobre la revocatoria de esta tesis por parte de Heidegger y la ubicación del animal en “lo abierto”, véase G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, especialmente pp. 60 y ss.

crificio en el diálogo y debate entre Bataille, Gusdorf, Girard, Nancy y Esposito, entre otros.

Es en este punto, en la medida del desvelamiento de la estructura sacrificial, que considero que Nietzsche puede brindar una perspectiva de lectura interesante en la dirección de nuestra relación con lo viviente, como viviente en nosotros (el animal que somos), en los otros (el animal que el otro es) y en todo lo otro viviente. Pasado un siglo del “peligro” de las interpretaciones vitalistas y biologicistas, con sus cercanías, posteriormente, al nacionalsocialismo, creo que estamos en condiciones de replantear la cuestión de lo viviente y su relación con lo humano y lo animal.

Derrida señala que el gesto de crueldad hacia el animal es el inicio del fascismo³⁵: considero que el pensamiento de Nietzsche, en la medida de lo ya indicado en referencia al animal como “otro”, y a la problemática de la constitución de la “identidad” en términos de “entre” (entrecruzamiento de fuerzas) puede aportar elementos más que interesantes para pensar los modos del trato con lo animal. Estos modos se relacionan con lo que podríamos llamar la “comunidad de lo viviente”³⁶, en la que las prerrogativas del “ser sujeto” (es decir, calcular, aniquilar, reducir) pueden ser consideradas en otra clave, intentando responder a la pregunta planteada más arriba: habida cuenta de que es necesario o inevitable el sufrimiento (en términos derridianos, “hay que comer”), lo que habría que plantearse es de qué modo se sufre –y se hace sufrir– “menos”.

Final: el ultrahombre, ¿ultranimal?

Sloterdijk se pregunta acerca de qué es lo que puede “domesticar” al hombre si el humanismo fracasa en este sentido, y presenta el conflicto nietzscheano como la lucha entre “pequeños criadores” (los sacerdotes y maestros, responsables de la cría del “último hombre”) y “grandes criadores”, los “amigos del superhombre”³⁷. Analizaremos, a

35. J. Derrida, *Acabados*, trad. P. Peñalver, Madrid, Trotta, p. 37.

36. Para pensar un Nietzsche comunitario, remito a mi artículo “Nietzsche hospitalario y comunitario: una extraña apuesta” en: M. B. Cragolini (comp.), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005, pp. 11-27.

37. Sloterdijk señala que Nietzsche pensó en términos de una “cría” en la que los sacerdotes y maestros eran los “culpables”, y advierte que, en la época actual, más que de culpables deberíamos hablar de una “deriva biocultural asubjetiva”. Indico en

continuación, algunos aspectos de la noción de “ultrahombre”, en esta línea de pensamiento de la cuestión de la animalidad, para mostrar las dificultades que genera –a pesar de Nietzsche mismo, que lo utiliza– la aplicación del término “criador” a la figura del ultrahombre (figura lejana, también, a la consideración de las biotecnologías como rectoras de la humanidad).

Pensar el fin de lo “humano” y el advenimiento de lo “post-humano” supone pensar la crisis de los humanismos, crisis que también, y en alguna medida, es generada por la exacerbación de lo “propiamente humano”. Esto se torna evidente en el lugar que tiene, en la concepción actual de lo posthumano, la tecnología.

En el caso de Nietzsche, más que de “posthumano” cabría hablar del fin de los humanismos, y del lugar para lo “ultrahumano”. Tal vez quien hace patente este devenir-animales que somos es el ultrahombre, como posibilidad de un sujeto múltiple, un devenir de muchas almas, una multiplicidad de máscaras sin rostro verdadero que las sustente. Tal vez eso sea el “ultrahombre”: la aceptación del devenir-que-somos. Devenir que somos que no supone multiplicar figuras de la yoidad, sino aceptar la alteridad en la mismidad. En esa mismidad del “ser hombre” como “ser calculador”, el animal se patentiza como “lo otro”.

Por ello la relación del ultrahombre con el azar: en el *amor fati* se hace evidente que, si lo que busca el ultrahombre no es la “conservación de sí” (característica que Zarathustra atribuye al último hombre, el modo de ser más humano de lo humano) sino la “virtud que se da”, o que hace regalos, entonces, más que de intentos de “superhumanización” de lo que se trata es de “des-humanización”, en el sentido de abandonar ciertos modos de “ser hombre” propios del humanismo –declinar en ellos–. Por ejemplo, la cuestión del dominio (que muchas veces ha sido lo único que se ha leído en la *Wille zur Macht*) se muestra como el aspecto propio del “hombre” en tanto sujeto calculador. Pero deviniendo animal –otro de sí– el dominio se deconstruye, ya que el amor a lo que acontece lo torna inane. Si la voluntad de poder es entendida como continuo devenir, como tránsito, las figuras de la conservación de sí están en deconstrucción, generando, más que lugares o ámbitos de “propiedad” (lo propiamente humano, lo propiamente animal) zonas de desappropriación. Porque se hace patente que lo otro

otro lugar de este trabajo de qué manera Nietzsche se adelanta a ciertas cuestiones trabajadas por la biopolítica contemporánea (la noción de *immunitas* de R. Esposito): cuando Nietzsche indica de qué manera la vida necesita de la hostilidad me parece que está pensando, precisamente, en términos de lo que Sloterdijk llama “asubjetivo”.

de sí, lo que ha sido “sacrificado” para poder ser parte de lo mismo, tiene sus modos de ser, extraños para el hombre como “tasador”. El “ultrahombre”³⁸ –como traducción de *Übermensch*– patentiza que el *über*, el “más allá” que aparece en el término, no remite a una exacerbación de “lo humano”, sino a “otro modo de ser” (que podría ser, también, “otro modo que ser”).

Cuando Zarathustra señala: “Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo...”³⁹, y sabemos que Zarathustra ama al lejano, al ultrahombre, está indicando que el mismo es, en tanto “no conservación” de sí, “no identidad a sí”. Es decir, que esa supuesta identidad (la cual, repito, es necesaria como ficción para ciertos ámbitos: contrato, derecho, intercambio comercial) está siempre transida de alteridad. Otro y otros: el animal es un modo de ser otro que patentiza la deconstrucción de esta identidad. Si pensamos la constitución de la subjetividad en Nietzsche como “entre”, como entrecruzamiento de fuerzas⁴⁰, es necesario pensar la “alteridad” en la misma y, con términos derridianos, “como parte que es mayor que el todo”.

La modernidad ha pensado la alteridad básicamente en el modo de la mismidad, la semejanza (también en el animal, recordemos en las proyecciones indicadas en el parágrafo de *Humano...*) permite la absorción de lo otro (extraño, y por ende, inasimilable), en lo mismo. Asumir el extraño devenir que somos en tanto animales, supone asumir que la identidad (necesaria como ficción para el mundo del contrato y del mercado) ya está quebrada, transitada de diferencia, y que el hombre es, entonces, desapropiación de sí. Porque lo supuestamente “más propio” de sí, el espíritu, lo así llamado “racional” está atravesado de ese devenir que se denomina “animalidad”.

La “identidad”, entonces, se desvela como una categoría ficcional necesaria al modo de ser sujeto, y para el ámbito del intercambio. Pero lo animal no “opera” en ese ámbito salvo como lo que “puede ser sacrificado”. La cuestión será, según mi parecer, y teniendo en cuenta

38. Así sugiere traducir G. Vattimo: el “oltreuomo” italiano, a diferencia del “superuomo” estaría indicando el “más allá” de la figura del hombre habida hasta ahora.

39. *Za*, “Vorrede”, § 4, *KSA* 4, pp. 17-18.

40. Remito, para esta concepción de la subjetividad en Nietzsche, a mi artículo “Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche” en: G. Meléndez (comp.), *Nietzsche en Perspectiva*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre, 2001, pp. 49-61.

que lo que importa del animal es que puede sufrir, cuánto sufrimiento innecesario es posible evitar. En el animal “fuera” de nosotros, en el animal en nosotros, en el otro *viviente*. Y tal vez no esté de más recordar, en este punto, que a la vida no se la ama por hábito de vivir, sino por hábito de amar.