

«FELICIDAD DE GRILLO, ALEGRÍA DE GRILLO»¹. LENGUAJE Y ANIMALIDAD HUMANA EN NIETZSCHE

«Cricket's happiness, cricket's cheerfulness»². Nietzsche on
 Language and Human Animality

Felice Cimatti

*Università della Calabria, Dipartimento di Studi Umanistici
 felice.cimatti@gmail.com*

Resumen: Este artículo analiza la paradoja de la animalidad humana, que puede expresarse de la siguiente manera: existe un cuerpo humano, que nace y muere, como les sucede a todos los otros cuerpos vivientes, y, sin embargo, este cuerpo no es nunca un simple cuerpo, un cuerpo pleno y adherido a la vida –es siempre y antes que nada un cuerpo *pensado*, un *objeto* corporal, una *representación* del cuerpo. En este sentido, la animalidad humana está definitivamente perdida, porque una vez que aparece la conciencia el cuerpo retrocede hacia el fondo. Si la animalidad humana existe, entonces no es una animalidad que deba recuperarse, porque no hay nada que recuperar, sino que es una animalidad que debe inventarse. Por ello, se trata de comprender cómo ha podido suceder que el cuerpo humano, aparentemente el único cuerpo viviente que sufre ese infeliz y curioso destino, haya sido dividido en dos: en “yo”, por un lado, y cuerpo-cosa, por el otro. Aquí intentaremos buscar la respuesta a esta pregunta en Friedrich Nietzsche, en particular en las páginas en las que afronta el tema de la animalidad humana.

Palabras clave: **animalidad humana / lenguaje / inmanencia**

Abstract: This article analyzes the paradox of human animality, which can be expressed as follows: there is a human body, which is born and dies, as

1. F. Nietzsche, “Prefazione”, en *Umano, troppo umano II e Frammenti postumi* (1878-1879), en *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV, tomo III, ed. it. de G. Colli y M. Montinari, Milano, Adelphi, 1967, p. 8 [N. de T.: *Humano demasiado Humano II*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, p. 11: “dicha de grillo, alegría de grillo”]. Este artículo fue publicado en italiano como capítulo en F. Cimatti, S. Gensini y S. Plastina (eds.), *Bestie, filosofi e altri animali*, Milano, Mimesis, 2016, pp. 223-241.

2. [N. de T.: la traducción al inglés consultada no recupera la palabra “grillo” y traduce el pasaje del siguiente modo: “a great deal of capricious happiness, capricious cheerfulness”, en F. Nietzsche, *Human, all too Human. A book for free Spirits*, transl. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 213; por ello hemos decidido traducir el título del artículo directamente del italiano].

happens to all other living bodies, and yet this body is never a simple body, a body attached to life –it is always and first of all a *thought* body, a body *object*, a *representation* of the body. In this sense, human animality is definitely lost, because once the consciousness appears the body backs to the bottom. If human animality exists, then it is not an animality that must be recovered because there is nothing to recover, but it must be invented. Then it is a question of understanding how it has happened that the human body, apparently the only living body suffering that unfortunate and curious destiny, has been divided into two: “I”, on the one hand, and body-thing, for the other. In these pages, we will try to find the answer to this question in Friedrich Nietzsche, in particular in the pages in which he addresses the subject of human animality.

Key Words: human animality / language/ immanence

Una vez dadas las palabras, los hombres creen que debe corresponderles algo, p. ej., el alma, Dios, la voluntad, el destino, etc.

F. Nietzsche, *Fragmento póstumo del verano de 1877*³

Y dondequiera que me embarque, a todos lados me sigue mi perro, que se llama “yo”.

F. Nietzsche, *Fragmento póstumo de noviembre 1882-febrero 1883*⁴

¿De qué sirve liberar el espíritu si después no tiene alas para escapar volando?

F. Nietzsche, *Fragmento póstumo de noviembre 1882-febrero 1883*⁵

1. ¿Animalidad humana?

Si, como escribe Derrida, el único animal que realmente conocemos es el *animot*⁶, el animal inventado por la mirada humana, el animal como simple

3. F. Nietzsche, Fragmento póstumo del verano de 1877, en *Humano, demasiado humano I e Frammenti postumi* (1876-1878), en *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV, tomo II, ed. it. de G. Colli y M. Montinari, Milano, Adelphi, 1965, p. 460 [N. de T.: FP 23[163] en *Humano demasiado Humano I*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, p. 412].

4. F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1882-1884, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VII, tomo I, parte I, ed. it. G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1982, p. 151 [N. de T.: FP 4 [187] noviembre 1882 – febrero 1883, en *Frammentos póstumos Volumen III, 1882- 1885*, trad. D. Sánchez Meca y J. Conill, Madrid, Pre-textos, 2010, p. 125].

5. *Ivi*, p. 147. [N. de T.: FP 4 [166] noviembre 1882 – febrero 1883, en *Frammentos póstumos Volumen III, 1882-1885*, trad. cit., p. 122].

6. J. Derrida, *L'Animal que donc je suis est*, Éditions Galilée, Paris (trad. it. *L'animale che dunque sono*, Milán, Jaca Book, 2006) [N. de T.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad.

contrario del humano (el animal como irracional, sin lenguaje, sin capacidad de morir, el animal *sin algo*)⁷, incluso más misteriosa —si esto fuera posible— es la animalidad *humana*. En esta noción está contenida una paradoja: animalidad significa inmediatez y plenitud de vida, significa ser un cuerpo que *coincide* perfectamente con la propia (implícita e inconsciente) condición corporal.

Animalesco es aquel actuar que no conoce otras razones que las propias, precisamente a condición de no tener ninguna idea de cuáles sean las propias razones: el animal actúa, simplemente, de modo inmanente, sin intenciones ni justificaciones. El grillo es un animal justamente porque en todo momento es sólo el cuerpo que *es*. Cuando el grillo ve algo que lo atrae se mueve hacia ello directamente, sin vacilaciones o motivos ocultos. El animal *coincide* con sus acciones. Es esta *plenitud* lo que define a un viviente como un animal. Si esta descripción es correcta (lo que no quita que esta plenitud sea muy articulada y sofisticada⁸), el humano, al contrario, es aquel viviente en el cual la relación con el propio cuerpo está *siempre* mediada.



La mujer representada en esta fotografía no es simplemente un cuerpo de sexo femenino; es un cuerpo que dice y que piensa de sí mismo que es un

C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008].

7. Cfr. F. Cimatti, *Filosofia a dell'animalità*, Bari-Roma, Laterza, 2013 y L. Caffo, F. Cimatti (eds.), *A come animale. Per un bestiario dei sentimenti*, Milano, Bompiani, 2015.

8. Cfr. M. Bekoff, C. Allen, G. Burghardt (eds.), *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, Cambridge, The MIT Press, 2002.

“yo”. En cualquier acción de este cuerpo, de modo a veces más a veces menos explícito, está siempre contenida la conciencia de ser un “yo”. Esta mujer no es inmediatamente un cuerpo; desde el inicio es un yo, una conciencia, y sólo secundariamente es un cuerpo. Este dualismo de un “yo” que *tiene* un cuerpo (así como tiene un par de anteojos o un juego de llaves) es constitutivo de lo humano. Desde este punto de vista, los análisis fenomenológicos que subrayan la distinción fundamental entre el cuerpo viviente o el cuerpo propio (*Leib*) y el cuerpo cosa (*Körper*), pasan por alto cuán nublado está el primero por el segundo: en realidad el cuerpo humano es siempre pensado y sentido a partir de la representación que la conciencia tiene de él. A pesar de su presunta prioridad experiencial, del cuerpo vivido se puede hablar sólo a partir del cuerpo cosa, del cuerpo pensado como lo otro de la conciencia. La escisión entre “yo” y cuerpo es originaria⁹.

El problema de la animalidad humana está todo contenido en esta paradoja: existe un cuerpo humano, que nace y muere, como les sucede a todos los otros cuerpos vivientes, y, sin embargo, este cuerpo no es nunca un simple cuerpo, un cuerpo pleno y adherido a la vida: es siempre y antes que nada un cuerpo *pensado*, un *objeto* corporal, una *representación* del cuerpo. En este sentido, la animalidad humana está definitivamente perdida, porque una vez que aparece la conciencia –esto es, aquella particular entidad que se llama a sí misma “yo”– el cuerpo retrocede hacia el fondo. La cuestión es que una vez que la unidad del cuerpo vivido se quebró en dos ya no es posible pretender que esta escisión no tuvo lugar, como ingenuamente sostienen todas aquellas filosofías que proponen una recuperación del cuerpo; aquel cuerpo unitario ya no está. Si la animalidad humana existe, entonces no es una animalidad que deba recuperarse, porque no hay nada que recuperar, sino que es una animalidad debe inventarse:

se trata –para Nietzsche– de dejar pasar algo que no se deja y que jamás se dejará codificar. Transmitirlo a un nuevo cuerpo, inventar un cuerpo al que pueda transmitirse y en el que pueda circular: un cuerpo que sería el nuestro.¹⁰

9. Cfr. F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Roma, Quodlibet, 2015.

10. G. Deleuze, “Pensée nomade”, en *Nietzsche aujourd’hui?*, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle 1972 (trad. it. en *Nietzsche e la fi losofi a e altri testi*, Torino, Einaudi, 2002, p. 311). [N. de T.: “Pensamiento nómada” en *La isla desierta y otros textos*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 322].

2. Lenguaje y subjetividad

Ahora se trata de comprender cómo ha podido suceder que el cuerpo humano, aparentemente el único cuerpo viviente que sufre ese infeliz y curioso destino, haya sido dividido en dos, en “yo”, por un lado, y cuerpo-cosa, por el otro. En estas páginas intentaremos buscar la respuesta a esta pregunta en Friedrich Nietzsche, en particular en las páginas en las que afronta el tema de la animalidad humana¹¹. En *La Ciencia Jovial*, Nietzsche vincula este dualismo a una característica fundamental del *Homo sapiens*, el lenguaje verbal:

[e]l problema de la conciencia (más correctamente: del llegar-a-ser-consciente-de-sí-mismo) sólo se presenta ante nosotros cuando comenzamos a entender hasta qué punto podríamos prescindir de ella [...]. Pues nosotros podríamos pensar, sentir, querer, recordarnos, podríamos igualmente “actuar”, en todo sentido de la palabra: y sin embargo, nada de eso necesita “entrar en nuestra conciencia” (como se dice metafóricamente). La vida entera sería posible sin que, por así decirlo, se viese en el espejo [...]. ¿Para qué, en general, la conciencia, cuando es *superflua* en lo principal? Ahora bien, si se quiere prestar oído a mi respuesta para esta pregunta y tal vez extravagante suposición, me parece que la sutileza y la fuerza de la conciencia siempre está relacionada con la *capacidad de comunicación* de un hombre (o de un animal) [...] [P]uedo avanzar hacia la suposición de que *la conciencia, en general sólo se ha desarrollado bajo la presión de la menesterosidad de la comunicación*. [...] el hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente, pero no sabe; el pensar que se hace *consciente* sólo es la parte más pequeña de él, digamos: la parte más superficial, la peor –pues sólo este pensar consciente *acontece en palabras, es decir, en signos de comunicación*, con lo cual se descubre la procedencia misma de la conciencia. Dicho brevemente, el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (*no* de la razón, sino exclusivamente del llegar-a-ser-consciente-de-sí misma de la razón) van tomados de la mano.¹²

11. Cfr. C. Davis Acampora, R. R. Acampora (eds.), *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003; V. Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York, Fordham University Press, 2009 [N. de T.: *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, Política y la animalidad del ser humano*, trad. D. Rossello, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010]; A. Schrift, “Animality in Nietzsche”, en *New Nietzsche Studies*, 8 3/4, 2012, pp. 117-128.

12. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 354, in *Idilli di Messina, La Gaia scienza e Frammenti postumi* (1881-1882), en *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II, ed. it. de G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1965 [N. de T.: *La ciencia jovial. «La gaya scienza»*, trad. J. Jara, Caracas, Monte Ávila Editores, pp. 217-218].

Primero la apuesta: no la conciencia, extendida en formas diversas en todo el mundo animal, sino el “devenir autoconsciente”¹³. La apuesta es un cuerpo que piensa y dice de sí que es un “yo”¹⁴. Pensarse como “yo” significa salirse del flujo de la experiencia y de la vida y representarse a sí mismo como un objeto especial separado —el SUJETO— que se contrapone a otro objeto, el OBJETO ahí afuera en el mundo. No es necesario ser un sujeto para pensar y arreglárselas en la existencia: “la vida entera sería posible sin que, por así decirlo, se viese en el espejo”. La autoconciencia no es necesaria para la supervivencia. En este sentido es “*superflua*”. En realidad, como veremos, no es sólo superflua, sino perjudicial. Pero ¿por qué, entonces, existe algo así como un “yo”? Para Nietzsche “el desarrollo del lenguaje y [...] de la conciencia [...] van tomados de la mano”. Sin lengua no habría autoconciencia y viceversa. El animal humano necesita de sus semejantes para sobrevivir, porque es “el animal en mayor peligro” y consecuentemente es también el animal más social y comunicativo. Entonces, en el origen de la autoconciencia, hay lenguaje:

[e]l hombre inventor de signos es a la vez el hombre cada vez más agudamente consciente de sí mismo; sólo como animal social aprendió el hombre a ser consciente de sí mismo —él todavía hace eso, lo hace cada vez más.

Como se ve, mi pensamiento es que: la conciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que en él es naturaleza comunitaria y de rebaño.¹⁵

El lenguaje es necesario para el conocimiento y la vida social, pero sin embargo —y aquí comienza el tema de la animalidad humana en Nietzsche— el precio de la conciencia es muy alto: la conciencia, en efecto, ciertamente *no* pertenece “propiamente a la existencia individual del hombre”. La conciencia¹⁶ viene del *exterior*, por ello en el cuerpo humano la conciencia reen-

13. [N. de T.: en la edición en español citada, J. Jara traduce “llegar-a-ser-consciente-de-sí-mismo”].

14. Cfr. F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

15. *La gaia scienza*, § 354 [N. de T.: *La ciencia jovial*, trad. cit., pp. 218-219].

16. Como después dirá S. Freud en *Das Ich und das Es*, Wien-Leipzig-Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923 (trad. it. *L'io e l'Es*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987) [N. de T.: *Obras completas de Sigmund Freud*, Volumen XIX: “El yo y el ello y otras obras” (1923-1925). 1. El yo y el ello (1923), trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 1992]. Y, después de él, L. Vygotskij en *Myšlenie i reč. Psicholodičeskie issledovanija*, Moskva, Socé kgiz, 1934 (trad. it. *Pensiero e linguaggio*, ed. L. Mecacci, Roma-Bari, Laterza, 2008), [N. de T.: *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*, trad. M. M. Rotger, Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1995]; y, finalmente, D. Dennett en

vía a aquello que tiene “naturaleza comunitaria y gregaria”: “la creencia en autoridades es la fuente de la conciencia: no es ésta, pues, la voz de Dios en el corazón del hombre, sino la voz de algunos hombres en el hombre”¹⁷. Pero ¿en qué sentido es “gregaria” la conciencia? Hemos visto que la autoconciencia, para Nietzsche, “se determina en palabra”, las palabras de la lengua que el SUJETO aprendió a usar. Pero una lengua, para ser comprendida por todos, debe estar privada de todo elemento de originalidad y unicidad: como ya hacía notar Benveniste¹⁸, “yo” vale para *todos* los cuerpos y sólo para aquellos que *dicen* (de sí) “yo”; soy un YO en este exacto momento en el que estoy diciendo “yo”, pero en cuanto otro tome la palabra entonces será él quien sea un “yo”. Mi autoconciencia es posible sólo a condición de despojar mi identidad de todo carácter privado e individual: “yo” puedo ser un YO sólo si renuncio a ser verdaderamente el único e inconfundible yo que soy (o que podría ser): “cada uno de nosotros, con la mejor voluntad de comprenderse a sí mismo del modo más individual posible, de «conocerse a sí mismo», sin embargo siempre volverá objeto de conciencia sólo lo no individual, aquello que en sí mismo es exactamente su «promedio»” porque “nuestro pensamiento mismo recibe continuamente [...] la *mayoría de los votos* a través del carácter de la conciencia –a través del «genio de la especie» que manda en él– y es retraducido de acuerdo con la perspectiva del rebaño”¹⁹. En la lengua habla el “«genio de la especie»”, y, entonces, la uniformización, el conformismo, la media (esto es el “rebaño” para Nietzsche): “todas nuestras acciones son incomparablemente personales, singulares, ilimitadamente individuales; pero tan pronto las traducimos a la conciencia, *parecen dejar de serlo*”²⁰.

La cuestión de la animalidad humana, para Nietzsche, se juega justo en torno al destino de aquello que vuelve “nuestras acciones [...] incomparablemente personales, singulares, ilimitadamente individuales”. La *animidad* del ser humano es en el fondo, por definición, indecible, porque sólo a condición de que permanezca indecible se lo puede preservar. Ahora bien,

Consciousness Explained, Boston, Little & Brown, 1991 (trad. it. *La coscienza che cos'è*, Milano, Rizzoli, 1993) [N. de T.: *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, trad. S. Balari Ravena, Barcelona-Buenos Aires, 1995].

17. *Umáno, troppo umano II. Il viandante e la sua ombra* § 52 [N. de T.: *El viajero y su sombra*, en *Humano demasiado Humano II*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, p. 139].

18. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris, Gallimard, Paris (trad. it. *Problemi di linguistica generale*, Milano, Il saggiatore, 1971) [N. de T.: *Problemas de lingüística general*, trad. J. Almela, México, Siglo XXI, 1971].

19. [N. de T.: *La ciencia jovial*, § 354, trad. cit., p. 219, la traducción ha sido ligeramente modificada para adecuarla a la elección terminológica de la traducción italiana que el autor refiere].

20. [N. de T.: *Ibidem*].

es evidente que hay una tensión irresoluble entre la lengua y la animalidad humana: por un lado está “*el peligro de la lengua para la libertad espiritual*” porque “toda palabra es un prejuicio”²¹ que atrapa el libre desarrollarse de la vida del animal humano; por el otro, está el imperativo (sin que nadie lo imponga, no obstante) del “*debes querer una individualidad*”²². En esta tensión permanece la cuestión de la animalidad humana: una subjetividad sin sujeto, y, por lo tanto, sin lengua, que sin embargo tiene una tarea individual, una tarea dirigida precisamente a un “yo”, porque sólo un YO puede tener una tarea. La tarea de todo “yo” es liberarse de sí mismo. He aquí el desafío de la animalidad humana para Nietzsche.

3. Lenguaje y trascendencia

Nietzsche nos ofrece una formulación ejemplar de lo paradójico de esta tarea en el primer párrafo del segundo volumen de las *Consideraciones in-tempestivas*, aquella *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Allí, habla del rebaño, el modelo de todo aquello que desprecia, o al menos parece despreciar. Porque, improvisadamente, aquel rebaño deviene, al contrario, un modelo ejemplar de vida (la inspiración del párrafo proviene del leopardino “Canto nocturno de un pastor errante de Asia”²³). Porque la vida de los animales del rebaño es la vida de la plena inmanencia, es la animalidad sin adjetivos, que no es buena o serena, es simplemente *vida*:

Contempla el rebaño que pasta delante de ti: ignora lo que es el ayer y el hoy, brinca de aquí para allá, come, descansa, vuelve a brincar, y así desde la mañana a la noche, de un día a otro, en una palabra: atado a la inmediatez de su placer y su disgusto, en realidad atado a la estaca del momento presente y, por esta razón, sin atisbo alguno de melancolía o hastío. Ver esto se le hace al hombre duro, porque él precisamente se vanagloria de su humanidad frente a la bestia y, sin embargo, fija celosamente su mirada en su felicidad. Porque él, en el fondo, únicamente quiere esto: vivir sin hartazgo y sin dolores como el animal, aunque lo quiera, sin embargo, en vano, porque no lo quiere tal y como lo quiere éste. Así el hombre pregunta al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y únicamente me miras? El animal quiere responderle y decirle «esto pasa porque siempre olvido lo que quisiera decir». Entonces también se olvidó de esta respuesta y calló, de modo que el hombre se quedó maravillado.

21. F. Nietzsche, *El viandante e la sua ombra*, § 55 [N. de T.: *El viajero y su sombra*, trad. cit., p. 139].

22. Ivi, § 366.

23. [N. de T.: cfr. G. Leopardi, “Canto nocturno de un pastor errante de Asia” en *Cantos*, ed. bilingüe de M. de las M Muñiz Muñiz, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 348-355].

Pero también se maravilló de sí mismo por no poder aprender a olvidar y depender siempre del pasado; y es que cuanto más lejos vaya, cuanto más rápido corra, esa cadena siempre le acompaña. Es asombroso: ahí está el instante presente, pero en un abrir y cerrar de ojos desaparece. Continuamente se separa una hoja del libro del tiempo, cae y se aleja aleteando para, de repente, volver al seno del hombre. Entonces, al mismo tiempo que el hombre dice «me acuerdo», envidia al animal que olvida inmediatamente mientras observa cómo ese instante presente llega a morir realmente, vuelve a hundirse en la niebla y en la noche desapareciendo para siempre. Así vive el animal de manera no histórica, pues se aparta del tiempo de modo similar a un número que no deja como resto ninguna fracción fantástica y aparece completa y absolutamente como lo que es, pues no puede ser otra cosa que sincero.²⁴

La clave de este bellissimo pasaje está en la “maravilla”. La animalidad es justamente esta maravilla, este asombro por una existencia que un humano sólo puede fantasear, porque *Homo sapiens*, a diferencia de la oveja en el rebaño, es el animal signado por el lenguaje y por la conciencia. A través de la lengua “yo” viene al mundo. Pero el lenguaje, en realidad, no se limita a cortar en dos el cuerpo humano. El lenguaje corta en dos *todo* el campo de la experiencia humana. Aquí el análisis de Nietzsche se vuelve todavía más radical: a través del lenguaje aparece por primera vez (y, si algún día la animalidad humana pudiera afirmarse, también por última vez) el campo de la trascendencia, o sea, el campo de aquello que se sitúa más allá del cuerpo y de la vida. La distinción entre “yo” y cuerpo, entre SUJETO y OBJETO, no es más que una aplicación psicológica de una distinción mucho más radical, aquella entre el campo de lo que está aquí, al alcance de la mano, de lo que es solamente corporal, y aquello que, por el contrario, está *más allá y por encima* del cuerpo:

[l]a importancia del lenguaje para el desarrollo de la cultura radica en el hecho de que en él el hombre puso un mundo propio junto al otro, un lugar que consideraba tan firme como para a partir de ahí levantar sobre sus goznes el resto del mundo y adueñarse del mismo. Como durante largos lapsos de tiempo el hombre ha creído en los conceptos y nombres de las cosas como en *æternæ veritates*, ha hecho suyo ese orgullo con que se elevaba encima del animal: suponía tener efectivamente en el lenguaje el conocimiento del mundo.²⁵

24. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia, Considerazioni inattuali, I-III*, en *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. de G. Colli y M. Montinari, Milano, Adelphi, 1972, vol. III, tomo I, § 1 [N. de T.: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, trad. G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 40-41, se cita esta traducción con pequeñas modificaciones para respetar la elección terminológica de la traducción italiana que el autor refiere].

25. F. Nietzsche, “Delle prime e ultime cose”, § 11, en *Umano, troppo umano I e Frammenti postumi (1876-1878)*, en *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV, tomo II, ed. it. de G. Colli y

“Un mundo propio junto al otro”, el *único* mundo por lo demás efectivamente existente, el mundo de los cuerpos y de los animales, de la vida y de la muerte, el mundo de aquí, de ahora, sólo aquí y sólo ahora. Pero ¿qué significa, entonces, trascendencia? Significa, escribe Nietzsche, creer que el mundo se divide en cosas y hechos, y que entre estas cosas haya una un poco especial, una cosa que dice ser un SUJETO, que observa todos los otros hechos, los nombra, los pesa, los organiza en categorías, les asigna un lugar. El antropocentrismo no es una instancia ética, sino lingüística: “[n]uestra imprecisa observación habitual toma un grupo de fenómenos como uno y lo llama un hecho: entre éste y otro hecho piensa aquélla además un espacio vacío, *aisla* todo hecho”²⁶. Pensamos que el mundo se divide en hechos, cada hecho aislado de todo otro hecho, y entre ellos creemos que hay un espacio vacío. O sea, creemos que el mundo está constituido por entidades aisladas que depende de nosotros vincular, por ejemplo hipotetizando la existencia de particulares relaciones, como la relación causal. Hemos introducido en el mundo, en el fluir *unitario* del mundo, recortes, distinciones, fracturas. “Pero en verdad todo nuestro actuar y conocer no es ninguna sucesión de hechos e intervalos vacíos, sino un flujo constante”. La realidad, aquella que la animalidad humana un día podrá compartir, no está constituida por hechos, sino que es un “flujo constante”. Pero, entonces, ¿de dónde viene esta pulsión irresistible que “*aisla* todo hecho”?

En el origen de esta pulsión hay un temor, el temor del SUJETO –de “yo”– de no ser libre. Entonces, sólo un SUJETO puede experimentar este temor, no un grillo ni una hoja de hierba; el SUJETO es una entidad aislada que puede *crear* que existe sólo a condición de tener el poder de actuar sobre el mundo; un SUJETO arrastrado por el “flujo constante” de la vida deja de ser inmediatamente un SUJETO. Lo que, en ningún sentido, quiere decir que el grillo no sea libre, porque la misma distinción entre libertad y necesidad desaparece cuando desaparece el SUJETO: el grillo participa activa y plenamente en la vida, sin por ello pretender ser una entidad aislada respecto de la vida²⁷. De todos modos, para Nietzsche el problema de la libertad humana es un efecto del miedo del “yo”:

Ahora bien, la creencia en la libertad de la voluntad es precisamente incompatible con la representación de una fluencia continua, unifor-

M. Montinari, Milano, Adelphi, 1965 [N. de T.: *Humano demasiado humano I*, trad. cit., Primera Parte: “De las cosas primeras y últimas”, p. 47].

26. F. Nietzsche, *El viandante e la sua ombra*, § 11 [N. de T.: *El viajero y su sombra*, trad. cit., p. 121, la cita que sigue está también en esta página].

27. Cfr. F. Cimatti, “Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul “divenir animale”, en *Aut Aut*, N° 363, 2014, pp. 189-208.

me, indivisa, indivisible: presupone que *todo acto singular es aislado e indivisible*.²⁸

No es que el SUJETO se define a sí mismo a partir de su libertad, al contrario: *dice* ser libre porque de otro modo no tendría modo de justificar su existencia. En este sentido la libertad es la ideología (en el sentido de mala conciencia) del sujeto. La misma operación que se aplica al cuerpo humano, como hemos visto, se aplica a la realidad: la palabra “*aisla*” una porción de mundo y la transforma en un hecho o una cosa:

hablamos de caracteres idénticos, de hechos idénticos: no hay ni unos ni otros. [...] es decir, no sólo *aislamos* el hecho singular, sino también a su vez los grupos de hechos presuntamente idénticos [...], en ambos casos equivocadamente. La palabra y el concepto son el fundamento más visible por el que creemos en este aislamiento de grupos de actos: con ellos no sólo *designamos* las cosas; a través suyo suponemos aprehender la *esencia* de éstas. Aun ahora palabras y conceptos nos inducen constantemente a pensar que las cosas son más simples de lo que son, separadas entre sí, indivisibles, como siendo cada una en y para sí. El *lenguaje* oculta una mitología filosófica que vuelve a irrumpir a cada instante, por precavido que pueda uno ser. La creencia en la libertad de la voluntad, es decir, en hechos *idénticos* y hechos *aislados*, tiene en el lenguaje su evangelista y su abogado constante.²⁹

El “hecho”, a pesar de lo que digan los realistas, no es para nada un *hecho*, en realidad es una abstracción lingüística. La experiencia, si pudiéramos sentirla como la vive el grillo o una brizna de hierba, es un “flujo constante”. El pecado original del lenguaje respecto de la experiencia animal es interrumpir este flujo de vida y energía. La palabra congela una porción arbitraria del mundo y la transforma en una cosa, un fetiche, o —como dirá Jacques Lacan en un seminario muy cercano a Nietzsche, el *Seminario XVIII*— un “semblante”³⁰ que piensa y habla en lugar nuestro:

Sería imposible pensar si no se *malinterpretara* de raíz la esencia del *esse*: tiene que sostener la substancia y lo igual, porque es imposible

28. [N. de T.: *El viajero y su sombra*, trad. cit., p. 121].

29. F. Nietzsche, *Il viandante e la sua ombra*, § 11 [N. de T.: *El viajero y su sombra*, trad. cit., p. 121].

30. Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Seuil, Paris 2007, (trad. it. *Di un discorso che non sarebbe del semblante*, ed. A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi 2010) [N. de T.: *Seminario 18: De un discurso que no fuera del semblante*, trad. N. A. González, Buenos Aires, Paidós, 2009].

el conocimiento de lo que es todo fluir; tiene que *atribuir* al ser propiedades *inventadas* para poder existir él mismo.³¹

La conciencia debe «inventar» un mundo de hechos y cosas sin las cuales no podría ya creer en la fábula que se cuenta: que es un SUJETO en un mundo de OBJETOS.

En este sentido el principal obstáculo para intentar vivir con plenitud esta *vida*, y no aquella vida fantasmal de las entidades trascendentales, está representado por el nexo lenguaje-conciencia. Por esta razón, la conciencia para Nietzsche es un «error», no en sentido moral o como ilusión, sino que es un error respecto de la realidad del mundo, un obstáculo al mismo tiempo temeroso y presuntuoso interpuesto al «flujo constante» de la vida. Por ello, el camino hacia la animalidad humana pasa necesariamente por la superación de la conciencia:

Quizá en lugar del yo acabemos conociendo las afinidades y antagonismos de las cosas, esto es, *multiplicidades* y sus leyes: que procuremos *liberarnos del error del yo* (también el altruismo hasta ahora un error). [...] ¡Trasmutar el sentimiento del yo! ¡Atenuar la inclinación personal! ¡Habituar la mirada a la realidad de las cosas!³²

Aparece en esta última frase el sentido de este movimiento más allá de la subjetividad como «error»: “habituar la mirada a la realidad de las cosas”, y, un poco después, “somos *tierra de cultivo* para las cosas”. Es un vuelvo completo con respecto a la posición antropocéntrica del SUJETO, devenir un campo de acción en continuidad con las cosas, porque “*no tiene por qué haber ni sujeto ni objeto*”³³, desde el momento en que la única realidad es la de un “pleno fluir”:

Somos brotes de un árbol único— ¡qué sabemos nosotros de lo que en interés del árbol pueda ser de nosotros! Pero tenemos conciencia de como si quisiéramos y debiéramos ser todo, ilusiones de «yo» y todo lo que es «no-yo». ¡Basta ya de sentirse ese ego fantástico! Aprender poco a poco ¡a deshacerse de ese pretendido individuo! ¡Descubrir los errores del *ego*! ¡Ver el *egoísmo como un error*! Pero ¡tampoco pensar que

31. F. Nietzsche, *Frammenti postumi, estate-autunno 1881*, en *Idilli di Messina, La Gaia scienza e Frammenti postumi (1881-1882)*, en *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II, ed. it. de G. Colli y M. Montinari, Milano, Adelphi, 1965. p. 286 [N. de T.: FP 11 [330] primavera-otoño 1881, en *Fragments postumes Volumen II, 1875-1882*, trad. M. Barrios y J. Aspiunza, Madrid, Pre-textos, 2008, p. 832].

32. Ivi, p. 294 [N. de T.: FP 11 [21] primavera-otoño 1881, en trad. cit., p. 764].

33. Ivi, p. 286 [N. de T.: FP 11 [330], en trad. cit., p. 832].

lo contrario sea el altruismo! ¡Sería amor a otros pretendidos individuos! ¡No! ¡MÁS ALLÁ DE «mí» y de «ti»! ¡UN SENTIR CÓSMICO!³⁴

4. *Animalidad e inmanencia*

La animalidad de Nietzsche tiene que ver con el movimiento que comienza sólo cuando dejamos de “sentirnos como este fantástico ego”. Es una *animalidad* porque del animal tiene la ausencia de conciencia, pero es una animalidad *humana* porque encarna un movimiento que es posible sólo pasando por la conciencia y el lenguaje. En este sentido es una animalidad todavía jamás experimentada, es una perspectiva y una posibilidad³⁵: de hecho “el animal no sabe nada de su sí mismo, ni sabe nada tampoco del mundo”³⁶. Esto es, precisamente, la *animalidad*, no saber nada de sí ni del mundo, significa vivir sin comentarios ni valores, remordimientos o esperanzas, ideales o miedos. Y, en efecto, inmediatamente después Nietzsche habla de sí, de su propia condición, de aquello que ha devenido: “Estoy desbordante: así me he olvidado de mí mismo, y todas las cosas están en mí, y nada más hay aparte de todas las cosas. ¿A dónde *he ido a parar?*”³⁷. Aquí ya no hay “yo”, con sus límites y sus miedos, así finalmente “me olvido de mí mismo” y hay una coincidencia con “todas las cosas”. He aquí entonces la pregunta sorprendida «¿A dónde he ido a parar?», ¿dónde terminó “yo”? [dove sono finito? dov'è finito “io”?] ¿Dónde terminó el mundo que se contraponía a mí? Sin SUJETO tampoco hay OBJETO, ésta es la animalidad.

Es una animalidad que no tiene nada de animalesco, de instintivo o de irracional, porque “animal”, “consciente” y “racional” son términos que se aplican sólo a la conciencia, son atributos del “yo”; la animalidad de Nietzsche no es un retroceso a la condición de aquellos animales que viven más acá de la conciencia (en este sentido tampoco los animales son “animales”, el perro del exergo es un animal amaestrado, corrupto); al contrario, es una animalidad de la que no sabemos nada, porque hasta ahora hemos pensado sólo la contraposición entre humano y no humano, entre instinto y razón, entre conciencia e inconciencia. La animalidad humana se ubica de golpe más allá de estas distinciones: “[q]ue lo múltiple, el devenir, el azar, sean el objeto de afirmación pura, es el sentido de la filosofía de Nietzsche.

34. Ivi, pp. 280-281 [N. de T.: FP 1 [7] primavera- otoño 1881, trad. cit, p. 760].

35. Cfr. F. Cimatti, “L'immanenza della vita. D. H. Lawrence e la psicoanalisi”, en «*La psicoanalisi*», 51, 2012, pp. 277-295.

36. F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1882-1884, ed. cit. § 237 [N. de T.: *Fragmentos póstumos Volumen III, 1882-1885*, trad. cit., p. 158].

37. *Ibidem* [N. de T.: § 238, trad. cit., p. 158].

La afirmación de lo múltiple es el postulado especulativo, así como el placer de lo diverso es el postulado práctico³⁸.

La animalidad es aquella existencia que vive sólo la vida que vive, sin esperanzas ni remordimientos. En este sentido la animalidad es el *amor fati* “[h]a vuelto todo: Sirio y la araña y tu pensamiento en esta hora y este tu pensamiento de que todo vuelve³⁹. Una perspectiva que no asusta a la animalidad humana, porque no hay temor en quien vive el presente como si fuese el único tiempo por vivir. Ésta es la animalidad humana, que ahora se extiende más allá de los confines del cuerpo, y, que puede, finalmente, “alcanzar LA INOCENCIA del devenir⁴⁰. Aquí, es el adjetivo el elemento más importante, el devenir simplemente *deviene*, no es corrupción ni evolución, no es un movimiento hacia lo peor ni hacia lo mejor, no abandona los orígenes ni avanza hacia la perfección: es simple devenir y, por esto, es inocente: ésta es la animalidad. Nietzsche es el filósofo de la animalidad humana y, por tanto, de la inmanencia⁴¹, es decir, de “nosotros mismos en el eterno «*de nuevo*»”:

Finalmente resultó que el modo de pensar más negador posible del mundo es el que califica como en sí mismos malos el devenir, el surgir y perecer y que sólo afirma lo incondicionado, el uno, lo cierto, el ente: encontré que *Dios* es de todos los pensamientos el más destructivo y enemigo de la vida.⁴²

La animalidad de Nietzsche no es aquella (que no existe ni siquiera en los animales no humanos) instintiva y salvaje, irracional y violenta, que echa espuma de rabia y huele la sangre de la víctima. *Esta* animalidad no es otra cosa que el exacto contrario de la perfecta y desencarnada razón, de una imagen de lo humano en tanto que exclusivamente pensamiento y trascendencia. En realidad, el movimiento hacia la animalidad coincide con la forma más extrema de realismo que un filósofo haya jamás imaginado:

38. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, trad. cit. p. 292 [N. de T.: *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 274].

39. F. Nietzsche, *Frammenti postumi estate-autunno* 1881, ed. cit. p. 381 [N. de T.: FP 11 [206] primavera-otoño 1881, en *Fragmentos póstumos Volumen II, 1875-1882*, trad. cit., p. 805].

40. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, ed. cit. p. 234 [N. de T.: FP 7 [21], primavera-verano 1883, en *Fragmentos póstumos Volumen III*, trad. cit., p. 179].

41. Cfr. G. Agamben, *La potencia del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2010 [N. de T.: *La potencia del pensamiento, Ensayos y conferencias*, trad. F. Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007].

42. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, en *Opere*, vol. VII, tomo III, al cuidado de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1975, p. 167 [N. de T.: FP 34 [204], abril-junio 1885, en *Fragmentos póstumos Volumen III*, trad. cit., p. 759].

si la filosofía de la inmanencia se inició con Spinoza⁴³, Nietzsche lleva a consecuencias extremas⁴⁴ la superación de toda forma de trascendencia empezando por aquellas representadas por el lenguaje y por la conciencia. «La INOCENCIA del devenir» es el mundo:

Este mundo: una enormidad de fuerza, sin principio, sin fin, una grandiosidad sólida y férrea de fuerza, que no aumenta ni disminuye, que no se gasta, sino que sólo se transforma, en cuanto todo inmutablemente grande, una economía sin gastos ni pérdidas, pero asimismo sin crecimiento, sin ingresos, envuelto por la «nada» como por un límite, nada que se desvanezca, que se disipe, nada infinitamente extenso, sino en cuanto fuerza determinada, colocada en un espacio determinado y no en un espacio que estuviera «vacío» en alguna parte, antes bien en cuanto fuerza por todas partes, en cuanto juego de fuerzas y ondas de fuerza, a la vez uno y «múltiple», creciendo aquí y a la vez disminuyendo allá, un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan, cambiando eternamente, refluyendo eternamente, con enormes años de retorno, con un flujo y reflujo de sus configuraciones, pasando desde las más sencillas a las más variadas, desde lo más tranquilo, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje, contradictorio consigo mismo, y luego de nuevo volviendo desde la plenitud a lo simple, desde el juego de las contradicciones hasta el placer de la armonía, afirmándose a sí mismo incluso en esta igualdad de sus trayectorias y años, bendiciéndose a sí mismo como aquello que tiene que retornar eternamente, como un devenir que no conoce saciedad, disgusto, cansancio alguno [...] *Este mundo es la voluntad de poder— ¡y nada más!* Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder — ¡y nada más!⁴⁵

5. *Devenir pez, devenir pequeño, devenir naturaleza*

“Apenas rozo siquiera el borde superior de las olas —la existencia en la que yo debiera nadar está como fuera de mí y siento su piel juguetona con un escalofrío de placer ¿me habré convertido en un pez volador?”⁴⁶. El pez volador es un animal fantástico, porque vive contemporáneamente en dos

43. Agamben, ed. cit. p. 411 [N. de T.: trad. esp., p. 492].

44. En un movimiento que llega hasta G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Éditions de Minuit, Paris, 1980 (trad. it. *Mille piani*, Castelvecchi, Roma, 2003). [N. de T.: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Madrid, Pre-textos, 1988].

45. F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1884-1885, ed. cit. pp. 292-293 [N. de T.: FP 34 [204], en *Fragmentos póstumos Volumen III*, trad. cit., p. 831].

46. F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1881-1882, ed. cit. p. 442 [N. de T.: FP 15 [56] M III 4 A, otoño 1881, en *Fragmentos póstumos Volumen II*, trad. cit., p. 887].

mundos, en el océano de agua y en el océano de aire. Nada y vuela, ve los abismos más oscuros pero también la luz implacable del sol que enciegece; es sin peso, como sólo un pez puede serlo, que es un todo uno con su ambiente, pero es también sin peso como sólo una criatura del cielo puede soñar ser. Tiene un cuerpo, como todos los vivientes, pero es un cuerpo ligero, tan ligero que puede tomar vuelo. Nietzsche está fascinado por el mar y por las criaturas que viven allí. Porque el mar es justamente aquel “eterno «de nuevo»” al que su filosofía, y su propia existencia, intentan arribar: “ahí está el mar ancho y extendido: ¿sin pudor por su desnudez azul?”⁴⁷. Es extraño que Nietzsche se haga una pregunta de este tipo, como si un resto tenaz de incomodidad y trascendencia se escondiera todavía en su mirada: ¿podría verdaderamente el mar avergonzarse de ser sólo el mar? ¿No es, al contrario, precisamente el mar uno de los modos de probar qué podría significar –para el pensante y tardío animal humano– “alcanzar LA INOCENCIA del devenir”?

En realidad este punto interrogativo revela la persistencia de un fondo de antropocentrismo incluso en Nietzsche. Casi todas las veces que habla de animales, lo que sucede muy a menudo, habla de ellos como de seres de algún modo inferiores, por debajo del ser humano, a lo sumo son usados como modelos o metáforas. Es decir, como la filosofía ha tratado siempre a los animales: “no hay filosofía” –escribe Elizabeth de Fontenay a propósito de Nietzsche– “en la que las bestias estén más presentes, no hay obra en que las bestias estén más ausentes”⁴⁸. Como si ni siquiera Nietzsche aprovechara el potencial teórico, especialmente para su filosofía, de la cuestión de la animalidad. Que no es de ningún modo la cuestión de los derechos de los animales, sino, al contrario, un problema político y ecológico. Porque la animalidad es verdaderamente un «martillo», palabra cara a Nietzsche, para desactivar el antropocentrismo, como a veces resulta claro incluso para él:

CRÍTICA DE LOS ANIMALES. Me temo que los animales consideran al hombre como un ser semejante a ellos, que ha perdido de la manera más peligrosa el sano entendimiento animal –como el animal demente, como el animal que ríe, como el animal que llora, como el animal desdichado.⁴⁹

47. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, parte seconda, ed. cit. p. 221 [N. de T.: FP 17 [80], otoño 1883, en *Frammentos póstumos Volumen III*, trad. cit., p. 386, en esta traducción no aparece el signo de pregunta].

48. Cfr. E. de Fontenay, *Le silence de bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, p. 599.

49. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, ed. cit. § 224 [N. de T.: *La ciencia jovial*, trad. cit., p. 147].

Y aun así, no obstante esta incompreensión, aquí y allá –de estos pasajes dispersos nos ocuparemos en la sección final de este trabajo– se refleja un modo diverso de entender la animalidad; justamente como en aquel sobre el pez volador. Aquí, el tema no es más la confrontación tradicional entre la bestia y el hombre, o el «ultra hombre» por venir. Aquí el tema es puntualmente el devenir-animal, o el devenir-naturaleza:

de arte quiero yo hablar como hablo conmigo mismo, a lo largo de paseos salvajes y solitarios, en los que a veces consigo cazar al vuelo una felicidad y un ideal sacrílegos que bajan a mi vida. Que transcurra la vida de uno entre cosas delicadas y absurdas; extraña a la realidad; mitad artista, mitad pájaro y metafísico; sin decirle sí y sin decirle no a la realidad, a no ser que de vez en cuando se la reconozca como lo hace un buen danzarín, con la punta de los pies; sintiendo siempre el cosquilleo de cualquier rayo de sol de la felicidad.⁵⁰

Aquello que sorprende, en esta anotación, es la singular coalescencia de arte, danza, felicidad y pájaro. En este caso el animal no es una alegoría, forma parte, por el contrario, de una constelación de sentimientos y pensamientos signados por la ligereza y por la felicidad. Es el devenir-pájaro de Nietzsche, es vivir en la inmanencia (“sin decirle sí y sin decirle no a la realidad”); o sea participar –como “un buen danzarín” (imagen frecuente en sus páginas)– de «LA INOCENCIA *del devenir*». Es esta la animalidad del hombre, no el regresar a la bestia salvaje y cruel de los instintos, es poder hacer resonar el movimiento intrínseco del devenir del mundo. En otra anotación escribe: “Para vivir sólo hay que ser un animal o un dios» —dice Aristóteles [en la *Política*]. Demostremos que *hay que ser ambas cosas...*”⁵¹. Un Dios hombre capaz de adherirse al mundo así como se adhiere a él un animal, porque, como hemos visto, “el animal no sabe nada de su sí mismo, no sabe nada ni siquiera del mundo”. En la animalidad humana esta adherencia a la vida es total, es divina. En este sentido la animalidad del hombre es un devenir-mundo. Y no es casualidad que la figura del pájaro vuelva a menudo, en sus escritos, precisamente para testimoniar la exigencia de un modo de estar en el mundo a la vez terreno y ligero, corpóreo y aéreo, partícipe y distante al mismo tiempo:

50. F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1887-1888, en *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VIII, tomo II, ed. it. de G. Colli y M. Montinari, Adelphi, Milano, 1979, p. 230 [N. de T.: FP 14 [1] en *Fragmentos póstumos Volumen IV* 1885-1889, trad. J. L. Vermal y J. B. LLinares, Madrid, Tecnos, 2008, p. 507].

51. Ivi, p. 265 [N. de T.: FP 15 [118] primavera 1888, en *Fragmentos póstumos Volumen IV*, trad. cit., p. 668].

Obtener una altura de miras y una perspectiva de pájaro allí donde se comprende que todo va realmente *como debería ir*: que toda especie de «imperfección» y el sufrimiento que conlleva forman parte de la SUPREMA DESEABILIDAD.⁵²

Y después, de improvisto, aparece otro curioso animal, en vez de los leones y de las águilas con los que el tímido Nietzsche ama compararse: «*Nosotros, lagartijas de la felicidad*». Pensamientos de un agradecido” en una sección con el sugerente título *Más allá del sí y del no*⁵³. ¿Qué hace la lagartija al sol? No es que se mantenga caliente, que sería un modo de describirla todavía prisionera de la trampa de las sustancias y de la distinción entre sujeto y objeto (la lagartija y el sol como si fuesen dos *cosas* separadas); en realidad la lagartija quieta sobre la piedra *deviene* calor y sol, así como el sol, a través del calor que irradia en el cuerpo del animal, *deviene* lagartija y vida. He aquí la inocencia del devenir. Y aquí, es propiamente de *su* cuerpo que Nietzsche está hablando. La lagartija no es un ejemplo, es un momento del devenir. Es la filosofía que *deviene* vida. En un fragmento póstumo de junio-julio de 1885 (la animalidad ama el verano, el calor, la luz) vuelve la imagen del pez y la misma incomodidad que hemos encontrado antes cuando Nietzsche hablaba de la “azul desnudez” del mar:

a las criaturas vivas nunca se les exigió tanto como cuando se formó la tierra firme: entonces, acostumbradas y adaptadas a la vida en el mar, tuvieron que mudar y trastocar su cuerpo y sus costumbres, y hacer en todo algo diferente de lo que habían hecho hasta entonces —hasta ahora no ha habido sobre la tierra ningún cambio más memorable.⁵⁴

52. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, en *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VIII, tomo II, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1979, p. 230 [N. de T.: FP 11 [30], noviembre 1887-marzo 1888, en *Fragmentos póstumos Volumen IV*, trad. cit., p. 375].

53. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, en *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VIII, tomo I, ed. it. de G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1975, p. 34 [N. de T.: FP 1 [143] otoño 1885-primavera 1886, en *Fragmentos póstumos Volumen IV*, trad. cit., p. 64].

54. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, giugno-luglio 1885, ed. cit. p. 227. [N. de T.: F. Nietzsche, FP 36 [2], junio-julio 1885, en *Fragmentos póstumos Volumen III*, trad. cit., p. 795. El autor irá citando en orden todo el fragmento, que en su traducción castellana dice: “A las criaturas vivas nunca se les exigió tanto como cuando se formó la tierra firme: entonces, acostumbradas y adaptadas a la vida en el mar, tuvieron que mudar y trastocar su cuerpo y sus costumbres, y hacer en todo algo diferente de lo que habían hecho hasta entonces — hasta ahora no ha habido sobre la tierra ningún cambio más memorable.— Igual que entonces, a través de hundimientos, a través de un lento derrumbamiento de la tierra, el mar se sumergió por las fallas, cavernas y fosos y llegó hasta lo profundo: así lo que ahora acontece entre los hombres, dicho con un símil, podría quizá ofrecer la réplica precisa de esto: a saber, completar y redondear al hombre, la desaparición de las fallas, las cavernas y los fosos y por consiguiente también —la desaparición de la tierra firme. Para un hombre,

El trasfondo de esta anotación es el pasaje de la condición marina, aquella originaria de la vida sobre la tierra, y la condición terrestre. Hay como un tono de nostalgia, en este pasaje, por una condición que debe haber sido ligera, fluida, libre, exactamente como sólo un pez parece poder tener. “Igual que entonces, a través de hundimientos, a través de un lento derrumbamiento de la tierra, el mar se sumergió por las fallas, cavernas y fosos y llegó hasta lo *profundo*”; la trascendencia aparece con el pasaje de la vida sobre la superficie terrestre: he aquí efectivamente lo *profundo*, que se contrapone a la superficie, he aquí la jerarquía —el arriba y el abajo, el alto y el bajo— que por el contrario en el mar está ausente, porque es siempre y solo agua lo que encontramos en el mar, un *único* movimiento líquido que envuelve toda forma de vida. Entonces, Nietzsche comienza a hablar de los seres humanos y el discurso se complica:

así lo que ahora acontece entre los hombres, dicho con un símil, podría quizá ofrecer la réplica precisa de esto: a saber, completar y redondear al hombre, la desaparición de las fallas, las cavernas y los fosos y por consiguiente también — la desaparición de la tierra firme.

Aquello que sucede a los humanos modernos, parece decir Nietzsche, es lo contrario de lo que sucedió en el tiempo en que la vida pasó del mar a tierra firme. Aquí se está hablando del volver al mar, de un devenir-mar: “para un hombre, al que mi modo de pensar ha redondeado y completado” — que, por lo tanto, no opone más resistencia al movimiento del mundo— “todo está en el mar”, el mar está por todas partes: pero el mar mismo ha perdido profundidad”. La profundidad del mar existe sólo para la mirada humana, la mirada de la trascendencia que continuamente produce jerarquías y distinciones: en sí el mar es simplemente mar, en el fondo de los océanos o en la superficie del agua. Es importante el “pero” [en la afirmación: “pero el mar mismo ha perdido profundidad] así como el signo de interrogación en la observación sobre la desnudez del mar: por primera vez Nietzsche está todavía dudoso frente al horizonte que su investigación ha abierto. Un mar sin profundidad no es más el mar al que estamos acostumbrados, requiere por tanto un cuerpo diverso, un espíritu diverso: “¡Pero yo estaba a punto de un símil completamente distinto y me he equivocado!”, aquí, se podría decir, es la imagen la que piensa en lugar de Nietzsche, la que lo conduce donde tal vez no estaba todavía listo para ir: “Yo quería decir: yo

al que mi modo de pensar ha redondeado y completado, «todo está en el mar», el mar está por todas partes: pero el mar mismo ha perdido profundidad— ¡Pero yo estaba a punto de un símil completamente distinto y me he equivocado! Yo quería decir: yo he nacido, igual que todo el mundo, como animal terrestre —y ahora *tengo* que ser, no obstante, animal marino!”].

he nacido, igual que todo el mundo, como animal terrestre —¡y ahora *tengo* que ser, no obstante (justamente por esto escribía aquel “pero”, porque ni siquiera Nietzsche está todavía listo para este pasaje), animal marino!”: es el devenir-pezu de Nietzsche, porque “¡Ay, cuando te sobrecoja la nostalgia de la tierra, como si allí hubiese más *libertad* —y ya la «tierra» no exista más!”⁵⁵. Pese a que aquello que escribe de los animales no sea jamás interesante de verdad, sin embargo, nadie ha sabido contar el movimiento hacia la animalidad humana como él.

Aparece aquí, entonces, un Nietzsche totalmente distinto del Nietzsche heroico y grandilocuente, un Nietzsche que cuenta acerca de un cuerpo que busca confundirse con el ambiente, un cuerpo que deviene niño, pequeño, insignificante, como un pez en el océano inmenso.

Saber ser pequeño. Hay que estar todavía tan cerca de las flores, las hierbas y las mariposas como un niño que no sobresale mucho de ellas. Nosotros los mayores hemos en cambio crecido por encima de ellas y tenemos que rebajarnos a las mismas; creo que las hierbas nos *odian* cuando confesamos nuestro amor por ellas. Quien quiere tener parte en *todo* lo bueno debe también saber ser pequeño de a ratos.⁵⁶

Vuelve el “debe”, la cauta delimitación de sólo “ciertas horas”, como si ésta no fuese, justamente si seguimos a Nietzsche, la única vía a seguir si se quiere superar lo humano, la conciencia y su movimiento ‘espontáneo’ hacia la trascendencia: “*La naturaleza olvidada.* Hablamos de naturaleza y al hacerlo nos olvidamos de nosotros: nosotros mismos somos naturaleza, *quand même*. Consecuentemente, la naturaleza es algo enteramente distinto de aquello que sentimos al pronunciar su nombre”⁵⁷. El naturalista Nietzsche habla de naturaleza, pero exactamente: habla todavía *de ella*. Es otra vez más acá o más allá de la naturaleza, ella todavía no es plena inmanencia, pleno devenir, no es todavía animalidad:

No existe ninguna sustancia eternamente duradera; la materia es un error así como lo es el dios de los eléatas. ¿Pero cuándo acabaremos con nuestras precauciones y protecciones? ¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar,

55. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, ed. cit. § 124 [N. de T.: *La ciencia jovial*, trad. cit., p. 116]

56. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, Il viandante e la sua ombra*, ed. cit. § 51 [N. de T.: *Humano demasiado humano*, Vol. II, trad. cit., p. 139].

57. Ivi, § 327 [N. de T.: trad. esp. pp. 115-116].

nosotros hombres, a *naturalizarnos* con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente rescatada?⁵⁸

El movimiento de la animalidad humana coincide con el devenir-naturaleza del animal que en un tiempo decía de sí que era un “yo”, aquella conciencia que se preocupaba de establecer jerarquías y valores y que sujetaba este mundo al de la trascendencia. La naturaleza de la que habla Nietzsche, por tanto, no está a espaldas del animal humano, en algún fondo salvaje e instintivo que habría precedido a la civilización⁵⁹. Al contrario, se trata de una entera naturaleza por descubrir, de una *nueva* naturaleza: “El hombre es el *animal monstruoso* y el *superanimal*; el hombre superior es el hombre monstruoso y el superhombre; van así juntos”⁶⁰. El monstruo es aquello que está fuera de las normas, lo excepcional y lo terrible (en cuanto tal, no adecuado para la supervivencia; este Nietzsche es un anti-darwiniano), y, al mismo tiempo, es el “superhombre”, o sea, una forma de humanidad que es capaz de adherirse a la vida completamente, como sabe hacer todo animal, y que no retrocede frente a la terrible visión del eterno retorno. Se trata entonces no de una naturaleza que debe recuperarse, sino de una por alcanzar todavía:

No «vuelta a la naturaleza»: porque nunca ha habido aún una humanidad natural. La escolástica de los valores no naturales y *antinaturales* es la regla, es el comienzo; a la naturaleza llega el hombre después de larga lucha —jamás «vuelve». La naturaleza: es decir atreverse a ser inmoral como la naturaleza. [...] Más natural es nuestra posición respecto de la naturaleza: no la amamos ya por su «inocencia» «razón» «belleza», la hemos bien «endemoniado» y «entontecido». Pero en lugar de despreciarla por eso nos sentimos desde entonces más afines a ella, más en casa en ella. No aspira a la virtud: por eso la apreciamos.⁶¹

Al final de este recorrido, está aquella que, tal vez, es la conquista mayor de la animalidad humana, aquello que Nietzsche llama “el sentido del devenir” que “ha de estar en todo instante realizado, logrado, consumado”⁶².

58. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, ed. cit. § 109 [N. de T.: trad. esp., p. 106].

59. Nietzsche no es un reaccionario. Cfr. A. Moles, *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*, P. Lang, New York, 1990.

60. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, autunno 1887, ed. cit. p. 79 [N. de T.: FP 9 [154] otoño 1887, en *Fragmentos póstumos Volumen IV*, trad. cit. p. 283].

61. *Ivi*, pp. 130-131 [N. de T.: FP 10 [53] otoño 1887, en *Fragmentos póstumos Volumen IV*, trad. cit., pp. 313-314].

62. *Ivi*, p. 250 [N. de T.: FP 11[82] otoño 1887, en *Fragmentos póstumos Volumen IV*, trad. cit., p. 390].

De las varias definiciones de lo que podría ser la animalidad humana para Nietzsche que hemos ido proponiendo poco a poco, aquí está quizás la mejor: “el sentido del devenir”. No es sólo el devenir, como sucede a un gato o a un pez que son arrastrados por el devenir, que son un todo-uno con el devenir; aquí hay también un “sentido” del devenir, por eso, una participación que es también, no obstante, un saber (si bien no reflexivo, no conciente, no externo) del devenir. Queda todavía algo de humano en este “sentido”, incluso si se trata justamente de un humano que queda completamente por imaginar. Hay, sobre todo, una felicidad que es a la vez humana –que es la del poeta– pero también no ya humana: es aquella del animal, finalmente (¡Sólo loco! ¡sólo poeta!)⁶³:

Así
de águila, de pantera
son los anhelos del poeta,
son *tus* anhelos bajo miles de máscaras,
¡tú, loco!, ¡tú, poeta!...

Tú que viste en el hombre
tanto un *dios* como una *oveja*
desgarrar al dios en el hombre
al igual que a la oveja en el hombre,
y *reír* desgarrando;

¡eso, eso es tu beatitud
beatitud de una pantera, y de un águila,
beatitud de un poeta y de un loco!...

Traducción Paula Fleisner

63. F. Nietzsche, “Soltanto poeta! Soltanto giullare”, en *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume* (1882-1888), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo IV, ed. de G. Colli y M. Montinari, Adelphi, Milano, 1970, p. 9 [N. de T.: *Poesía completa*, trad. L. Pérez Latorre, Madrid, Trotta, 1998, pp. 59-60].