



Construyendo el puente hacia una nueva noción de animalidad desde
una perspectiva nietzscheana

Informe de Seminario para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Camilo Alfredo Vergara Ramírez

Profesor Guía: Raúl Villarroel Soto

Santiago de Chile

2017

*Dedicado a mi perro Caluga, quien en su
corto paso por este mundo, me enseñó a
apreciar la existencia con la misma candidez
de aquellos profundos ojos negros*

Agradecimientos

A mi profesor guía, Don Raúl Villarroel, quien me presentó el delicado tema desarrollado en la presente investigación y me guio en el proceso de retomar mi vieja carrera y terminarla con gracia y honor.

A Mattia Indi Gerin, quien actualmente cursa su Ph.D en Neurociencia Cognitiva Clínica en Londres, y a Yerko Rubio, Magíster en Intervenciones Terapéuticas, por facilitarme el material científico pertinente y orientarme en la exposición de las intrincadas teorías científicas expuestas en el capítulo segundo.

Sin su invaluable ayuda, no me hubiese sido posible traducir ni plantear tales enigmáticas ideas.

A Giselle Redondo, por amarme mientras dura este torbellino implacable que es la vida y sus maravillosos azares.

Por último; a mi familia, a Nicolás Rojas y a todo aquel que sigue creyendo en mí.

Índice de contenidos

Introducción

Ese extraño animal, el hombre

§1. El ser humano como ajeno a sí mismo.....p. 2

Capítulo I

Acercamientos a la animalidad latente

en el pensamiento nietzscheano

§2. Soledad y amor animal en *Así habló Zaratustra*.....p. 8

El destierro autoimpuesto del profeta.....p. 9

La compañía fiel de Zaratustra.....p. 14

Reencuentros frecuentes con lo animal en la obra.....p. 18

§3. Del paso de la metáfora a *lo viviente*.....p. 23

El humanismo y el *animote*.....p. 25

La configuración, la pobreza y la falta de mundo.....p. 32

Capítulo II

El tránsito por la animalidad como camino hacia el Übermensch

§4. Reconociendo al hombre y su devenir animal.....p. 47

El cuerpo, oscuro soberano.....p. 51

Lenguaje, dolor y memoria.....p. 60

El ritmo biológico.....p. 71

§5. El *Übermensch*, un modo de ser *extra*-humano.....p. 80

Conclusión

La invitación silenciosa

§6. Exhortación a la configuración de una nueva comunidad vital.....p. 84

Bibliografía.....p. 87

INTRODUCCIÓN

ESE EXTRAÑO ANIMAL, EL HOMBRE

«No me entienden. Mi boca no está hecha para esos oídos. Me parece que he vivido demasiado tiempo en las montañas y que he escuchado demasiado a los ríos y a los árboles [...]» (Nietzsche, 2013a, p. 41)

§1. El ser humano como ajeno a sí mismo

Existe, por un lado, la idea generalizada del hombre como *animal* -apoyada por la biología y la psicología moderna-, no muy diferente al primate ni al águila ni al cerdo, este último con quien compartimos además amplias semejanzas en las secuencias de nuestro código genético. Por el otro lado, coexiste con tal pensamiento la conciencia del ser humano como ser racional y espiritual, como señor ante el cual la naturaleza doblega sus raíces y el mundo se entrega para su posterior dominio y explotación a ultranza. Tal concepción del hombre, desarrollada a lo largo de la historia occidental, muestra indicios de sí misma que pueden rastrearse hasta el *Génesis*, en el momento en que Dios (*Elohim*) faculta a Adán (*Ish*) y Eva (*Ishá*) a “nombrar y tener autoridad sobre los peces del mar y los pájaros del cielo, sobre todo ser vivo que se mueva sobre la tierra”, como evidencia Derrida (2008) siguiendo la traducción de Dhormes (citado en el mismo lugar, pág. 31), y posteriormente también en gran parte de la historia de la filosofía y del pensar humanista, como se puede observar en los animales-máquina autómatas de Descartes hasta el animal “pobre de mundo” de Heidegger (Ibíd.).

Ya sea entonces por motivos de carácter religioso, o por entregarse al devenir racional del ζῷον λόγου ἔχον aristotélico que el hombre realizó, de diferentes maneras y en diferentes tiempos, una escisión fundamental en sí mismo: cortar el cordón umbilical, el lazo místico que lo une tanto al cielo como a la tierra, separándose así de la naturaleza en busca de identidad y conocimiento por medio de una *diferenciación* ontológica que lo distinga del resto de los entes que habitan y componen el mundo. Los engranajes de la denominada “máquina antropológica” comenzaron a girar de esta manera, silenciosamente marcando la pauta de un juego constante de exclusión e

inclusión, como nos indica Agamben (2010) al caracterizar que tal binomio se mueve entre la persistente “animalización” del hombre o la “humanización” del animal, pero nunca abandonando la perspectiva antropocéntrica del todo.

Es curioso notar que, si bien una de las maneras más comúnmente aceptadas de acotar tal escisión es supeditarla de manera historiográfica al nacimiento del *lógos* o, más precisamente, al lenguaje discursivo como tal (en oposición a la mera “comunicación” o “voz” que también ostentan muchas otras especies de animales), el rango de tal determinación termina inexorablemente en donde comienzan los primeros registros históricos del ser humano; si la máquina antropológica ha estado andando, por consiguiente, al menos unos 3.000 años, ¿Qué pasa con los otros 300.000 años en que el hombre vivía como *uno* con la naturaleza y el mundo? Tal diferenciación no puede evitar saltar a la vista por simple aritmética, y nos remite a tiempos mitológicos en los cuales la *nuda vida*, sirviéndonos del concepto central de Agamben (1998) en su interpretación del denominado *Homo sacer*, adquiere su sentido primordial al mostrarse simplemente como *zoē* o “vida animal”; el hombre habitaba cerca de los ríos y en los densos bosques en coexistencia y plena armonía con los *otros* animales, sin todavía descubrir su vida propia como *bios* o “vida política”, demarcación que Aristóteles zanjó en su *Política* una vez hubo elevado al hombre como animal poseedor de lenguaje (nuevamente, no mera “voz” capaz de representar placer o dolor), y por ende capacitado para diferenciar entre “lo que conviene o no, entre lo justo e injusto” y posteriormente manifestarlo (citado en el mismo lugar, p. 12). El cambio, si bien progresivo, no vino sin consecuencias: la vivisección del hombre del mundo místico lo convirtió en el hijo pródigo de la naturaleza; las virtudes del conocimiento desacralizaron su relación con el medio ambiente, y la posterior llegada del cristianismo junto a la noción de la *transmundaneidad* no hicieron más que ahondar el abismo que separaba ya al ser humano de su entorno natural (Nietzsche, 2013b).

Volvamos ahora, por un momento, a la idea planteada al comienzo, específicamente a la concepción del hombre como animal. Por lo pronto, ya sea debido a los descubrimientos de la neurociencia y el dominio implacable de los neuroreceptores sobre el comportamiento humano, o bien las teorías conductistas que ofrece la psicología en virtud de desentrañar el actuar del individuo en correspondencia con su entorno, no sería imprudente abogar la sospecha de que tal consideración, en su acepción más cotidiana, ostenta límites bastante holgados: puedo, por una parte, ser malhumorado e impetuoso, o quizás defender ciertas nociones de dudosa aceptación social y moral, remitiendo siempre a la “animalidad incontrolable e inherente del ser humano”. No bien comienza una reflexión un tanto más profunda al respecto, la razón y la lógica logran -la mayoría de las veces- erradicar tal creencia y devolver al hombre su dignidad y porte por antonomasia. Así, el concepto de “animalidad” del hombre se nos muestra, por decir lo menos, oscuro. Nos evade o se esconde, siempre reteniendo su cercanía por más que intentemos desplazarlo en nombre de la virtud o del “deber ser” social. Existe, además, la posibilidad de que seamos animales en un sentido verdaderamente indeseable y distinto del que estimamos, tal como Agamben (2010) nos invita a pensar al analizar el “fin de la historia” según Kojève (quien lo enuncia como la “cesación de toda acción y filosofía, el fin de las grandes guerras y conflictos, y la manifestación del ser del hombre *de acuerdo* con la naturaleza”) más bien como una pasividad propia de “ovejas conscientes y resignadas al matadero”, siguiendo la crítica de Hollier hacia el pensador ruso-francés para cerrar afirmando que “aunque fuera en un sentido diverso de aquél que tenía en mente Kojève, los hombres habían vuelto a ser *verdaderamente* [el subrayado es mío] animales” (p. 18).

Una idea parecida se nos presenta ya, muchos años antes, al leer los discursos de los viajes de Zaratustra, quien, en señal de advertencia, nos habla también del hombre-oveja al manifestar el

cómo la gente pequeña y los comediantes “consideran que virtud es todo lo que amansa y domestica; así han conseguido convertir al lobo en perro, e incluso al hombre en el mejor animal doméstico del hombre” (Nietzsche, 2013a, p. 139). Ciertamente no es una idea agradable considerar que somos animales desde la perspectiva de un “algo” sin voluntad; un ente vacío de significado y sin real relación con el mundo (¿Por qué consideramos al animal como un “algo” en primer lugar? Y, ¿Por qué lo caracterizamos como el sinónimo representativo de la falta de voluntad, de la vacuidad de *ser*?). Podríamos llegar tan lejos, siguiendo lo expuesto, como para proclamar que es preferible ser un hombre esclavo, sometido y aislado, a vivir como un mero *animal* de rebaño.

La tarea que se despliega por delante es, por consiguiente, una que se muestra tan indispensable como meritoria de nuestros más profundos esfuerzos: la animalidad del hombre, siempre latente, reclama ser descifrada. La clave para desentrañar el misterio eterno que yace velado tras la máquina antropológica pasa quizás por entender qué es lo que *compromete* nuestra animalidad; asimismo, se fundamenta el nexo primitivo que nos une todavía tanto al primate, como al picaflor y al perro que nos ofrece su compañía y vive con nosotros, y éste no es otro que nuestra corporalidad. El soberano oscuro, la gran razón detrás de la razón, cuyo aullido ha sido ahogado por el pasar de los siglos bajo la exaltación de un humanismo desmesurado, descansa abatido y gime siempre con una voz seca y muda, por lo que Nietzsche (2013a) nos dice, así mismo de manera solapada por medio de Zaratustra, que “detrás de tus pensamientos y de tus sentimientos, hermano, hay un amo poderoso, un sabio desconocido que se llama a sí mismo. Habita en tu cuerpo; es tu cuerpo” (p. 53).

Las pistas que nos ofrecen los nuevos saberes etológicos, tanto como la información cada vez más detallada que entrega la zoología y la neuropsicología nos invitan a concebir una

existencia i-rracional en un sentido hasta ahora insondable, y que Nietzsche fue capaz de vislumbrar hace ya más de 100 años, sumergido en un profundo mar de genialidad y locura. Aquella es justamente la tarea que ahora nos dispondremos nosotros a llevar a cabo retomando los caminos ya recorridos por el maestro del eterno retorno de lo mismo, con especial atención a su magnum opus *Así habló Zaratustra*, en tanto se revela sutilmente, al mismo tiempo, la íntima relación que fundamenta la tríada más originaria: hombre – animal – mundo.

I

ACERCAMIENTOS A LA ANIMALIDAD LATENTE EN EL
PENSAMIENTO NIETZSCHEANO

§2. Soledad y amor animal en *Así habló Zaratustra*

La presencia de la animalidad, tanto en lo que respecta a la alteridad propia del ser humano como *animal-racional* o como alusión a un *otro* viviente animal como tal no es una noción ajena en la obra nietzscheana. A veces entendida como sustrato mismo del hombre en cuanto corporalidad, o contrariamente como mero relato fabulístico o metafórico -en lo que concierne al uso de recursos literarios y representaciones más vívidas de características humanas-, son numerosas las veces en que Nietzsche identifica y define al ser humano de una manera que se plurifica en diversas expresiones, tal como rescata Cragnolini (2006) al desplegar su perspectiva sobre el animal como un *extraño* (la cual abordaremos más adelante): “animal olvidadizo”, “animal no fijado”, “animal al que le sea lícito hacer promesas”, “animal doméstico”, “animal civilizado” (p. 16), entre otras manifestaciones que no dejan de insinuar lo profundo y enigmático de la relación del hombre con su propia animalidad. En *Así habló Zaratustra*, el viejo maestro que busca incansablemente al *Übermensch* no repara jamás en su cometido, pues su labor es una de magnitud universal; el amor que todavía siente por los hombres -que es solo equiparado por su agudo desprecio hacia los mismos- es lo que lo impulsa a viajar constantemente por las singulares tierras que componen el mundo humano, y si bien sabe en lo profundo de sí que seguir las huellas del *Übermensch* no asegura el encontrarlo, sí planta furtivamente la semilla sagrada, y ara a su vez el camino hacia el porvenir humano, dado que “[...] el hombre es algo que ha de ser superado” (Nietzsche, 2013a, p. 203). Los numerosos casos de Zaratustra ostentan ciertas características en común que es menester traer a la luz, puesto que nos otorgan indicios de la naturaleza de la misión y de los viajes del profeta: la historia de Zaratustra comienza con su autoexilio a los treinta años, cuando “dejó su patria y el lago de su patria y se marchó a las montañas” (ibíd. p. 35), en donde

pasa diez largos años en soledad hasta que “su corazón se transforma”, y baja nuevamente al mundo de los hombres para brindarles el conocimiento y la dulce miel que ha logrado acumular en dicho tiempo, cual copa que rebosa abundante de sí misma. Después de cada ocaso subsiguiente, Zaratustra siente el impulso desgarrador de volver a la soledad de su cueva y sus montañas, casi como si la experiencia adquirida durante el viaje necesitase reposar en el silencio de los bosques y añejar en el entendimiento característico que solo el aislamiento es capaz de otorgar. ¿Qué es y cómo entender aquella soledad que busca siempre Zaratustra después de vivir tan intensamente su amor y su desprecio hacia los hombres? Más aún, ¿está realmente solo el profeta en su soledad?

El destierro autoimpuesto del profeta

El comienzo de la historia de Zaratustra mencionado más arriba, que solo podemos vislumbrar en unas pocas líneas del prólogo de la obra, nos entrega pistas que van más allá de la simbología que ostenta el *nombre* del personaje mismo. En primera instancia, podemos rescatar las similitudes y diferencias entre el personaje nietzscheano como tal y aquél que existió en la antigüedad, como nos presenta Carrasco (2002) en su *Para leer Así habló Zaratustra de F. Nietzsche*:

El Zaratustra de Nietzsche es, entonces, lo contrario del Zaratustra histórico. En este último tenemos la fundación de la época de la moral, de la separación (bien-mal, idea-realidad sensible, vida eterna-vida del mundo, Dios-hombre, eternidad-tiempo del mundo, etc.) En el primero tenemos la abolición de este estado de cosas y la entrada en uno nuevo, en que todas estas separaciones quedan abolidas. Vuelve a instaurarse la unidad, vuelve a aparecer

la reconciliación del hombre con su destino limitado, vuelve a instaurarse la inocencia del devenir, la inmoralidad o amoralidad de la vida. (p. 21)

La designación del nombre basada en la oposición alegórica entre el profeta persa de antaño, sacerdote desafiante de la antigua religión ariana que predica su propia perspectiva de la misma de acuerdo a una escatología que presagia el triunfo último del bien sobre el mal (ibíd.) y el *seductor* nietzscheano que no busca ni ser seguido ni venerado, asqueado por la idea de convertirse en un sabio que solo se baña en aguas poco profundas, encuentra su real significado no en el conflicto, sino en el despliegue de Zaratustra como *proyección*; la voz que Nietzsche todavía no puede articular con la claridad que sus pensamientos ameritan es la verdadera esencia de Zaratustra, y como tal, nos remite a una idea central para comprender los ocasos del pseudo profeta que el mismo Nietzsche (2016) advierte con delicada honestidad en su *Ecce Homo*: “Pero yo necesito soledad, quiero decir, curación, retorno a mí mismo, respirar un aire libre, ligero y juguetón. Todo mi Zaratustra es un ditirambo a la soledad o, si se me ha entendido, a la pureza...” (p. 44).

La relevancia del retiro de Zaratustra se fundamenta, como el mismo Nietzsche nos indica, en el reposo espiritual de la pesada tarea que se lleva a cabo, pues es imposible no contaminarse cuando se recorren los parajes del profundo hastío característico de una humanidad que le ha dado la espalda a la vida. El trabajo de Zaratustra es único y es solo suyo; tal noción resuena a lo lejos con una idea planteada por Ortega y Gasset (2010), quien entiende a la vida como “realidad radical” en el sentido de que es “siempre la *mía*” y nunca podrá alguien más vivirla -ni sufrirla o gozarla- por mí. El quehacer de Zaratustra es, asimismo, solo suyo, y tal realización es tanto fuente de energía como de constante agotamiento, tanto alegría como profundo dolor, manifestación de su destino irremediamente trágico. Este *supremo decir sí* a la tarea que recae en sus hombros

es reconocido por Heidegger (2016a), quien, reflexionando en torno a la tragedia, vislumbra con claridad que “lo grande y elevado y lo profundo y terrible se pertenecen mutuamente; cuanto más originariamente se quiera lo uno, con tanta mayor seguridad se alcanzará lo otro” (p. 228), y que luego constata en la actitud del héroe trágico configurada en *La gaya ciencia*, como un “[impulso del héroe de] ir al mismo tiempo al encuentro de su supremo sufrimiento y de su suprema esperanza” (citado en el mismo lugar, p. 229). El maestro, quien deviene portavoz (*Fürsprecher*) de las ideas y consideraciones más esenciales -la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo- que busca transmitir Nietzsche (Heidegger, 1994), necesita de su soledad como quien encuentra sanidad en el *aislamiento*, ajeno a todos menos a él mismo, en las profundidades de su propio ser. Heidegger (2010), en su fertilísimo texto *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (obra a la que volveremos más de una vez en el transcurso de la presente investigación) nos advierte cómo este aislamiento es a su vez el punto de encuentro más auténtico con la esencia del filosofar mismo, determinado y orquestado por el temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) que le insufla vida cual eterna melodía: el aburrimiento profundo. Ahora, si bien no tenemos el tiempo para ahondar con detalle en tal agudo pensamiento de la forma en que aquel lo reclama, si es necesario que rescatemos de él la *necesidad* de la soledad para el encuentro con lo recóndito; la aproximación a nuestro aburrimiento profundo -en las *profundidades* de nuestra existencia particular-, devela la naturaleza esencial del mismo como nostalgia (*Heimweh*):

Aburrimiento, tiempo largo, sobre todo en el uso lingüístico alemán, significa «tener tiempo largo», que no por casualidad es lo mismo que «tener nostalgia». Alguien tiene tiempo-largo para = tiene nostalgia de. ¿Es esto casualidad? ¿O solo a duras penas somos capaces de captar y de extraer la sabiduría del lenguaje? Aburrimiento profundo: una nostalgia. Nostalgia, una nostalgia -hemos oído en alguna parte- es el filosofar. (ibíd., p. 114)

¿Cómo entender la profunda nostalgia que aqueja a Zaratustra? Más allá de la necesidad de tal nostalgia y aislamiento como requisito fundamental para un filosofar auténtico, que, dicho de otro modo, evoca una comprensión de sí mismo y de su misión que solo *él* mismo puede otorgarse, es menester reconocer cómo tal *entrega a la soledad* es de por sí parte fundamental de la tarea, como intuye Derrida (2008) en su breve pero intenso análisis de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* al distinguir el cómo en la vida cotidiana el “hombre medio” se muestra esencialmente como:

(...) el habitante de la ciudad que ha perdido incluso el sentido del terruño, que se ha deshecho de la nostalgia («la nostalgia ya no es lo que era», en cierto modo...), el habitante de la modernidad es un “mono” de la civilización. Se ríe cuando se le habla de nostalgia. (p. 173)

Zaratustra hace lo que nadie más es capaz de hacer: se atreve a enfrentar su soledad, y así mismo, su nostalgia. En la búsqueda de Heidegger (2010) por despertar el temple de ánimo fundamental de la existencia humana, vemos cómo la idea de nostalgia es descifrada a partir de un fragmento del poeta Novalis: “La filosofía es en realidad una nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa” (citado en el mismo lugar, p. 28). Para Zaratustra, su nostalgia reside en la dolorosa y, al mismo tiempo jubilosa, comprensión de su tarea en el sentido más profundo:

Hacia el final de la tercera parte de *Así hablaba Zaratustra* hay una sección que lleva por título: «El convalescente» (*Der Genesende*). Éste es Zaratustra. Pero ¿qué significa «*der Genesende*»? «*Genesen*» es la misma palabra que el griego *véομαι, νόστος*. Significa: regresar a casa; nostalgia es la morriña, el dolor de hogar. El «*Genesende*» es el que se recoge para el retorno al hogar, es decir, para entrar en aquello a lo que está destinado. El

«convalescente» está en camino hacia sí mismo, de tal modo que puede decir de sí quién es.” (Heidegger, 1994, p. 92)

El maestro todavía no *es* quien debe *llegar a ser*; aquella es la esencia de su nostalgia. Los casos de Zaratustra son entonces su transformar, su descubrir, su puente y su llegar a ser:

De este modo sale a la luz lo siguiente: Zaratustra antes que nada tiene que *llegar a ser* el que es. Ante tal llegar a ser, Zaratustra retrocede asustado. Este susto atraviesa toda la obra que lo representa [...] Si Zaratustra debe llegar a ser primero el maestro del eterno retorno, entonces no puede empezar de entrada con esta enseñanza. Por eso al principio de su camino están estas otras palabras «Yo os enseño al ultrahombre». (ibíd., pp. 94-95)

Mas, todavía no es el momento de hablar del *Übermensch*, pues aparecerá por sí solo cuando hayamos, de alguna manera, vislumbrado las trampas y obstáculos que nos impiden concebirlo con la claridad requerida para mirarlo de frente. Zaratustra lo intuía también, y es por eso que retornaba a su caverna a conversar con su alma, en el refugio de su soledad y de la naturaleza. Pero, al volver, el maestro no solo se encontraba con él mismo, sino que reencontraba aquello que perdía de vista pero que nunca realmente lo abandonaba: se reunía con sus leales animales, se reunía con su *animalidad*.

La compañía fiel de Zaratustra

El acompañar como tal no es una cualidad exclusivamente humana, y ciertamente tampoco puede ser parcelada al campo de la mera psicología; existe algo que aflora en la misma piel, casi como una respuesta del propio cuerpo, frente a la compañía y frente a la soledad. En vano sería discutir si son experiencias similares el “acompañarse” con la televisión o teléfono celular (donde confluyen voces y formas humanas) y el acompañarse por “alguien” más, ya sea un otro *humano* o *viviente animal*, debido a la radical diferencia de sentimientos y sensaciones que ambas provocan, lo que alude de manera sutil a una inherente *biofilia* que escapa a los constructos meramente sociales. Si recordamos los dos modos enunciados al inicio del apartado anterior respecto al cómo comenzar a pensar la animalidad del hombre (como alteridad inmanente aducida en la confrontación animal-racional [«cuerpo - alma»] o la consideración del *otro* animal, ajeno y extraño), ciertamente el menos transitado de ellos, en virtud de franquear la animalidad subyacente al hombre, es el segundo. La tradición humanista no ha perdido mucho tiempo en “consideraciones estériles” y, por consiguiente, no ha dudado en minar a la animalidad y separarla injustificadamente de manera abismal de la humanidad, como manifiesta Derrida (2008) en su maravilloso libro *El animal que luego estoy si(gui)endo*, o bien supeditarla a ella por medio de la fábula y la simple representación -siempre de características humanas- para su posterior exacerbación o entendimiento facilitado a través de la comparación. El mismo Nietzsche roza los límites de aquel acercamiento, tal como Cragnolini (2006) sospecha al denunciar la constante emblemización de los animales de Zaratustra a lo largo de la obra. No obstante, el águila, el animal más orgulloso, y la serpiente, el animal más inteligente, son los compañeros más fieles del maestro de principio a fin: después de haber sido desdeñado y desplazado, valorado menos incluso que un muerto, son

sus animales los que rescatan a Zaratustra en su pedregoso primer descenso hacia el mundo de los hombres: “Más peligroso me ha sido vivir entre los hombres que entre los animales. ¡Qué caminos más peligrosos recorres, Zaratustra! ¡Mis animales me servirán de guía! (Nietzsche, 2013a, p. 45). Ya mucho después, posteriormente de haber compartido con los hombres superiores, y ya desgano y sofocado por el ambiente denso que invadía su cueva con ellos presentes, su alegría es profunda al recibir al amanecer y escuchar el llamado entusiasta de su águila: “¡Muy bien! - exclamó, mirando a las alturas-. Así me gusta y me conviene. Mi águila se ha despertado y, como yo, honra al sol. Sus garras aguileñas apresan la nueva luz. ¡Vosotros sois mis animales adecuados y por eso os quiero! Mas me faltan aún mis hombres adecuados”. (ibíd., p. 242)

Tengamos la precaución de no malinterpretar el amor de Zaratustra hacia sus animales; que no encuentre todavía a los hombres adecuados para engendrar al *Übermensch* no lo hace recusar de la humanidad y escapar hacia el mundo animal. Ciertamente, tampoco podemos decir que el águila y la serpiente son *sus* animales como aludiendo a su propiedad, como a la vaca que criamos por su leche y su carne, o al perro que es únicamente, y nada más, el guardián de la casa. Más aún, podemos decir que los animales de Zaratustra lo *aman a él* también, lo cuidan y encaminan en su transformación como maestro del eterno retorno de lo mismo de una manera trascendental, puesto que *posibilitan* la transformación misma en primer lugar; son *sus* animales, como quien habla de *su* padre o *su* hermano, existiendo un lazo subrepticio que une a los involucrados de una manera natural e instintiva, al punto de considerarlos como *parte de uno mismo*, como quien dice que su amante reside *en* su corazón, o el amigo que *es* su columna vertebral es los tiempos duros y cuando las circunstancias son difíciles de enfrentar. Cada vez que Zaratustra vuelve a buscar sediento su soledad a las montañas, retorna a su hogar a sumirse en un aislamiento que no es interrumpido por sus animales, ni por las hojas danzantes de los árboles ni por el sol que cada mañana espera la

veneración de quienes reciben su luz y calor, agradecidos. El retorno a lo profundo de Zaratustra, quien tiene que deambular por los confines de su alma y su ser, es ante todo el compartir originario con sus animales. Su compañía es una parte estructural de la soledad de Zaratustra, tal como podemos observar cuando, aquejado por el reconocimiento de su tarea y del conocimiento del pensamiento más grave de todos, el maestro sufre un trance profundo del que solo puede salir gracias al cuidado de sus animales: “[...] se quedó tendido sin ganas de comer ni beber durante días enteros. Siete días exactamente duró aquello, mas sus animales no le abandonaron ni de día ni de noche, a excepción de las veces en que el águila salía volando en busca de alimento.” (ibíd., p. 171). Al despertar, Zaratustra recibe a sus animales y sus palabras con alegría, mientras ellos le hablan del eterno retorno de lo mismo, no para aprender ni *disimular* aprender, puesto que ellos *ya lo sabían* desde hace mucho antes, como se nos deja entrever en su primera aparición: “[...] vio que un águila trazaba amplios círculos en el vacío y que llevaba colgada a ella una serpiente no como presa, sino amistosamente, pues iba enroscada a su cuello”. (ibíd., p. 45). Su intención de calmar y apaciguar el corazón de Zaratustra no es bien tomada por el maestro, quien todavía, afectado por su viaje a los abismos más profundos de su ser, los llama “tunantes y organillos de manubrio” al repetir ellos de forma tan ligera el pesado conocimiento que lo tumbó por una semana completa. Heidegger (2016a) toma el disgusto de Zaratustra y lo equipara con el que sintió al dialogar con el “espíritu de la pesadez” -aquel enano que se complace en evitar el aligeramiento del alma y que gobierna la época presente-, frente a las palabras vanas y superficiales de quien todavía no acepta al pensamiento más grave en toda su amplitud, y lo abraza solo en su abstracción:

[...] sin embargo, el discurso del enano y el de los animales muestran una insidiosa similitud. El enano decía: «Toda verdad», es decir lo verdaderamente ente, es «curva» en su curso y su transcurso; y los animales dicen: «Curvo es el sendero de la eternidad». Quizás

el discurso de los animales es sólo más brillante, más habilidoso y juguetón, pero en el fondo es lo mismo que el discurso del enano al que Zaratustra le replica que se lo toma demasiado a la ligera. En efecto, tampoco el discurso de sus propios animales, que le exponen su doctrina con las más bellas fórmulas, es capaz de engañar a Zaratustra”. (p. 251)

Empero, la “cantilena” de los animales del maestro, que todavía no puede alcanzar el nivel poético de una verdadera canción (ibíd.) es rechazada solo en apariencia; son los mismos animales los que le dicen a Zaratustra que “cantar es propio de convalecientes; el que está sano prefiere hablar y, cuando canta, su canto no es igual” (Nietzsche, 2013a, p. 173), para después calmarlo rogándole: “¡No sigas hablando, Zaratustra! [...] es mejor que el convaleciente disponga de una lira que sea nueva [...] Canta tú, Zaratustra, y apaga con tu voz todos los ruidos [...]” (ibíd.). Zaratustra se ofusca al ver que sus animales no pueden entonar la canción que amerita tal profunda realización, pero vuelve a sus cabales rápidamente, puesto que no se le puede pedir un canto de tal índole al *otro* viviente animal; ellos no necesitan del canto para comprender, ya que el arte y la poesía son vivencias plenamente humanas, mientras que el animal posee el saber profundo en el mismo cuerpo. El intento de calmar a Zaratustra con su discurso proviene de su amor hacia el maestro, por más que no logre adecuarse al modo de ser humano, en tanto que racionalidad ni expresión artística, y por ende termine confundiendo en un principio al Zaratustra aturdido después de despertar de su largo trance. Lo *extraño* de los animales resuena en concordancia con lo *extraño* de la profundidad de la existencia de Zaratustra, y en esto Cragnolini (2006) advierte lúcidamente la problemática del cuerpo que allí subyace, la cual trataremos en profundidad más adelante:

En *Más allá del bien y del mal* (obra que, en cierto modo, intenta “aclarar” algunas cuestiones de *Así habló Zaratustra*) aparece la tan citada expresión “Ello piensa” (*Es denkt*) que podría ser traducida en términos de “el cuerpo (*Leib*) piensa”, “el sí mismo (*Selbst*) piensa” o “el animal –en nosotros– piensa”. (p. 22)

Reencuentros frecuentes con lo animal en la obra

De manera tenue, como un susurro, la idea de descubrirse en el *otro* podría revelarse como un momento fundamental de la noción de *compañía* que hemos ido construyendo hasta este momento. Cragnolini (2010), siguiendo también la exposición de Heidegger en sus abarcadoras lecciones sutilmente tituladas “*Nietzsche*”, establece que no es una coincidencia ni casualidad que los animales de Zaratustra sean de una estirpe tan salvaje como la que ostentan:

[...] Heidegger también aclara que no son animales domésticos (*Haustiere*), están ajenos a lo familiar y a lo habitual, y por ello se conectan con la soledad de Zaratustra. Y estar con ellos en la soledad no supone adoptarlos como compañía para soportar la misma, sino el «tener la fuerza de seguir siendo fiel a sí mismo en la cercanía de estos animales y no dejar que se vayan». De alguna manera, podríamos decir que estos animales de la soledad están más cercanos de lo *Unheimliches* que de lo familiar, de lo peligroso que de la seguridad que podría dar la compañía. (p. 58)

De cierta manera, la «*soledad en compañía*» (si podemos llamarla así) que articula a la propia existencia de Zaratustra, desde las profundidades de su ser, nunca ha pretendido evocar seguridad ni algún sentimiento de invulnerabilidad frente al otro; es justamente el peligro acechante de lo ajeno, de mostrarse vulnerable frente a *lo extraño*. El encontrar el lazo inherente y oculto con la naturaleza, frente a todas las diferencias entre vivientes, es la finalidad de la «*soledad en compañía*». La *zoē* (vida animal) aristotélica, como condición de posibilidad de la *bios* (vida política) por razones de simple biología, guarda todavía grandes secretos por los que nos deslizamos de soslayo sin saberlo. Aquello que es extraño para nosotros podemos vislumbrarlo gracias a nuestra relación con los *otros* vivientes animales y con la naturaleza misma que compone

nuestro mundo como hábitat compartido, y nos indica que, incluso antes de poder pisar ese suelo, íntimo y a la vez recóndito para el hombre, existe una extrañeza propia en el ser humano por vislumbrar, una escisión, una herida abierta que se esconde a la mirada amenazante de la razón y que es la clave para comprender el nexo con el *otro* viviente animal y con el mundo como tal.

Heidegger (2016a) nos deja entrever en una nota del propio Nietzsche en el periodo del *Zarathustra* que “la soledad, [es] necesaria por un tiempo, para que el propio ser se vuelva íntegro y compenetrado, completamente curado y duro” (citado en el mismo lugar, p. 249), y que este recurrente primer paso hacia el verdadero filosofar y el develamiento del ser mismo, nadando en las profundidades de la propia existencia, nos pone en confrontación con nuestra propia extrañeza, conjuntamente que nos apremia a reconocer al *otro* viviente animal en todo su misterio, y tomar responsabilidad de la relación que construimos con él en el vivir cotidiano. La “curación” y “endurecimiento” pasan primero por reconocer, entonces, el “padecimiento” y la “blandura” del hombre actual: la «*soledad en compañía*» revela en un principio, al mirar simultáneamente hacia dentro y hacia afuera -hacia el cuerpo y hacia el *otro* viviente ajeno, respectivamente-, algo que luego nos direcciona hacia el nexo más propio, olvidado y sojuzgado por el imperativo del ζῷον λόγος ἔχον, y que *determina* finalmente la relación con nuestra animalidad latente.

Si ver primero al *otro* viviente animal es el camino que finalmente servirá de obertura para comprender la animalidad propia del hombre, es menester hacer hincapié en que, normalmente, podemos observar y entender sin mayor sobresalto que existen relaciones de distinta índole con los *otros* vivientes animales. Con algunos podemos, de una manera u otra, y sin abusar del término heideggeriano (el cual problematizaremos en la dirección que iremos develando), *co-estar* de manera en que se comparte recíprocamente y con plena solicitud (*Fürsorge*), tanto el techo, como el alimento y los momentos de ocio, alegría y desazón con ciertos vivientes animales por

autonomasia; el perro, el gato, y hasta algunos lagartos y pájaros comparten todos la posibilidad de la vida doméstica en el sentido más esencial de la palabra: son acostumbrados a con-vivir con el hombre, pero del modo en que el hombre lo estime conveniente para él, y siempre sometido bajo su mandato. Con otros, la relación es de explotación a ultranza, como con las vacas, cerdos, pescados, ovejas y gallinas que se mantienen encerradas y subyugadas a punta de la violencia más pura, para tanto cumplir un rol en el mercado de la alimentación como para suplir la demanda de afirmación del poderío humano sobre la naturaleza y los entes que la componen (olvidando, aparentemente, nuestro lugar propio en tal ecuación). Por medio de estas maneras de relacionarse con lo animal, nos vemos impulsados a garantizar y mantener vigentes los límites difusos que delinear el abismo que separa al hombre del animal, tal como Derrida (2008) nos empuja a admitir con suma honestidad, mientras forja el fascinante concepto de «*l' animot*» para quebrar con la insensata tradición -propia del humanismo exacerbado- de, una vez hiperbolizadas ambas nociones del trato con el animal que enunciamos, meter incluso a los animales más exóticos y ajenos a la misma bolsa de aquello fácilmente reconocible; aplastado y asimilado en toda su diversidad, como forma de apropiación de lo *animal como tal*:

Ecce animote. Ni una especie, ni un género, ni un individuo: es una irreductible multiplicidad viva de mortales y, antes de un doble clon o un acrónimo, una especie de híbrido monstruoso. Una quimera que espera que su Belerofonte le dé muerte. (p. 58)

Ciertamente, el hombre no solo se apropia del *otro* viviente animal, sino también del animal *dentro de sí mismo*, o, dicho de otra manera, de la animalidad que compromete su propio cuerpo (Cragolini, 2006). Cabe mencionar que, dentro de la multiplicidad de definiciones que ostenta el hombre *como animal* según Nietzsche, termina sobresaliendo una que, a juicio de Cragolini (ibíd.) representa mejor el comportamiento del hombre tal como lo concebimos: “animal tasador

en sí” (“*abschätzende Thier an sich*”) (p. 16). La razón calculadora, núcleo del humanismo y de todo antropocentrismo, es el motor que impulsa el trato dominante con el *otro* viviente animal y con lo animal propio del hombre mismo.

Con Zaratustra, sin embargo, podemos observar un modo de ser-con el *otro* viviente animal que no sigue parejamente los ejemplos a los que hemos aludido hasta el momento, sino que como establecimos en el apartado anterior, se muestra mucho más respetuoso de la esencia extraña de animales tan ajenos y salvajes como lo son su águila y su serpiente; quizás lo hemos podido vislumbrar cada uno de nosotros también, a nuestra propia manera, al compartir de forma profunda con nuestras mascotas: al ver y *verse visto*, al estilo derridiano, por otro animal asumido como tal y no como una mera cosa; mirando de frente a los ojos compasivos y la mirada intensa de *nuestro* animal (y nuestro en el sentido como cuando hablamos de *nuestra* familia, *nuestra* comunidad), de quien sufriremos algún día su muerte, y que lloraremos como un hermano o un querido amigo. Aquella manera de relacionarse con lo otro-animal-ajeno repercute y es reflejo de la manera en que nos relacionamos con nosotros mismos como animales, o, dicho de otra manera, reflejo del cómo entendemos y abrazamos nuestra propia animalidad. Zaratustra, a lo largo de sus viajes y sus ocasos, se enfrenta no a poca variedad de animales exóticos: podemos verlo en su crítica a las tarántulas envidiosas que se escudan tras su prédica de igualdad, a las sanguijuelas que estructuran el mundo del concienzudo del espíritu, a las vacas que abren el mundo de los cielos y de las cuales debemos aprender a rumiar según el mendigo voluntario, al más feo de todos los hombres, que para Cragnolini (2010) es lo más cercano a un hombre-animal que se entrega a su animalidad de forma desenfrenada; pasando por la víbora rencorosa de la justicia que muerde a Zaratustra mientras él duerme, hasta el león sonriente y la bandada de palomas, portadores del signo que proclama el final de los ocasos del maestro. Tal variedad de flora y fauna no es mera casualidad ni

la elección de proseguir con un estilo poético-literario de corte alegórico, sino que desde el primer momento reclaman el acoger una visión de mundo plagada de lo animal, del *animote* como tal, de hábitat compartido con aquello *animal* que nos recuerda a nuestra propia animalidad. Es el viaje que comienza al abandonar toda concepción sobre uno mismo, para luego replegarse -hacia lo más profundo, hacia el cuerpo mismo-, y poder resurgir hacia el afuera nuevamente; es el aceptar el devenir-animal que Deleuze nos plantea y que nos invita a nadar contramarea, sumergidos en las aguas tormentosas del antropocentrismo radical que subyace toda concepción humanista que hemos articulado desde antaño. Es concebirnos como aquel puente tendido, que solo tiene sentido como unión entre un punto de partida y una destinación, pero más esencialmente, como punto de confluencia; incesante paso y cruce de *fuerzas* con misterioso itinerario: “[...] 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.” (Cragolini, 2006, p. 21)

§3. Del paso de la metáfora a *lo viviente*

Delinear la senda que ha recorrido el ser humano, teniendo en mente su quehacer histórico respecto a la construcción de su *humanitas* como fundamentación esencial de la naturaleza humana, es aventurarse hacia un abismo; un trabajo de tal magnitud, que mostrara de manera límpida el desarrollo del hombre en cuanto hombre, es uno que escapa a los esfuerzos que hemos emprendido en la presente investigación. Mas no es necesario navegar por un mar así de vasto, como osados conquistadores en busca de nuevos mundos, sino dar grandes zancadas, de isla en isla, puesto que una mirada sagaz quizás nos permita encontrar pistas claras sobre el corazón que le otorga vida al pertinaz concepto del *animal rationale*. Así, grandes nombres resuenan al evocar la idea del *homo humanus*: En sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, Hegel (1986) nos habla brevemente, en sus análisis del *nuevo y viejo mundo* como teatros del despliegue del espíritu, sobre el hombre negro africano. El rigor de su prosa, similar a la del observador que hace ciencia desde las alturas de su torre conceptual, recae severo sobre aquel “hombre” -ya que se puede percibir lo forzoso de la denominación por parte del filósofo alemán- que, una vez habiéndose escindido de la naturaleza, se diferencia de ella con violencia, como quien confronta a un enemigo mortal:

Por cuanto el hombre aparece como hombre, pónese en oposición a la naturaleza; así es *como se hace hombre* [el subrayado es mío]. Mas por cuanto se limita a diferenciarse de la naturaleza, encuéntrase en el primer estadio dominado por la pasión, por el orgullo y la pobreza; es un hombre en bruto. (p. 183)

Aquel hombre en potencia, ser humano dimanante en vías de emerger, proto *homo humanus* que ostenta cierto ínfimo nivel de estructuras sociales y culturales, casi sin quererlo está mucho más cerca de la naturaleza de lo que su supuesto repudio hacia ella le permite; Hegel (ibíd.) nos dice que está en el “[...] estado de inocencia, de unidad del hombre con Dios y la naturaleza” (ibíd.). Aquella noción no deja de ser profundamente enigmática; Derrida (2008) ya nos menciona como, desde nuestro implacable humanismo, consideramos al *otro* viviente animal como lo más contradictorio e incompatible: “[...] bondad absoluta porque natural, inocencia absoluta antes del bien o del mal, el animal sin culpa ni defecto (esta sería su superioridad como inferioridad) pero asimismo el animal como mal absoluto, crueldad, salvajismo asesino.” (p. 81). Hegel (1986) luego lo confirma: “Este estado natural primero es el estado animal” (p. 183); posteriormente, termina su lacónico examen a este hombre preliminar aduciendo que “El hombre no es realmente hombre hasta que no conoce el bien [...]” (ibíd.). De manera súbita, se han condensado siglos de humanismo en unas cuantas frases. Si recordamos aquella cita bíblica expuesta en la introducción, vemos como desde ya hace más de dos mil años que el hombre ha demarcado una lacerante división entre el ser humano y el *animote* derridiano al acatar los imperativos y designios sagrados: existe, pues, una diferencia radical entre ser el pastor de lo ente, y ser el *señor de lo ente*. Heidegger (2016b), en su *Carta sobre el humanismo*, constata tal errada concepción que el hombre tiene de sí mismo, asumiéndose monarca absoluto de todo cuanto existe. En el mismo lugar, localiza además la cuna del primer humanismo como tal en el antiguo Imperio Romano, luego de haber recibido éste la influencia de la cultura griega y la estructuración cultural-religiosa del cristianismo; se unen así los dos poderes que enaltecen al hombre a lo celeste y lo transforman esencialmente en el ya advertido *homo humanus*: racionalidad y religión. Nietzsche (2013b) fue capaz de intuirlo también con absoluta claridad, por lo que en su *Anticristo* ya apunta a Sócrates

como el zenit de la decadencia de la cultura griega al lograr imponer su fórmula “racionalidad = virtud = felicidad”, la cual solo logró fortalecerse con el pasar de los siglos. Más adelante, insinúa lo siguiente sobre la investidura señorial de *Elohim* a *Ish* e *Ishá*:

Pero [el Dios] se aburre. Y es que ni siquiera los dioses logran vencer el aburrimiento. ¿Qué hace? Inventa al hombre, y el hombre le resulta divertido. Pero también el hombre se aburre. Dios se apiadó entonces, hasta extremos ilimitados, de esa única molestia que provocan todos los paraísos y, acto seguido, creó también a otros animales. Con ello cometió Dios su *primer error*, porque al hombre no le parecieron divertidos los animales: los dominó y no quiso pasar a ser un «animal» más. (ibíd., p. 501)

En efecto, el hombre se escinde de la naturaleza, se diferencia de ella por medio de una mutilación insondable, hasta llegar a rechazarla al extremo de la dominación. Luego, tal como acontece al probar el fruto del árbol prohibido, el ser humano conoce el bien y el mal, abraza la moralidad inherente a la religión, y se hace *homo humanus*. Las palabras de Hegel (1986) parecen resonar con la fuerza que adquiere una idea luego de sazonzarse por 1800 años y que, si bien se ha modulado a lo largo de tal intervalo, en esencia continúa idéntica.

El humanismo y el *animote*

Tracemos una línea de guía que, si bien no recorreremos a cabalidad, nos encaminará a comprender de manera general la noción de *homo homanus* que buscamos estructurar. Holzapfel (2014), en su obra *Ser-humano (Cartografía antropológica)*, nos habla de una serie de etapas que ha recorrido el hombre en su aventura de *hacerse* hombre, de las cuales mencionaremos

brevemente las más relevantes para nuestro cometido. En primer lugar, aparece el *homo sacer* -no confundir con el concepto de Agamben (1998), que juega un papel fundamental de su teoría biopolítica como eslabón perdido entre la misticidad religiosa y el orden político-legislativo de la antigua Roma- que obtiene tal título por el carácter *sagrado* que le antepone al mundo y a la naturaleza como condiciones de posibilidad de su propia existencia. Aquel hombre, pues, se hallaba a sí mismo en el *otro* viviente animal y en lo plenamente natural; se veía en las espesas matas de vegetación orgánica, se escuchaba en el susurro del viento antes de la tormenta y se diluía en el constante fluir de los ríos. Estaba en paz con el orden natural, con la idea de cazar para sobrevivir y, en cualquier momento, poder ser cazado por un animal más fuerte que él; se entrega de esta manera, sin dudarlo, a la explicación mística que precede a todo conocimiento objetivo de la realidad: “Él existe en un estadio mítico, vale decir, se apoya en relatos y leyendas de esos mitos, para darle un sentido a todo lo que hay, lo que hace y deja de hacer.” (Holzapfel, 2014, p. 16). Luego, la ruptura es drástica: entra en escena el animal racional acuñado por Aristóteles, pero que ya mucho antes asomaba sus garras desde los rincones del pensamiento humano, como podemos vislumbrar en la concepción de Heráclito respecto al *lógos* como aquella legalidad cósmica que regula todo devenir. La naturaleza sagrada comienza así a *desacralizarse*; más adelante, todo valor *natural* que alguna vez construyó el animal humano, se derrumbó al emerger el *homo viator*: aquel “[...] ser humano que ante todo se apoya en la religión, y en este caso particular, en la religión judeo-cristiana. El hombre es aquí *viator*, vale decir, andante, o si se quiere, viandante, por cuanto se supone que va por la vía, el camino del Señor.” (ibíd., p. 17). No es difícil de intuir lo que significa lo recién expuesto al mirarlo desde la perspectiva de la relación del hombre con su entorno: Nietzsche lo denuncia a viva voz a lo largo de toda su obra, y en el capítulo “*Los trasmundanos*” del *Zaratustra*, el viejo maestro nos habla de aquella proyección que el hombre

despliega de sí mismo, creando un mundo más allá del mundo (*Hinterwelt*), el cual adquiere el valor de *verdadero* frente a nuestro mundo terrenal que no es más que *aparente* (Nietzsche, 2013a).

La *transvaloración de todos los valores naturales* necesita del ideal oculto, por siempre inaprehensible, para emplazar el alma del hombre hacia la creencia ciega de un *bien absoluto*; la recompensa siempre está a la mano, pero nunca *en* la mano. El sacerdote es la puerta hacia aquella dimensión de la nunca podremos dar cuenta realmente, y es el *poder* de aquella promesa lo que nos convierte en el animal “al que le sea lícito hacer promesas” (Nietzsche, 1996). En el mismo capítulo antes mencionado, se dejan, sin embargo, algunas pistas que aluden al epicentro de la existencia humana, y que mencionaremos para ir anunciando la dirección que tomará nuestra investigación en el segundo capítulo:

Sí; a pesar de todas las contradicciones y confusiones, este yo nuestro es el que más sinceramente nos revela su ser: este yo que crea, que quiere, que valora y que es la medida y el valor de todas las cosas. Y este ser tan sincero, este yo revela el cuerpo y lo quiere incluso cuando sueña y se forja fantasías y revolotea de un lado para otro con sus alas rotas. El yo aprende a revelarse con mayor sinceridad cada vez, y cuanto más aprende, más ensalza y honra al cuerpo y a la tierra. (Nietzsche, 2013a, p. 51)

La conciencia misma del hombre, como herramienta que le permite comprender de alguna u otra manera la realidad en la que nos desenvolvemos, encuentra sus *límites* en el cuerpo, y al mismo tiempo, su mayor gracia: solo quien se acepta desde la perspectiva más profunda y oscura, aquella que compromete a su *animalidad* vista como corporalidad, “*es*” con el peso de toda su fuerza como viviente. Empero, antes de dirigir nuestra mirada atenta al cuerpo, es menester franquear aquella escisión que el hombre realiza sobre sí mismo, que tan elegantemente Agamben (2010) describe en la siguiente cavilación:

¿Qué es el hombre, si es siempre el lugar -y a la vez el resultado- de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse de qué modo -en el hombre- el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano, es más urgente que tomar posición sobre las grandes cuestiones, sobre los llamados valores y derechos humanos. (pp. 28 – 29)

En efecto, al seguir Agamben (ibíd.) el método aristotélico expuesto en *De anima*, da cuenta como nuestra noción de “*vida*” nunca está realmente definida, sino que solo adquiere sentido como una estructura de oposiciones entre diferentes escisiones cada vez más específicas realizadas sobre conceptos generales. Las potencias o facultades que se desprenden de la mera *función nutritiva (zoé)* de los vivientes orgánicos -pensar, hablar, comer- solamente se dan “[...] porque algo como una vida animal se ha separado en el interior del hombre, sólo porque la distancia y la proximidad con el animal se han mensurado y reconocido sobre todo en lo más íntimo y cercano.” (ibíd., p. 28). Nuevamente, Nietzsche da cuenta también, como describimos en el párrafo del *Anticristo* más arriba, que al hombre no le basta con ser reconocido como un simple *animal*, y buscando sus similitudes y diferencias al mirar hacia el *otro* viviente animal, y luego reflexionar sobre su propia esencia, logra *salir de sí* en un esfuerzo supremo de diferenciación; aquella es la *escisión radical del homo humanus sobre sí mismo*.

En este punto, y siguiendo el camino que traza el soberbio análisis que realiza Derrida (2008) inadvertidamente sobre el humanismo -“inadvertido” quizás ya que sus ojos están siempre puestos sobre el *animote*-, es que desde Descartes, y pasando luego por Kant, Lévinas, Lacan y desembocando en Heidegger, se pinta un cuadro de colores vívidos e intensos, que declara que la escisión del hombre no le otorgó nada excepto ambigüedad respecto a su relación con el *otro* viviente animal. El mundo mismo se transforma en el patio de juegos y experimentos del hombre,

y aquel límite difuso que abre el abismo profundo entre el *homo humanus* y el *animote* descansa en una curiosa idea que se ha repetido a lo largo de los siglos y de las reflexiones de diversos pensadores, de aquellos *grandes nombres* que presumimos se revelarían al evocar y luego rebuscar en las entrañas de nuestras concepciones del humanismo y del antropocentrismo: el animal *no responde*. (ibíd.) Le hablo a mi perro y no responde; solo una mirada intensa de su parte juega con mis interpretaciones, mis miedos y mis proyecciones. Le hablo al pájaro que me visita una tarde calurosa de verano y se posa sobre el marco de mi ventana, pero éste parece estar ensimismado en su aterrizaje y en sus rápidos movimientos corporales, buscando alimento. Mas si me atrevo a acercarme amenazante a alguno de ellos, rápidamente adoptan una posición de defensa; responden, pero a un mero estímulo, como lo haría cualquier *máquina*. Tal es la visión mecanicista que infunde Descartes en el *animote*; capaz de gritar al ser golpeado, o de emitir un gorgoteo placentero al ser acariciado o alimentado, el animal no es más que una máquina hidráulica capacitada para responder a ciertos estímulos con determinados impulsos, “[...] privado de lo que, en resumidas cuentas, sería nada menos que el *ego* como *ego cogito*, «yo pienso». Este autómeta estaría privado de «yo» o de «sí», y *a fortiori*, de toda reflexión [...]” (ibíd., p. 94). De cierta manera, no se puede culpar a Descartes de tal aberrante pensamiento plasmado en su *Discurso del método* -si bien persiste hoy en día en algunos razonamientos característicos por su pobreza-, ya que su contexto histórico no estaba preparado todavía para concebir a la *célula viva*, aquello que diferencia a todo viviente de una máquina, pues ninguna máquina es capaz de construirse a sí misma. La primera arista se establece privando al *animote* de todo lenguaje: “[...] no se deben confundir las palabras con los movimientos naturales que dan testimonio de las pasiones y pueden ser imitados tanto por máquinas como por animales; ni se debe pensar, como lo hicieron algunos antiguos, que los animales hablan aunque nosotros no entendamos su lenguaje.” (citado en el mismo lugar, p. 95);

he ahí su inhabilidad para *responder realmente*, y en consecuencia, su inhabilidad para pensar, reflexionar y, cartesianamente hablando, *existir*. Luego, Derrida (2008) filtra la misma noción a través del pensamiento kantiano. Al abogar por aquella potestad del hombre que se compone de poder-tener un “yo”, una *egoidad* en sí, el *animote*, en contraparte, queda ajeno de la experiencia fenoménica y de poder acceder a las cosas *como tales*, noción que se mostrará fundamental cuando analicemos más adelante el pensamiento de Heidegger respecto al animal. La segunda arista, en consecuencia, toma forma así: al no poseer lenguaje, y por ende, al carecer de *ipseidad*, el animal se mantiene ajeno al mundo y privado de todo lo que engrandece y le otorga al hombre, contrariamente, su *dignidad (Würde)*: “El animal no es un ser razonable puesto que está privado del «yo pienso», condición del entendimiento y de la razón. En cuanto tal, privado por eso mismo de libertad y de autonomía, no podría convertirse en sujeto ni de derecho ni de deberes [...]” (ibíd., p. 120).

El trabajo de Derrida (2008) no solo descansa en su agudeza de pensamiento respecto al animal, si no en la claridad con la que simultáneamente juzga al modelo ontológico-existencial del *homo humanus*, al designar éste variables respecto al estadio ontológico de otros seres vivientes siempre a partir de la *óptica* del hombre, con absoluta severidad y una ingenuidad incólume que roza la irresponsabilidad con el pasar de las eras. Ciertamente, el hombre como “responsable de su historia” es una de las mayores deudas del ser humano para consigo mismo; ya el filósofo y antropólogo Helmut Plessner nos habla sobre asumir *la profunda responsabilidad* que el hombre ha estado evadiendo desde antaño, tal como Menegazzi (2010) nos cuenta al analizar el pensamiento de Plessner: “lo que hoy reclama con urgencia una crítica urgente y vigilante, es el poner un límite (tanto teórico como práctico-político) a la auto-deificación de un hombre que desconoce el riesgo contra sí mismo de un potencial técnico-científico enormemente acrecido.” (p.

292). El ser humano que, en su tarea autoimpuesta de *nombrar* a todo lo ente ajeno a él, cree patentar así su derecho divino a dominarlo (Derrida, 2008), construye el mundo edificando metáforas y simbologías diversas; el lenguaje toma entonces su significación como condición de posibilidad de la conciencia y de la epistemología en general, puesto que, como dijimos más arriba, permite llevar a cabo el proceso de conocer e interactuar con lo profundamente *otro*, y ciertamente con *uno mismo*. Molina (2011), en su investigación sobre la vida desde una perspectiva derridiana, expone la idea esencial del *animote* de manera diáfana y concisa, como aquel *concepto vivo* que:

[...] conjuga tres partes heterogéneas en el mismo cuerpo verbal: primero, la diversidad rebelde a reunirse bajo el nombre “animal”, no sólo porque existen distintas especies de “animales”, sino que porque entre los no-humanos existen seres vivos que no son como los así llamados animales; luego, la palabra (sufijo francés “-mot”) que ha sido negada a esos seres vivos no-humanos, el lenguaje en la forma del nombre, la capacidad y el poder de imponérselo a las cosas o a los otros, en cuanto tales; y , por último, más allá de restituirles ingenua y teóricamente el lenguaje, la posibilidad de pensar la ausencia del nombre y de la palabra en otra manera que no sea la privación, la negación. (p. 6)

Efectivamente, la lucha de Derrida (2008) por abandonar aquellas malogradas costumbres de agrupar ilusoriamente -como dijimos en el párrafo anterior- a una rica diversidad de vivientes bajo el peso aplastante de nociones normalizadoras y homogeneizantes, muchas veces desde la perspectiva de la domesticación y lo salvaje, de lo comestible o lo asesnable, alcanza al lenguaje como eje central del despliegue argumentativo; el uso de palabras como “animal” para designar a una variedad múltiple de vivientes -desde el cocodrilo, pasando por el elefante, hasta llegar a la hormiga-, junto a la noción de corte ontológico de que al *animote* le está vedado el poseer lenguaje, reflexionar, sentirse pleno en su identidad, y poseer dominio de sí mismo o de otros como quien es *capaz de nombrar*, llevan al filósofo francés a combatir fuego con fuego: el concepto de “I’

animot” nace como respuesta, como primer bastión meta-conceptual para derrumbar viejos mitos sobre el lugar del hombre en el mundo.

La configuración, la pobreza y la falta de mundo

Cuando pensamos en la astucia del zorro, la flojedad del perezoso o la paciencia y lealtad del perro, nos encontramos todavía a mitad de camino, cruzando el puente de la *metáfora* al *viviente*. Aquella visión sobre el *animote* que descansa en lo fabulístico, para compensar la privación de lenguaje y la egoidad del mismo, es la expresión viva del lenguaje taxonómico; aquel que juega el juego de simultánea exclusión e inclusión de lo animal en lo humano, y lo humano en lo animal (Agamben, 2010). ¿Podremos algún día saber realmente lo que siente un animal? ¿Si es capaz de pensar, reflexionar... valorar? Ya Derrida (2008) da cuenta del poco interés que ha habido en la investigación del asombroso hecho de que el animal sea capaz de soñar:

Me gusta ver como duermen, como si yo fuese entonces a sorprender algo esencial. Dado que, si hacemos caso a nuestra experiencia común, a la observación más cotidiana y más doméstica de nuestros perros y gatos así como a las conclusiones de los más reconocidos zoológicos, parece evidente que algunos animales sueñan (acabo de recordar que de ello tenemos criterios y signos así denominados objetivos, incluso encefalográficamente medibles) [...]” (p. 79)

Y unas líneas más adelante:

Por una parte, si algunos animales sueñan, no todos ni, todos de la misma manera, ¿qué sentido tiene -y con qué derecho- poner este nombre en singular, *el animal* [el subrayado

es mío], allí donde una experiencia tan esencial como el sueño y, por consiguiente, la relación entre la conciencia, el subconsciente, el inconsciente, incluso la representación y el deseo separa a tantos animales entre sí, pudiendo en cambio *reunir a lo que se denomina el hombre con algunos animales?* [Nuevamente, el subrayado es mío] (ibíd.)

Todas aquellas demostraciones de unidad subrepticia, casi natural e intrínseca, que se develan por medio de la intuición y la experiencia de convivencia con el *otro* viviente animal nos retrotraen a preguntarnos por nuestra propia humanidad. Aceptar las diferencias, envés de sojuzgarlas, es el camino que bosqueja la «*soledad en compañía*» que Zaratustra vive como intensa relación con sus animales y la naturaleza; aquel abismo indefinido al que Derrida (2008) busca echarle luz es uno que indudablemente aparece como subproducto del lenguaje y la vivencia antropológica como tal. Al ser plenamente *humanos* -tal como concebimos nuestra humanidad hoy en día-, estaremos, al mismo tiempo, siempre separados del animal y de la naturaleza.

Así, Agamben (2010) nos dice: “El hombre sólo existe históricamente en esta tensión: humano sólo puede serlo en la medida en que trasciende y transforma al animal antropóforo que le sostiene, sólo porque, mediante la acción negadora, es capaz de dominar y, eventualmente, de destruir su animalidad misma (es en este sentido en el que Kojève puede escribir que “el hombre es una enfermedad mortal del animal” [...])” (p. 23). El hombre corta al *animote* de la existencia plena y luego corta a su propia animalidad en su despliegue como *homo humanus*; si el abismo derridiano se muestra tan infranqueable, ¿cómo podemos siquiera comenzar a hablar de los *derechos del animal*? ¿Cómo acceder a ese ente mudo, que nos mira con paciencia e inocencia, mientras lo estudiamos con el escalpelo como si no tuviese nada que sentir o decir? Seguimos juzgando a nuestra supuesta *voluntad libre*, elevando metafísicamente conceptos tales como *culpa* y *castigo*, mientras miramos hacia el *otro* viviente animal, en su forzosamente imbuida *inocencia*,

para saber qué mantener y qué desechar en nosotros mismos. Se cuenta hasta el día de hoy una vieja leyenda de Alejandro Magno que versa sobre el antiguo pueblo de Frigia, en Turquía, que, a falta de regente y, siguiendo el antiguo vaticinio de un reverenciado oráculo, coronaron como rey a un humilde labrador que llegó al pueblo un día, solo con su carreta y un “cuervo posado sobre sus hombros”, tal como auguraba el presagio de antaño. El rey Gordias -aquel era el nombre del labrador- erigió luego la ciudad de Gordión, y allí dio origen al fecundo mito del *nudo gordiano* atando su vieja carreta por medio de un nudo con todos sus cabos escondidos, el cual se decía era imposible de desatar; quien lo llegara a lograr, conquistaría toda Asia. El intrépido Alejandro Magno pasó un día por la ciudad de Gordión, al encontrarse de paso hacia la guerra contra el antiguo Imperio Persa. Al escuchar la historia sobre aquel nudo imposible de desatar, se dirigió hacia el templo que lo contenía, que no era otro que el santuario en honor a Zeus de la ciudad. Luego de observarlo por largo rato, posó una mirada decidida, empuñó su espada y de un rápido y preciso corte sajó al nudo gordiano, desatándolo para siempre. “*Tanto monta desatarlo como cortarlo*”, dijo en voz alta, y años después se convirtió en el conquistador implacable y emblemático del mundo helénico, comenzando un extenso periodo de intercambio y crecimiento cultural que pasó luego a la historia (de Aquino, 2014). Son tantas las preguntas y ambigüedades que circundan al *animote* mismo y a la relación del hombre con él, que se hace necesario mirar aquel abismo con la misma determinación que Alejandro Magno, y *sajarlo* sin más: Derrida (2008) propone realizar el corte en base a la sencilla pero profunda pregunta que despliega Jeremy Bentham al reflexionar sobre el animal: *Can they suffer?* (p. 44) Aquella consideración, que pone al hombre y al *animote* en una balanza libre de los influjos de la razón, la religión y el lenguaje, se dirige al foco biológico primario del *sufrimiento* como un hecho compartido por los vivientes orgánicos (dejando de lado también aquella vieja noción de que para que el sufrimiento acontezca

es necesario poseer un sistema nervioso, como lo demuestran los nuevos estudios botánicos denominados *neurobiología botánica*, que apuntan a que las plantas poseen un complejo y sensible sistema capaz de transmitir señales eléctricas, las cuales entregan, a su vez, información sobre algún posible daño estructural, si bien claramente no una noción de *dolor* en sí [Chamovitz, 2015]). Si expandimos la noción de *sufrimiento* más allá del espectro cognitivo de los sentimientos de *placer* y *dolor*, dirigiéndonos hacia el ámbito químico y neurológico de los *nociceptores* en cuanto transmisión y codificación de señales a partir de estímulos que atenten contra el bienestar y la homeóstasis de un organismo vivo, encontramos un punto de enlace que *une* a todo viviente orgánico que habite el mundo, sin importar las supuestas diferencias ontológicas de las cuales se alimenta la *máquina antropológica*. Sería lícito quizás entender, de lo recién expuesto, al *sufrimiento* como todo aquello que disminuya el sentimiento de poder, como todo impulso que atente contra la vida misma, toda decadencia vital que mutila a las fuerzas más aristocráticas que componen al mundo y a la corporeidad; el camino nietzscheano que busca recuperar la animalidad no se trata, luego, de rehuir de aquel sufrimiento posteriormente de haberlo sometido a consideraciones morales o éticas prescriptivas, sino de entenderlo como parte del *devenir inocente* en todo su azar y multiplicidad: “El dolor no es considerado como una objeción contra la vida: «Si ya no te queda ninguna felicidad que darme, ¡bien!, *aún tienes tu sufrimiento...*»” (Nietzsche, 2016, p. 117). Las palabras que Nietzsche toma prestadas de su vieja amiga y amor imposible, Lou von Salomé, nos muestran la clave de cómo afrontar el abismo derridiano y *sajarlo* frente a todas las interrogantes imposibles que nos presenta, tal como nos dice ya en otro lugar el maestro del eterno retorno de lo mismo: “Pero yo soy un hombre que bendice, que dice «sí», cuando tú estás presente, impoluto, brillante, abismo luminoso. Como una bendición yo llevo a los abismos mi clara afirmación.” (Nietzsche, 2013a, p. 136).

Antes de ahondar en el detrimento que le han causado al *otro* viviente animal y al *homo humanus* aquellas consideraciones morales sobre el sufrimiento -y la subsecuente sacralización de la *bondad* y la *compasión* en respuesta-, es menester sumergirse en una de las concepciones más radicales sobre la esencia ontológica del animal, por su impecable claridad filosófica y por ratificar el trabajo del humanismo en cuanto oposición a la animalidad en su punto culmine; nos referimos por supuesto a la visión heideggeriana de lo animal, la cual podemos encontrar en sus lecciones sobre los *Conceptos fundamentales de la metafísica*. Ya en su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger (2016b) planteaba -tácitamente- un profundo post-humanismo que resultaba de la confusión de antaño que ha creado el humanismo en todas sus formas. Allí plantea el abandono de la metafísica tradicional, la cual talló en piedra al *animal rationale* como substrato de todo antropocentrismo, y que, por consiguiente, nos ataba todavía muy fuertemente a las nociones biologicistas de la existencia humana. Así, “[...] la filosofía se encuentra en la permanente necesidad de justificar su existencia frente a las «ciencias».” (p. 17). ¿Cómo no, en un contexto en donde la ciencia natural exacta, en el despliegue de la técnica moderna mundial, abarca toda noticia sobre el conocimiento y la utilidad de éste? Heidegger (ibíd.) nos exhorta a minimizar el pensar calculador y entregarse a aquel que yace latente; único capaz de entender la esencia del hombre como *existencia*, siempre en el claro de la verdad del ser, correspondiéndole a través del propio pensar reflexivo. Aquel paso hacia la *ontología fundamental*, que deja de lado todo humanismo previo y toda consideración sobre el ζῷον λόγου ἔχον -tan profundamente arraigado, como *corazón* de la idiosincrasia humana-, no logra superar los límites de la *máquina antropológica*; lleguemos al punto de denunciar que ni siquiera pretendió desplegarse fuera de ella y, desde un principio, se configura como una suerte de meta-humanismo que reflexiona sobre sí mismo, en vistas de superarse por medio de leves modificaciones esenciales.

Si bien Heidegger (ibíd.) reconoce como un equívoco el considerar al hombre como “señor de todo lo ente”, tal como mencionamos más arriba, sí lo denomina el *pastor del ser*; el ente privilegiado que vive en la *vecindad* del ser posee, de manera esencial, la potestad de *configurar el mundo*, siendo este último lo mismo que “[...] la apertura del ser. «Mundo» es el claro del ser [...]” (p. 72). Tal breve definición -de un filósofo ya más tardío-, si bien algo escueta al verla desde el profuso desarrollo filosófico por parte de Heidegger a través de toda su obra, se contrastará radicalmente con lo destilado de su investigación sobre la *animalidad* del animal en sus *Conceptos fundamentales de la metafísica*; la pregunta por el mundo como tal es, en esta obra, la médula a la que intenta acceder el análisis heideggeriano. Luego de intentar responderla por medio de su analítica existencial del *Dasein* en *Ser y Tiempo*, el camino que aquí emplea es el de la comparación entre tres tesis principales: “[...] la piedra es sin mundo; el animal es pobre de mundo; el hombre configura mundo [...] Las diferencias de esta relación o de esta no-relación [como punto de vista respecto a su correspondencia con el mundo] ponen de relieve lo que llamamos mundo.” (Heidegger, 2010, p. 236). Es menester mencionar que se llega a tal punto después de haber examinado extensamente al temple de ánimo fundamental, que, si bien no estudiaremos a profundidad, se caracterizó en el párrafo anterior como el *aburrimiento profundo*. Aquel se manifiesta en los abismos propios del estado de existencia que Zaratustra tan conmovedoramente clama, gritando: “¡Soledad, patria mía, soledad!” (Nietzsche, 2013a), y corresponde -siguiendo el análisis heideggeriano- al aburrimiento que nos deja “vacíos o colmados” propio del *trato con las cosas mismas*. Así, el vaciamiento de uno mismo ocurre cuando las cosas: “Nos abandonan a nosotros mismos. Nos dejan vacíos porque no tienen nada que ofrecernos.” (Heidegger, 2010, p. 139). Si tomamos la concepción provisional de *mundo* que nos entrega Heidegger para poder llevar a cabo su comparación de las tres tesis principales, la cual lo caracteriza como la “*suma de todo*

en lo ente accesible” (ibíd.), se clarifica el nexo y la importancia del *aburrimiento profundo* como modulación de penetración en el mundo, como respuesta a aquel *trato con las cosas mismas*. Luego, y partiendo por la tesis del medio (“el animal es pobre de mundo”) debido a la problemática que presenta frente a la obviedad de las otras dos tesis en su estructuración misma, Heidegger (ibíd.) se refiere a lo que alude con *pobreza*, como que el animal “Tiene menos. ¿De qué? De aquello que le es accesible, de aquello con lo que puede tratar en tanto que animal [...] con lo que guarda una relación en tanto que viviente.” (ibíd., p. 243). El filósofo alemán nos aclara que es necesario entender aquella pobreza no como un *menos* que el hombre, como si se tratara de una gradación ontológica, sino que es más plenamente una *carencia*, como un estado en el que solo se puede encontrar quien *puede* tener en primer lugar (ibíd.). Al comparar la tesis central con las otras dos, se hace más evidente a lo que se refiere con aquella *carencia*: frente a la piedra, que escasea totalmente de acceso al mundo -en tanto fenoménico-, pues ni siquiera es comparable al lagarto que busca la piedra -mas sin concebirla como “piedra”- para posarse sobre ella y recibir los rayos del sol (ibíd.); en efecto, el animal pareciera tener una suerte de *acceso* al mundo; caza, sigue a su presa, escapa de amenazas, busca el cariño tierno de una caricia:

“[...] algunas cosas, y no cualesquiera cosas ni en cualesquiera límites, le son accesibles al animal. Su *modo de ser*, que llamamos la «*vida*», *no queda sin acceso* a aquello que también hay junto a él, entre lo que aparece como ser vivo existente. Por eso, en función de este plexo, se dice que el animal tiene su medio y se mueve en él. A lo largo de la duración de su vida el animal está encerrado en su medio como en un tubo que ni se extiende ni se encoje.” (ibíd., p. 249)

Al seguir su recorrido por el develamiento sistemático de la animalidad del animal, Heidegger se plantea el método de la transposición como forma de *acceder a otro modo de ser*;

raudamente descarta la posibilidad de esto en el caso de la piedra, y con la misma rapidez lo da por sentado en el caso del hombre, quien en su *ser-con* fundamental con otros hombres - ampliamente estudiado en *Ser y Tiempo-*, es característico de su coexistir como “[...] parte de la esencia del existir del hombre, es decir, de todo hombre respectivamente individual.” (ibíd., p. 256).

Inmediatamente, uno se pregunta: pero, ¿qué sucede con el animal? ¿Qué hay con mi mascota, la cual alimento y con quien convivo, que me acompaña en mis tristezas y en mis alegrías, cada vez que llego a casa y sale a mi encuentro, y me recibe como si me hubiese perdido de su vida por años sin noticia? Los animales domésticos son, para Heidegger, los animales que “pertenecen a la casa”, como lo anuncia su denominación; “[...] «viven» con nosotros. Pero nosotros no vivimos con ellos, si es que vivir significa *ser* al modo animal. No obstante, estamos con ellos [...]” (ibíd., p. 260). En efecto, no hay real coexistencia, ya que “[...] el perro no existe, sino que simplemente vive” (ibíd., p. 261). Existe un acompañar esencial, que, al fin del día, representa una transposición que *no* se da. En lo recién expuesto se encuentra de manera más límpida la carencia heideggeriana, el “no tener *en el* poder tener” (ibíd.) que caracteriza la relación del viviente con el mundo; el animal posee una esfera de transponibilidad que al mismo tiempo deniega un acompañar (ibíd.). En las ideas presentadas se puede evidenciar el intenso repudio al biologicismo que ostentaba Heidegger; ya años después, en su crítica a la metafísica tradicional y las concepciones de humanismo que se generaron a raíz de ella, escribe: “Que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo, desde la perspectiva de las ciencias naturales, no prueba en modo alguno que en eso orgánico, es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre.” (Heidegger, 2016b, p. 33). En el caso del animal, se llega al punto de declarar que este *no existe*, claramente no refiriéndose a la

realidad efectiva, sino a la *existencia* como extático modo de estar en el claro del ser, que es el único modo de existencia que para Heidegger es fundamental, y que solo es propio del hombre como tal. Frente a declaraciones de esta índole, no se puede evitar pensar en casos que atestiguan una profunda contrariedad: en noviembre de 2016, un hombre en Inglaterra se dirigió a las redes sociales y publicó un emotivo aviso; invitaba a todos quienes quisieran unirse al “último paseo” de su perro *Walnut*, quien a sus respetables 18 años, sufría de dolores crónicos que lo hacían llorar por las noches y que llegaron al punto de hacerlo colapsar numerosas veces. Mark Wood, su dueño y amigo, nos cuenta cómo *Walnut* lo ayudó a pasar por difíciles momentos a lo largo de su vida, y como la situación que aquejaba a su mascota ya estaba llegando a niveles insostenibles. Al llegar el día señalado en su invitación abierta, cientos de personas, sin conocerlo, arribaron junto a sus animales a la playa de Newquay para acompañar a un hombre que se despedía de su fiel amigo después de años de enfrentar las vicisitudes de la vida juntos (Kamouni, 2016). Ciertamente, miles de historias y anécdotas de diversa índole resuenan en armonía con la noción, que roza la intuición mística, de que hay *algo más* presente en el animal que un mero *vivir*; se comparte la vida, en sus expresiones no simplemente orgánicas, y se puede incluso, como vimos en el relato anterior, compartir la *muerte*. La noción heideggeriana de que el “animal está libre de la muerte” debido a su infinitud a-histórica choca directamente incluso con la observación casi cotidiana, y bastante real, del pudor derridiano (Derrida, 2008) al observar que no es inusual para los perros esconderse, como si estuviesen avergonzados, al presentir la hora pronta de su muerte; que puedan *presentirla* ya en primer lugar, quizás por medio de una compleja interocepción del decaimiento total de sus procesos vitales, opaca la noción heideggeriana del animal que no posee la muerte, y que solo “la palma” (ibíd.). Ahora, retomando la exposición de Heidegger (2010) respecto al animal, vemos cómo después de examinar al concepto de lo biológico en cuanto organismos y seres mereológicos

como *conjunto* de órganos, llega a la conclusión de que, frente a las perspectivas mecanicistas de la naturaleza, los órganos no son realmente comparables a la *herramienta*. La última, como objeto con una utilidad propia y una capacidad ajena a las circunstancias, contrasta con un órgano que *no posee* una capacidad en sí, sino que siempre en relación al organismo que lo contiene, siendo este el que *posee* la capacidad como tal: “Los órganos son solo para «ver» [en referencia a los ojos], pero sin embargo no son herramientas. Los órganos no son *añadidos*, incorporados posteriormente a la capacidad, sino que surgen de ella y se agotan en ella [...] el utensilio *ha obtenido* una determinada *disposición para...*, y la *posee*. El *órgano es*, por el contrario, una *posesión de una capacidad*.” (Heidegger, 2010, p. 273). Frente a esta noción de *capacidad*, Heidegger luego nos dice que existe una sutil diferencia entre el actuar animal y el actuar humano; el primero posee una *conducta*, propia de -siguiendo el ejemplo del filósofo de la Selva Negra- la lombriz que escapa de las garras del topo: “Por eso el ver, el oír, etc., pero también la alimentación, la reproducción, los designamos como una *conducta*, como un *conducirse*.” (ibíd., p. 289). El topo *se conduce* hacia la lombriz, como una respuesta a un estímulo que no puede modular ni evitar; por el otro lado, el hombre *se comporta*, tiene un posible y siempre variable *comportarse con respecto a...* (ibíd.). Por ende, el hombre *actúa* mientras que el animal simplemente *hace*. Heidegger nos habla sobre un estado de *aturdimiento* del animal en su hacer, pues su *conducirse hacia* es siempre en respuesta a un determinado impulso (*Trieb*), lo que se traduce en un “*estar cautivado* en sí del animal” (ibíd., p. 291) frente al impulsar (*Treiben*) de aquel desinhibidor que lo afecta y lo aprisiona en su respuesta. Aquella cautividad de la que el animal no puede desprenderse, es aquel “estrecho túnel que nunca se ensancha ni se contrae” en el que vive el animal:

“La agitación en tanto que «ser conducido hacia» de impulso a impulso mantiene e impulsa al animal en un *anillo* del cual él no se sale, dentro del cual algo está abierto para el animal.

Y tan seguro como que toda conducta impulsiva está referida a..., así de cierto es que el animal, en toda su conducta, *jamás puede condescender propiamente con algo en tanto que tal.*” (ibíd., p. 303)

Detengámonos un momento aquí. Ya habiendo expuesto el corazón de la noción heideggeriana sobre la animalidad del animal, es que se producen numerosos puntos de inflexión que ameritan atención. Para el tratamiento de aquellos, tomamos las exégesis de Agamben (2010) en su delicada obra *Lo abierto*, la cual ya hemos citado en abundantes ocasiones durante el progreso de la presente investigación, y por supuesto, también mencionaremos la palabra de Derrida (2008) al respecto. Brevemente, Agamben (2010) rescata esa extraña dualidad contradictoria del animal del *tener y no tener mundo*, como un estar abierto (*offen*) y cerrado (*offenbar*) al mismo tiempo a lo ente; una suerte de transponibilidad que no ofrece nunca real compañía: “El ente, para el animal, está abierto pero no es accesible; es decir, está abierto en una inaccesibilidad y una opacidad, o sea, de algún modo en una no-relación. Esta *apertura sin desvelamiento* define la pobreza de mundo del animal con respecto a la formación de mundo que caracteriza a lo humano” (p. 72). Luego, viene el punto álgido de su crítica: al relacionar al *atardimiento* del animal con el temple de ánimo fundamental humano, en cuanto que el animal no se abre (ibíd.), nos recuerda aquel vaciamiento propio del aburrimiento, en el que lo ente ya no tiene *nada que ofrecerle* al hombre; así, lo ente se le niega al *Dasein*, y Agamben (ibíd.) rescata tal *apertura sin correspondencia* de manera lúcida:

El *Dasein* puede estar clavado en el aburrimiento al ente que se le niega en su totalidad porque está constitutivamente “consignado (*überantwortet*) a su propio ser”, efectivamente “arrojado” y “perdido” en el mundo cuyo cuidado ha de asumir. Pero precisamente por esto, el aburrimiento hace salir a la luz la inesperada proximidad entre el *Dasein* y el animal. *El*

Dasein, en su aburrimiento, es entregado (ausgeliefert) a algo que se le niega, exactamente como el animal, en su aturdimiento, es expuesto (hinausgesetzt) en un no-revelado.” (p. 85)

Luego, “El *Dasein* es sencillamente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado *del* propio aturdimiento y *al* propio aturdimiento. Este despertarse del viviente al propio ser aturdido, este abrirse, angustioso y decidido, a un no-abierto, es lo humano.” (ibíd., p. 91). No solo se sigue de lo anterior una profunda conexión ontológica entre hombre y *animote*, que no remite a posiciones ni *gradaciones de ser*, como estima el humanismo; se acerca al *homo humanus*, en cuanto develador por excelencia y guardián de la verdad del ser, a una realidad que es posible de comprender sin depender enteramente del *lenguaje*, lo que hasta ahora es imposible para todo antropocentrismo. Derrida (2008) cava aún más profundo y, en un sendero similar, al respecto de la inhabilidad del animal de “dejar ser la cosa tal como es” -al no poder acceder a ella- en cuanto que siempre obra por un *sencillo hacer*, un *conducirse hacia* en base a la utilidad del impulso para su propia vida, se pregunta: “¿Puede, entonces, hacer esto [develar y relacionarse con la cosa como tal] el hombre de una forma totalmente pura? ¿Tiene una relación tal de aprehensión con el ente «en cuanto tal» [...]? (pp. 1880 - 189). Si se entiende el “en cuanto tal” (*als Struktur*) de manera diáfana, es menester reconocer el *factor interpretativo* que éste posee esencialmente; si bien Heidegger estima que el verdadero pensar vigoroso y reflexivo es capaz de corresponder al ser, y prepararnos en algún momento para corresponderle de manera auténtica, es solo en base a la interpretación que el hombre hará de tal y cual cosa, de tal y cual situación. Derrida (2008) continúa: [...] Nietzsche habría dicho que no: todo es en perspectiva, la relación con el ente, incluso la más «verdadera», la más «objetiva», la más respetuosa de la esencia de lo que es tal y como es, está atrapada en un movimiento que denominaremos aquí de lo vivo [...]” (p. 189). En efecto, martillar el ideal vacío del “*como tal*” quizás fue un placer que se dio el maestro del eterno

retorno de lo mismo; uno que, tal como Derrida (ibíd.) menciona para terminar su obra, “[...] implica una reinterpretación radical del ser vivo [...]” (ibíd.).

Para terminar el análisis heideggeriano de manera cabal, es necesario mencionar brevemente el trabajo y las ideas del biólogo y etólogo estonio-alemán Jakob von Uexküll, de quien Heidegger se inspiró profundamente para estructurar toda la teoría que acabamos de exponer. De Uexküll (2014) recibimos el poderoso concepto de “mundo circundante” (*Umwelt*), el que acuñó luego de años de observar el comportamiento animal de diferentes especies, al no estar satisfecho con la fácil visión antropologicista del mundo: “[El hombre] percibe solo [a los objetos que componen el mundo] en sus relaciones con los hombres, relaciones en las que siempre se producen prestaciones y contraprestaciones. El suelo sirve para sostener a los hombres, el sol para iluminarlos, el agua para darles de beber, los árboles para ofrecerles sombra. Además, divide a los animales en útiles y peligrosos.” (p. 84). En efecto, y para posicionarlo desde la perspectiva contraria, Uexküll nos aclara que no sabemos nada sobre las sensaciones de los animales, y el gran error siempre ha sido *proyectarles las propias* en virtud de lograr entenderlos. Los vivientes -y de aquí se desprende el aturdimiento heideggeriano- siempre se encuentran, dentro de su *Umwelt* característico, en un mundo perceptible (*Merkwelt*) y uno de efectos (*Wirkungswelt*), así respondiendo a ciertos *portadores de características* que afectan, en esencial conexión, a los órganos sensoriales de cada viviente, provocando en ellos una respuesta específica absolutamente armónica (ibíd.). Aquel seguimiento constante de procesos lo denomina Uexküll “círculo funcional” (*Funktionskreis*): “La vida exterior de todo animal se compone de un número mayor o menor de círculos funcionales.” (ibíd., p.88). De esta manera, Uexküll le hace guerra al creciente darwinismo de su época; propone un ajuste (*einpasenn*) frente a la adaptación (*anpasenn*), el que, de manera natural y perfecta, gobierna toda relación de vivientes con respecto a sus portadores de

características dentro de su *Umwelt* particular *en conformidad a un plan* de construcción supremo (*bauplan*) (ibíd.), de la misma manera en que Heidegger intentó después exponer tal idea como “aquellos impulsos que *conducen* al animal de manera individual, y lo aprisionan en el proceso”. El post-humanismo revolucionario de Uexküll se basa en la poca capacidad del hombre para acceder a los *Umwelt* característicos de toda especie ajena a él, cada uno tan rico y en perfecta armonía entre todas sus partes. El ser humano, finalmente, lo comprende:

Cuán radicalmente distinta es esta imagen biológica del mundo de aquella imagen física, pese a que no podremos dejar los marcos de nuestra propia imagen del mundo y solo nos quede lamentar que no somos capaces de pintar los miles de mundos con sus propios colores, ni escuchar sus sonidos ni vivenciar su tiempo y espacio, ya que no reconocemos las sensaciones de los sujetos ajenos. (ibíd., p. 93)

El entendimiento de lo *limitado* del mundo humano es la piedra angular de la obra uexkülliana, y en su visión de la perfección de la relación entre el animal y su mundo circundante, en donde éste se desenvuelve plenamente correspondiendo a los signos que naturalmente lo afectan y lo guían, los cuales incluso se pueden compartir *entre* especies (lo que, por ende, admitiría también la convivencia humana-animal), quizás puede ajustarse armónicamente a la idea nietzscheana del animal como dadivoso y desbordante viviente, quien, en el zenit de su vitalidad y poderío, vive su vida respetando el lugar y el orden *aristocrático* que se desprende del devenir azaroso (Nietzsche, 1996) . Así, el *otro* viviente animal ama a su *Umwelt*, y no se corrompe frente a la degeneración propia de una metafísica transmundana, llena de ideales y prescripciones castradoras, como ha vivido el *animal humano* en el despliegue de su trágica historia, siempre en lucha contra la vida misma. Quizás por eso Heidegger, más que ampliar y purificar el concepto de *Umwelt* acuñado por Uexküll, tan solo lo hizo padecer una profunda *miopía antropológica*.

II

EL TRÁNSITO POR LA ANIMALIDAD COMO
CAMINO HACIA EL *ÜBERMENSCH*

§4. Reconociendo al hombre y su devenir animal

Las modernas estructuras políticas y culturales del *homo humanus*, si bien se regocijan en su cada vez más desbordante desarrollo técnico y en la fría superación intelectual de nuestro entendimiento sobre la realidad, han agotado todo indicio de fertilidad de lo *humano en sí*. El humanismo que hemos decidido proteger y cultivar desde antaño, que ya caracterizamos sutilmente en el primer capítulo de la presente investigación, nunca ostentó una vitalidad destinada a la inmortalidad; el mismo Heidegger proclama su necesaria muerte, si bien concluimos que el pensador todavía se mueve, inadvertidamente, en el ámbito de la *máquina antropológica*. Toda perspectiva contemporánea reclama la defunción de lo *humano* tal como lo conocemos; Sloterdijk (s.f.), en sus *Reglas para el Parque Humano (El discurso de Elmau)*, comenzó caracterizando al humanismo como una amorosa comunicación epistolar entre el pensador y sus todavía desconocidos destinatarios, desplegados a través de un tiempo infinito, al escribir y entregar una obra a la indefinida posteridad de la cultura humana. ¿Cuánto tiempo se podría mantener este traspaso de conocimiento, propio de una élite literaria? Si a través de la cultura y el conocimiento trazamos la delgada línea que nos evita caer en el *barbarismo* (único objetivo claro del humanismo en sí), rescatando la *paideia* como esencia de toda sociedad (Heidegger, 2016b), ¿cuánto más aguantará tal sistema, en la época de la educación técnico-industrial, en la que el mero “pan y circo” ya no satisface a una ciudadanía hastiada, mientras se desmoronan las viejas élites intelectuales que mantenían en soporte vital a ese anacrónico humanismo idealista? Nietzsche fue capaz de vislumbrar con la claridad mística de oscuro profeta que el hombre, tal como lo concebimos, es algo que *debe ser superado*. Lo intuía ya al observar al decadente último hombre, con sus pequeños placeres y sus pequeños venenos, en sus pequeñas casas que cada vez se hacían

más diminutas, mientras el hombre se convertía en una sombra de lo que estaba destinado a llegar a ser (Nietzsche, 2013a). La crítica nietzscheana a la moral, la religión, la metafísica y, todo engrandecimiento del hombre escindido de la naturaleza y que se avoca a suprimir a la vida, hundido en el más profundo nihilismo, apuntan a la superación de lo humano como vía al sobrehombre (*Übermensch*).

Del título del presente párrafo se pueden escuchar los ecos de aquel próspero concepto estructurado en la compleja obra *Mil mesetas*, por Deleuze y Guattari (2002), que alude al devenir animal al que, como hombres, estamos profundamente destinados. En su *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze (1998) explica concisamente lo que es un cuerpo; no como un campo de batalla desordenado de impulsos, sino “Únicamente [como] cantidades de fuerza, «en relación de tensión» unas con otras. Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas.” (p. 60). La *conciencia*, luego, como sustrato que nace en el animal hombre luego de enfrentarse a *fuerzas superiores a él mismo* -aquí reverbera la imagen del hombre primitivo enfrentando a mortales bestias salvajes, o tratando de concebir una noción del majestuoso sol, o el pasar infinito del tiempo-, siempre se mantiene en relación a estímulos exteriores y que, en consecuencia, ayudan al hombre a formar una *imagen mental*, en tanto que proceso cognitivo, sobre sí mismo frente a una vasta realidad de la cual hay que fomentar cuidados y cultivar hábitos que promuevan la supervivencia. El viviente, siendo siempre un organismo, se puede abordar tanto por sus condiciones fisiológicas y anatómicas (López, s.f.) como en base a las relaciones que ostenta con otros cuerpos; aquí se despliega el devenir animal como aquella potencia que va más allá de toda separación en base a la mera observación biológica, como nos hemos acostumbrado a concebir el mundo y al resto de los vivientes no-humanos. Si en el último párrafo del capítulo primero de la

presente investigación, llegamos finalmente a esbozar el paso de la *metáfora* al *viviente* en sí gracias al trabajo de Heidegger y, más esencialmente, Uexküll, no fue para capturarlo por medio del concepto que funciona como una garra; deshacerse de la metáfora es no mediar con el animal haciendo uso del lenguaje, pues implica el dejar de imbuirlo con categorías antropomórficas y aceptarlo en su *multiplicidad* de esencias. Deleuze y Guattari (2002) nos cuentan sobre como siempre podemos encontrar tres tipos de animales: el animal individuado *-la mascota-*, el animal emblemático *-que le otorga sentido al mito o arquetipo-* y finalmente el animal demoníaco *-que se mueve en manadas y afectos-*. Si dejamos de lado el animal emblemático por la excesiva *humanitas* que representa al *ser pura metáfora*, y al demoníaco lo suspendemos temporalmente, podemos posar brevemente la vista sobre el animal individuado, que, ciertamente es el más cercano a nuestro entendimiento cotidiano, notaremos de inmediato el inmenso daño que se le provoca al animal al domesticarlo. Al decir esto, no se predica en contra de convivir con el animal ni de amarlo o ser amado por su mirada silenciosa que tanto nos dice, si no que contra el domesticarlo *en virtud* del comportamiento humano, que es la esencia misma de la domesticación, como lo mencionamos mucho más arriba. Si para el hombre es peligroso adoptar la valoración moral de acciones y fuerzas, tanto más lo es para el animal, quien solo puede ser *sojuzgado* bajo esta óptica; al considerarlo nuestro *hermanito pequeño*, el *pobrecito animal indefenso* que el *homo humanus* debe proteger como imperativo ético nacido de la compasión hacia el más débil, se reduce al animal a un juguete del hombre en cuanto para el hombre es beneficioso (¿Y qué hay de las personas que tratamos con tal decadente compasión? La búsqueda de los claman igualdad parece generar solo más desigualdad y sufrimiento en un mundo que *no* la admite de raíz). La compasión como pérdida de egoísmo *-sano egoísmo* (Nietzsche, 2016)- y entrega desinteresada al otro generalmente provoca desconfianza en un comienzo -si bien logra encontrar su sentido absoluto

en la relación con personas y animales amados-, y suele disminuir las fuerzas de quien se muestra compasivo. En el capítulo *Los misericordiosos* del *Zaratustra*, Nietzsche (2013a) abre con la siguiente burla al viejo maestro: “«¡Mirad a Zaratustra! ¿No camina entre nosotros como si fuéramos animales?» Más valdría que hubieran dicho: «El que tiene conocimiento camina entre los hombres como lo haría entre animales.»” (p. 86). En primer lugar, el humanismo que busca igualdad es implacablemente cruel con aquel que demuestra una *compasión* diferente a la cristiana; en segundo lugar, Zaratustra replica desde el conocimiento de quien se sabe originariamente animal, como de quien *ha recuperado* su animalidad entre los hombres. Si en el mundo del *homo humanus* los elevados ideales metafísicos de la compasión y el ascetismo que abandona al mundo terreno ya complican la configuración de una suerte de *derechos humanos* universales, menos alcanzables serán los tan polémicos *derechos animales*; en un mundo donde se sermonea la igualdad absoluta y el respeto a toda opinión y libertad individual, el mercado de la carne nunca cederá y la ambigua crueldad hacia el animal se perpetuará en aquella dialéctica eterna e infructuosa de quienes consideran al *otro* viviente animal el *hermanito pequeño* del hombre. Ya en el capítulo anterior se mencionó brevemente como, de los dos posibles tratos y modos de convivencia que propone el humanismo con el animal -el domesticarlo o asesinarlo brutalmente por razones sociales y económicas-, el permanecer dominado por el *animale rationale* es el único destino posible para el *animote*.

Si se despliega el devenir animal (Deleuze y Guattari, 2002) como aquel *volver a abrazar* la animalidad humana en cuanto *corporalidad*, hecho compartido entre todo viviente orgánico como tensión de fuerzas, se dará el paso definitivo hacia el *Übermensch*. No se trata, pues, de comportarse *cómo* el animal; se trata de *devenir* animal en cuanto devenir mismo, sin transformarse en hombre lobo, sino que entendiendo los códigos de lo que significa *vivir en cuanto viviente*, y

no solamente en cuanto humanos. Allí, al ver el animal libre que vive en manadas y ostenta relaciones de poder con el resto de los vivientes que conforman su *Umwelt*, es que el hombre se entiende profundamente *como* animal, y la deificación acaba: puede volver a posar los pies sobre la fértil tierra de una manera renovada, sagrada.

El cuerpo, oscuro soberano

La definición del cuerpo que ofrece Deleuze (1998), tal como la plasmamos un poco más arriba, se muestra inicialmente en armonía con la noción nietzscheana sobre aquellas *fuerzas e impulsos* que se consagran como los agentes constituyentes de la vida, y por ende, de la realidad; así, ella nos ofrece el punto de partida desde el cual desplegar la idea de lo que nuestra corporalidad compromete. Existe tradicionalmente en el idioma alemán una dualidad conceptual respecto a la idea de “cuerpo” que no encuentra asidero en nuestro idioma español: por un lado, tenemos el *Körper*, que no sería otro más que el cuerpo entendido del punto de vista plenamente biológico - como conjunto de órganos sistematizados física y químicamente-; por el otro lado, encontramos la noción de *Leib*, como el “[...] conjunto de la persona viva, que no es objetivable ni disponible desde el punto de vista instrumental [...]” (Niemeyer, 2012). La segunda concepción de *cuerpo* alude entonces a la propia vitalidad en cuanto que viviente individual, comprendiendo todos los procesos internos desde un ámbito que sobrepasa lo meramente biológico; tal comprensión de las fuerzas internas que modulan nuestra existencia como resultado de la lucha de fuerzas activas y reactivas, dionisiacas y apolíneas, es la piedra angular desde donde se configura la *voluntad de poder* del animal humano. Este concepto fundamental de la obra nietzscheana, si bien es difícil de

parcelar en palabras parcas, se puede asimilar esencialmente a una profunda *voluntad valorativa*; el mismo Heidegger (2016a), al analizar una posible epistemología del pensamiento nietzscheano, rescata la noción de verdad como una “*estimación de valor*” en base al fragmento póstumo 507 de 1887. Allí, se dice que “En las estimaciones de valor se expresan condiciones de conservación y crecimiento.” (citado en el mismo lugar, p. 409); si nos atrevemos a decir que la *voluntad de poder*, dentro del marco del *Übermensch* y del eterno retorno de lo mismo, es lo más verdadero que se desprende de la manifestación de la vida como realidad, entonces sería pertinente abogar que la voluntad de *valorar las fuerzas e impulsos* que emanan de la vida es la verdad más propia del animal hombre, en cuanto que aquella valoración aumente el sentimiento de poder y aleje las fuerzas reactivas que atentan contra la vida misma. Aquella lucha constante y caótica de fuerzas, en la que siempre deviene una ganadora, tiene sentido para el animal hombre solo en tanto que poseemos un *cuerpo* y somos capaces de dar cuenta de aquella lucha -mas no controlarla-, y así finalmente *valorar* lo que implicará para nuestra existencia la victoria de tal o cual fuerza. Si bien el objetivo de la crítica nietzscheana a la metafísica y los valores transmundanos que oprimen al hombre *pareciera* desligarlo de cierta responsabilidad y apuntar a causas “trascendentes” al hombre mismo, o que yacen fuera de su control, recordemos lo que Derrida (2009) nos dice en su brevísima obra *Otobiografías*:

“La degeneración no deja que la vida se pierda a través de un declive regular y continuo, según un proceso homogéneo. Se pone en marcha debido a una inversión de valor, cuando un principio hostil y reactivo se convierte verdaderamente en el enemigo activo de la vida. Lo degenerado no es una vitalidad menor: es hostil a la vida, un principio de vida hostil a la vida.” (p. 68)

En efecto, aquella fuerza adversa a la vida misma no es ningún invento de algún demonio péfido, sino que proviene de *la vida misma*; debido a la *inversión de los valores* más naturales para el animal humano -aquellos que mantenían a los hombres en armonía sagrada con la naturaleza y con ellos mismos-, la fuerte *voluntad de valoración* de los heridos y resentidos terminó por dar vuelta las reglas del juego originario. Todo este análisis, que Nietzsche (1996) lleva a cabo con gran escrutinio en su *Genealogía de la moral*, se remonta a la comprensión del cuerpo como el lugar absoluto de nuestra existencia.

Llegado a este punto, las pistas más prístinas nos las entrega un célebre pasaje del *Zaratustra*, el denominado “*Los que desprecian el cuerpo*”; allí, Nietzsche comienza relatándonos: “El niño dice: «Soy un cuerpo y un alma.» ¿Por qué no hemos de hablar como los niños? Pero el lúcido, el sabio, dice: «Yo soy un cuerpo y sólo cuerpo, y el alma no es más que una palabra que designa algo del cuerpo.»” (Nietzsche, 2013a, p. 52). En contra de toda tradición metafísica y disparando una flecha al corazón del *animal rationale*, Nietzsche busca demoler la pertinaz dualidad “cuerpo-alma”, “intelecto-sensaciones”, etc., que por tanto tiempo ha modulado la existencia humana en virtud de un ensalzamiento desmesurado de su parte *espiritual* en detrimento de su parte *corporal*. De lo anterior se desprende ya toda idea sobre la transmudaneidad; desde la soterología inaugurada por el pensamiento platónico en el periodo ya decadente de la cultura griega antigua, con su trascendente *mundo de las ideas*, el mundo real -el *aquí* mundano- pasó solo a ser el *aparente*, y el invento espiritual, digno de una mente con insalubres niveles de imaginación, el *mundo verdadero*. Nietzsche (2013c) investiga a cabalidad este hecho en su *Ocaso de los ídolos*, obra tardía que parece ser un ejercicio agradablemente recreativo para el filósofo que ya padecía las últimas etapas de su enfermedad neurológica degenerativa. “¡Con qué orgullo dices: «yo»! Pues, aunque no lo quieras creer, tu cuerpo y su gran razón, que no dicen yo pero que constituyen

el «yo», son algo aún mayor.” (Nietzsche, 2013a, p. 52); la misma consciencia que brevemente vislumbramos al mencionar la noción de cuerpo de Deleuze (1998) más arriba no es más que una *herramienta*. El hombre, que siempre valora en pos de conservarse y preservarse, necesitó de ella para hacerle frente a las inclemencias del tiempo y el asedio constante de los animales salvajes; el mismo espíritu, tan relacionado con los afectos y los sentimientos humanos, nos dice Nietzsche que no es más que “[...] un instrumento y un juguete; tras ellos está también el sí mismo.” (ibíd., pp. 52 - 53). El cuerpo, el soberano que es la *gran razón* detrás de la razón, es un “*sí*”-mismo cual soberana afirmación a la vida, que no cesa de empoderar su voluntad afirmativa frente al dolor y la felicidad por igual. Él se creó todos aquellos instrumentos que luego elevamos hasta el cielo pagando el alto precio de despreciarnos a nosotros mismos como *vivientes*; el siguiente apartado, si bien extenso, pincha el broche diamantino que ayuda a terminar de bosquejar la noción del *cuerpo* que perseguimos:

Hay en tu cuerpo más razón que en tu más profunda sabiduría. Y, ¿quién sería capaz de decir para qué necesita tu cuerpo precisamente tu más profunda sabiduría? Tu sí mismo se burla de tu yo y de sus orgullosos saltos. Se dice: «¿De qué me valen esos saltos y esos vuelos del pensamiento? No son más que rodeos que conducen hacia mi meta. Yo soy las muletas del yo y quien le apunta sus conceptos.» El sí mismo le dice al yo: ¡Experimenta dolor aquí! Y entonces el yo sufre y considera de qué modo puede poner fin a su sufrimiento. Para eso precisamente ha de pensar. El sí mismo le dice al yo: «¡Experimenta placer aquí!» Y entonces el yo disfruta y considera de qué modo puede seguir gozando. Para eso precisamente ha de pensar.” (ibíd., p. 53)

La seducción mortal de la metafísica consiste luego en ofrecer un remedio para todos los dolores y sufrimientos del hombre en la tierra; por eso ha de prometer la salvación eterna, siempre a la distancia, siempre en la espera. Mantener la *fe* del animal humano ejercitada y curtida - sus ojos lejos de la *verdadera* vida; aquel es el método de la trascendencia. Se devela el cuerpo, entonces, tan caótico en su constitución esencial con su intelecto, su alma y su aparente dualidad, que el engaño proveniente de la alianza entre la religión y la razón no tardó en imponerse como la única verdad. La lucha de *fuerzas e impulsos* que constituye al cuerpo, siempre azarosa, y cuyo resultado valoramos después transfigurándolo en moralidad, religión, creencias o simples ideas, no es sino la evidencia de tal entramado sistema: “[...] pues nuestro cuerpo no es más que una estructura social de muchas almas.” (Nietzsche, 2013d, p. 277). Tal como Cragnolini (s.f.) nos indica, “Quien obra y actúa es el cuerpo, el yo es el “resultado” de ese actuar. Y el cuerpo es otro término para el ello.” (p. 3); toda voluntad de poder en cuanto que valoración proviene del cuerpo, y todo pensamiento y acción proviene de él, mas no de un espíritu universal o Dios que nos provee de *alma o intelecto* e ideas inmanentes.

La filosofía de Nietzsche es una que ostenta un carácter bastante peculiar frente a todo otro pensamiento a lo largo de la historia: que el maestro del eterno retorno haya estado enfermo casi la mayor parte de su vida como filósofo y escritor, marca sus ideas y las infunde con una profunda y siempre presente intuición del cuerpo en cuanto cuerpo; un visceral entendimiento que nace del clamor del propio cuerpo mientras sufre y se destruye a sí mismo, crudo y sin filtrar por la razón y la lógica, que atestigua el proceso vital decadente de un organismo y su lucha por seguir vivo, por seguir empoderado y degustar tal sentimiento de *poder-estar-vivo*: “Cuando me encontraba casi al final comencé a reflexionar, por el *hecho* de encontrarme así [convaleciente], sobre esta radical sinrazón de mi vida – el «idealismo». La *enfermedad* fue lo que me condujo a la razón.”

(Nietzsche, 2016, p. 54). Por estos motivos es por lo que en su *Ecce Homo* podemos encontrar nociones que, en base a su constante indisposición frente a la enfermedad, actúan cual consejo respecto a la *buena salud* total del organismo en base a la dieta, el clima, las recreaciones y el egoísmo saludable (ibíd.). Es más; hay una curiosa recurrencia a lo largo de toda la obra de Nietzsche en torno a la dieta, y más particularmente, a la salud gastrointestinal del hombre. En diversos escritos, principalmente en el ya mencionado *Ecce Homo* y en el *Zarathustra*, Nietzsche hace constantes alusiones a las *entrañas*, a los *intestinos*, al *estómago*... siempre para denotar el componente fisiológico característico de la decadencia de algunos condenados. Podemos encontrar frases como: “Mi instinto de limpieza posee una susceptibilidad realmente inquietante, de modo que percibo fisiológicamente *-huelo-* la proximidad o - ¿qué digo - lo más íntimo, las «vísceras» de toda alma...” (ibíd., pp. 43 – 44); “Es preciso *conocer* la capacidad del propio estómago.” (ibíd., p. 51); “Toda decrepitud del alma, incluso toda dispepsia excluye de ellos [los propios libros de Nietzsche], de una vez por todas: hace falta no tener nervios, hace falta tener un bajo vientre jovial.” (ibíd., p. 78); y finalmente en el *Zarathustra*: “Han persuadido a vuestro espíritu a que despreciéis la tierra, pero no a vuestros intestinos, que es lo más fuerte que tenéis. Y ahora vuestro espíritu se avergüenza de estar a las órdenes de vuestro intestino y su propia vergüenza le hace internarse por senderos torcidos y engañosos.” (Nietzsche, 2013a, p. 109); “A vuestro lado y en vuestros banquetes el aire está siempre viciado; vuestros pensamientos lascivos, vuestros embustes y vuestros disimulos despiden mal olor. ¡Empezad teniendo fe en vosotros mismos y en vuestros intestinos!” (ibíd., p. 110). No sería una coincidencia anacrónica que, en el campo de la neurociencia cognitiva, hayan comenzado a realizarse diversos estudios vanguardistas respecto al rol que juega la *microbiota intestinal* en la cognición humana; la investigación plasmada en *Voices*

from within: gut microbes and the CNS / Voces desde el interior: la microbiota intestinal y el sistema nervioso central, de Kunze y Forsythe (2013), comienza así:

It is now well established that the brain and the gut are engaged in constant bi-directional communication. Most individuals are made aware of such communication when alteration in gastrointestinal function is communicated to the brain bringing about the perception of visceral events such as nausea, satiety, and pain or when, in turn, stressful experiences lead to altered gastrointestinal secretions and motility. / *Hoy en día se afirma de manera patente que el cerebro y el estómago están involucrados de manera recíproca por medio de una constante comunicación bidireccional. La mayoría de los individuos dan cuenta de tal comunicación cuando se le informa al cerebro sobre una alteración de la función gastrointestinal del sujeto, dando lugar a la percepción de actividades viscerales, tales como la náusea, saciedad o dolor; o cuando, en cambio, experiencias estresantes provocan movimientos y secreciones gastrointestinales alteradas.* (p. 55)

Al citar un estudio de Sharon et al. de 2011 nos cuentan que, de una población específica de moscas de la fruta, se dividió el total de los insectos de prueba en dos: uno alimentado con caldo de cultivo de melaza, y el otro con caldo de cultivo de almidón. Después de tan solo *una* generación de moscas, ambos grupos elegían reproducirse *solo con miembros* de su grupo específico, en base a su alimentación; se logró mantener tal patrón por 37 generaciones subsiguientes. (ibíd.) Luego de someter a los insectos a un tratamiento de antibióticos -que afectan el tipo y cantidad de microbiota intestinal en las moscas-, se consiguió erradicar tal preferencia reproductiva. Kunze y Forsythe (ibíd.) resumen luego:

While gut bacteria producing mating and aggregation pheromones in insects may appear far removed from mammalian systems, there may be clear analogies in the underappreciated fact that bacteria can act as a source of various biologically active peptides and mediators

normally associated with mammalian neurotransmission. / *Si bien que la microbiota intestinal produzca feromonas capaces de alterar la conducta reproductiva y gregaria de los insectos pueda parecer no estar relacionado con la fisiología de los mamíferos, es posible concebir claras analogías en base al hecho, muchas veces ignorado, de que las bacterias pueden actuar como fuente de diversos mediadores biológicos y péptidos activos usualmente asociados con la neurotransmisión de los mamíferos. (p. 56) (p. 56)*

A pesar de que se acepta sin mucha protesta que el cerebro puede alterar las funciones gástricas, ya sea debido al estrés u otros padecimientos cognitivos, es bastante peor recibida la noción de que puede funcionar *al revés*; que el estómago afecte al sistema nervioso central, efectivamente alterando el humor y el comportamiento, es una idea que comienza a mostrarse posible cuando la observamos desde la perspectiva de la *interocepción*. (ibíd.) El concepto anterior se relaciona con una profunda *mirada interna*, aquel sentir del estado del cuerpo mismo; varía desde la propia conciencia emocional a través de efectos fisiológicos -ritmo cardiaco elevado al emocionarse, picazón al irritarse- hasta el entendimiento visceral (ajeno al intelecto) de los procesos involucrados en el subsistir biológico mismo. La evidencia más fuerte de que la *flora intestinal* puede afectar a las *vías nerviosas centrales* proviene de experimentos en mamíferos más cercanos al hombre: se han llevado a cabo diversas investigaciones en ratas, en las que al alterar el tipo y cantidad de bacterias que componen su microbiota intestinal (diferentes razas de *L. rhamnosus* o *Lacto-bacillus johnsoni* [ibíd., p. 61]), se lograba *inducir o curar* estados de depresión y ansiedad en los roedores (ibíd.). Tales conclusiones se explican por el efecto de la flora intestinal sobre el *nervio vago* -uno de los nervios más extensos y complejos del cuerpo-, el cual se asocia al traspaso de información de diversos órganos, incluidos el corazón, los pulmones, el páncreas, el estómago, etc.; siguiendo lo anterior, se destila luego que:

The concept of interoception and experimental data suggesting that changes in visceral sensation can affect the perception and interpretation of external inputs has led to the suggestion that altered sensory vagal inputs can influence our attitude to the outside world and that pathological changes in sensory vagal inputs may increase the risk of affective behavioral disorders. / *El concepto de interocepción y los datos empiricos sugieren que los cambios en la sensación visceral pueden afectar la percepción e interpretación de estímulos externos, lo que ha llevado a la noción de que los procesamientos sensoriales alterados del nervio vago pueden influenciar nuestra actitud respecto al mundo exterior, y que los cambios patológicos en los procesamientos vagales pueden incrementar el riesgo de padecer trastornos conducto-afectivos.* (ibíd., p. 62)

Por consiguiente, se plantea una concepción totalmente nueva respecto al *comportamiento* humano: ¿qué sucede entonces con la psicología, el libre albedrío, el entendimiento humano respecto a sus enfermedades y estados patológicos, al develar la recóndita *conexión primordial* que se da con otras forma de vida y sus repercusiones subrepticias en el animal humano? La idea de la *simbiosis* no es nueva ni ajena en la biología, pero, una cosa es hablar sobre parásitos que se alojan en ciertos animales y simplemente *viven*, y otra completamente distinta es la noción de que *otros vivientes animales* vivan en tan estrecha relación con el hombre -en su mismo cuerpo- que, por su mera existencia, el *homo humanus sea quien es*.

Lenguaje, dolor y memoria

En los apartados anteriores se ha podido vislumbrar parcialmente la intuición de que fue el *lenguaje* el responsable de la escisión originaria del hombre con respecto a la naturaleza; el *animal rationale*, con su *lógos* y su *bios* aristotélica, se diferenció violentamente del resto de los vivientes al no bastarle el reconocimiento de ser un simple *animal más*. Acto seguido, se empeñó en dominar a todo ente ajeno a él al *nombrarlo* y tomar posesión de su esencia, tanto en el aspecto ontológico como en la realidad efectiva. Si a Nietzsche se le tilda muchas veces de biologicista o vitalista, es con justa medida: el mismo Heidegger (2016a) defiende tal postura, y Nietzsche la confiesa sin tapujos cuando exclama en su *Ecce Homo*: “[...] las realidades eran lo que faltaba dentro de mi saber, y las «idealidades», ¡para qué diablos servían! – Una sed verdaderamente ardiente se apoderó de mí: a partir de ese momento no he cultivado de hecho nada más que fisiología, medicina y ciencias naturales [...]” (Nietzsche, 2016, p. 104). Si bien el maestro del eterno retorno sabía - desde su profundo perspectivismo inherente a la *voluntad de valoración*- que las ciencias solo podían ofrecer un conocimiento sesgado de la realidad, aquel era brillante en comparación con lo que ofrecía ese gravoso y letal desierto de la *humanidad*, la cual optó por que se “[...] aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se *fingiese mentirosamente* un «alma», un «espíritu», para arruinar el cuerpo [...]” (ibíd., p. 160). El resentimiento hacia la vida, que consiste en concebirla como algo vil e impuro, ahondó la escisión del hombre hasta el punto de separarlo del *mundo mismo*; el reinado del hombre sobre la realidad *por medio del lenguaje* es la decadencia más poderosa y traidora, la cicuta que lo envenena y destruye silenciosamente desde adentro. Acevedo (2012) nos comenta como, en el pensamiento heideggeriano, se da una distinción crítica entre los conceptos de *lógos* y *ratio*, ambos fuente original desde la cual se deriva nuestra

concepción de razón. Luego, se abre otro camino: “Heidegger considera que la razón no es la única manera de pensar, ni el único modo de pensar digno de ser tomado en serio, ni tampoco el superior en todos los sentidos.” (p. 110). La *ratio*, que se manifiesta como aquel pensamiento que calcula y busca lograr la mayor utilidad con el menor esfuerzo (ibíd.), se despliega solo al *dominar* lo calculado, en directa oposición a un acercamiento más *respetuoso* de la esencia propia de las cosas, el cual devendría del pensar *fenomenológico* tal como Heidegger lo concebía. Este camino alternativo descansa en el entendimiento de que “El *lógos* es un hablar, un decir que recoge y reúne; pero —a diferencia de la *ratio*—, deja reposar en sí mismo a aquello que recoge y reúne, llevándolo o reconduciéndolo a lo que le es más propio.” (ibíd., p. 112). El pensar *rationale* que captura (*Greifen*) a lo ente en la jaula del concepto (*Begriff*), se mueve a zarpazos (*Zugriff*) aprehendiendo todo lo existente con sus afiladas garras, como nos termina relatando Acevedo (ibíd.) al caminar por el sendero trazado por Soler y Ortega. Una noción muy parecida respecto al efecto del lenguaje sobre la realidad la podemos encontrar en el seductor texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, escrito póstumo de un joven Nietzsche (s.f.) que ya en 1873 comenzaba a dudar de su labor como filólogo. En él, Nietzsche comienza elaborando la imagen fabulística del nacimiento del intelecto humano como lo más “lamentable y sombrío, estéril y arbitrario” dentro de la naturaleza, en comparación a los tiempos místicos en los que el hombre vivía como *uno* con su hábitat (ibíd.). Si el mismo mosquito navega por los aires sintiéndose el *centro volante del mundo*, a la manera en que Uexküll describiría aquella absoluta armonía de cada viviente inserto en su *Umwelt*, el intelecto realmente no se muestra del todo especial en relación a la realidad fáctica. Ciertamente, “El intelecto, como un medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas primordiales en la ficción, pues ésta es el medio por el cual se conservan los individuos débiles y poco robustos [...]” (ibíd., p. 3); el lenguaje es, por consiguiente, el

autoengaño perfecto que se esmera en construir un decrepito edificio hecho de conceptos y metáforas, en el que el ser humano toma refugio y olvida después que aquella decante construcción fue obra de su mano. El impulso hacia la *verdad*, que como vimos más arriba no es otra que la *voluntad de poder – valoración*, fue malinterpretado desde la debilidad como una necesidad imperiosa de crear ideales universales y legislaciones válidas para todos por igual (ibíd.). Lo que Nietzsche entiende luego por “*metáfora*” devela el epicentro del escrito:

¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso. Pero partiendo del estímulo nervioso inferir además una causa existente fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. [...] Dividimos las cosas en géneros, designamos al árbol como masculino y a la planta como femenino: ¡qué extrapolaciones tan arbitrarias! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una serpiente: la designación alude solamente al hecho de retorcerse, podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! [...] La cosa en si (esto sería justamente la verdad pura y sin consecuencias) es también totalmente inaprehensible y en absoluto deseable para el creador del lenguaje. (ibíd., p. 5)

Luego, amplía su proceder anterior de la siguiente manera:

¡En primer lugar, un estímulo nervioso extrapolado en una imagen!, primera metáfora. ¡La imagen, transformada de nuevo, en un sonido articulado!, segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta y nueva. (ibíd.)

Cuando observamos una hoja caer del árbol y pensamos sin más en el concepto de “hoja en sí”, llevamos a cabo un extraño proceso de asimilar toda hoja -como si fuesen siempre iguales- de acuerdo a un molde perfecto de significación, muy similar a la *idea platónica*; toda

individualidad y vitalidad independiente se pierde dentro del *ideal universal* (ibíd.), por lo que Nietzsche termina declarando sobriamente que “[...] las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal.” (ibíd., p. 6). De lo anteriormente expuesto, se logra entender la *necesidad* que mencionamos en el capítulo anterior de abandonar la metáfora y volver al *viviente*; el mismo Nietzsche nos exhorta a “olvidar ese mundo primitivo de metáforas” (ibíd.), que tan inexplicablemente salta de una esfera a otra, y así abandonar aquella ilusoria tranquilidad que otorga la creencia en el *sujeto* artísticamente creador pues, al prescindir del lenguaje, “[...] se acabaría en seguida su autoconsciencia.” (ibíd., p. 8). Ahora, con lo anterior no suponemos la *renuncia* total a todo lenguaje, puesto que Nietzsche también aclara -si bien en tono de crítica-, que la *mentira ya olvidada* de la metáfora permite el desarrollo de la cultura y de los *contratos sociales* que modulan la vida en comunidad. En este punto, el análisis que realiza Lemm (2010) en su magnífica obra *La filosofía animal de Nietzsche*, se muestra sobre todo esclarecedor: tomando el concepto de *Anschauungsmetapher* como “*metáfora intuitiva*”, portadora del valor de “verdad como singularidad” (ibíd.), se le hace frente a la universal y aplanadora *verdad metafísica* sin destruir la noción originaria de *verdad* en el proceso. Lemm (ibíd.) nos explica:

“Las *Anschauungsmetapher* surgen a partir de lo que Nietzsche denomina pensamiento pictórico (*Bilderdenken*), un pensar en imágenes y no conceptos. *Bilderdenken*, o pensamiento pictórico, es una forma de pensamiento que los humanos comparten con otras formas de vida animal. Este retorno de y a la forma de pensar del animal (de y al *Anschauungsmetapher* y *Bilderdenken*) resulta crucial para el intento de Nietzsche de renovar la filosofía como forma de vida y de pensamiento.” (p. 267)

Aquella *verdad originaria*, que no es otra que la *voluntad de poder* – *valorativa*, se despliega gracias al pensamiento más radicalmente natural de todos; aquel pensamiento pictórico que logra escapar de las garras de la *ratio* en cuanto que constructora de conceptos, y que se desarrolla más en el ámbito de la *intuición* que en el ámbito de la razón, es la clave del paso de la *metáfora* al *viviente*. Las consecuencias de tal adopción, sin embargo, no son menores; Lemm (ibíd.) nos advierte que, al ser la *metáfora intuitiva* y las *imágenes* del pensamiento pictórico la expresión de una *verdad en esencia siempre singular*, jamás podrían ser parte de un lenguaje conceptual o siquiera lograr estructurar un lenguaje de similares características. El sendero que se despliega por delante nuestro augura un cambio de paradigma tan radical que es dificultoso prever sus intrincadas consecuencias en la vida del animal humano como lo conocemos. Sin embargo, si bien este no es el lugar para sumergirse profundamente en tal críptica idea, es menester mencionar que Lemm (ibíd.) nos recuerda nuevamente sobre los límites del lenguaje que actualmente ostentamos, y lo compara con la incapacidad para *responder* del *animote* derridiano frente a la *ratio*:

En el encuentro imaginario entre el humano y el animal, este último no responde al cuestionamiento del ser humano con una respuesta reconfortante. Por el contrario, permanece en silencio y deja al ser humano pensativo. El silencio del animal suscita preguntas en el ser humano. Enfrentado con la mirada silenciosa del animal, el ser humano experimenta una especie de vergüenza (*Verwunderung*) que no puede expresar completamente en su lenguaje. El silencio del animal implica una verdad inaccesible e inexpresable en el lenguaje humano. Comparado con la proximidad silenciosa del animal a la verdad, el lenguaje humano aparece ahora como inadecuado y falso, tal vez incluso como constituido solamente por falsedad y mentira. (ibíd., p. 272)

Al final del día, el lenguaje es el actor que cohesiona nuestras experiencias y crea conceptos; posibilita la *historia* misma en tanto que propicia la *memoria*, y de esa manera se constituye como la herramienta suprema del hombre al ser condición de posibilidad del *sujeto* en cuanto que animal gregario. El lenguaje modula, por ende, la realidad misma al desempeñarse como *nexo* entre ella y la consciencia del *homo humanus*, de manera similar a lo que proclama la afirmación de Heidegger respecto al pensamiento como lo que que lleva a cabo la *relación* con el ser. No en balde Lemm (ibíd.) reconoce la tendencia nociva de la memoria al convertirse en un lastre para el ser humano; los errores del pasado, como lo que provoca vergüenza y resentimiento, se van acumulando hasta convertirse en una pesada sombra que cada hombre carga sobre sus hombros. Al investigar la segunda intempestiva nietzscheana, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Lemm (ibíd.) destila tres tipos de historicidad: la *monumental*, la *antiquaria* y la *crítica*; cada una pende de un hilo ya que ensalza ciertos aspectos de la vida del hombre en detrimento de otros, empero sobresaliendo la historia *crítica* como aquella que, envés de registrar todo minuciosamente o recordar solo los acontecimientos importantes -como lo hacen sus contrapartes- elige *olvidar* los aspectos de la vida que invitan a la decadencia. Así, la *historia crítica* valora desde lo más profundo del cuerpo, en tanto que selecciona fuerzas e impulsos que fortalezcan la vida individual -*sano egoísmo*-, al mismo tiempo que deja de lado toda consideración que arrastre al hombre hacia los rincones más contaminados de su existencia (ibíd.). No es raro que Lemm (ibíd.) nos afirme que: “Nietzsche [...] traza los contornos del sufrimiento trágico del ser humano en un mundo de memoria, en la medida en que contempla la felicidad idílica del animal en un mundo de olvido [...] envidiosos de su perfección, honestidad, belleza e inocencia, los humanos quieren vivir felices como los animales.” (p. 213); es aquel *olvido animal*, característico de las vacas que pastan en absoluta armonía sobre un verde prado paradisíaco -ajenas a todo *tiempo*

y a toda preocupación-, el que puede recordarle al hombre sobre su *naturaleza animal* que clama, desde lo profundo, liberarse de tan pesada carga con la que el lenguaje la maldijo desde antaño.

De a poco, la distancia entre el hombre y el *otro* viviente animal se acorta. Por más que le neguemos el lenguaje e intentemos separarlo del *homo humanus*, las aristas que nos unen se vuelven cada vez más numerosas; podemos decir que el gato *maulla*, el perro *ladra*, el burro *rebuzna* – Tal es el afán de *diferenciarse* del *animote* que el ser humano inventa denominaciones sobre la forma de comunicación de cada especie, para así parcelarlas dentro de un *campo propio* finito que nunca siquiera se acerque a los territorios del hombre y su lenguaje. Ya Heidegger (2016b) nos plantea que “Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hayan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es «mundo».” (p. 35); y tal como pudimos vislumbrar al examinar su teoría sobre la animalidad del animal, el único objetivo es *alejarse* lo más posible al animal del *homo humanus*: finalidad tácita de la máquina antropológica. Ahora, si de todo lo anterior desprendemos que la *experiencia moral* de la vida acontece debido al lenguaje en su rol de intérprete y juez, monarca protector de la ley categórica de los conceptos y las verdades metafísicas universales y absolutas, ¿qué ocurre cuando, al actuar y tomar una decisión, ya sea importante o pequeña, es el *cuerpo* quien decide y no la razón ni las prescripciones éticas y morales? Tal idea, que como vimos brevemente en el apartado anterior Cragolini (s.f.) ya intuía en su análisis de la corporalidad nietzscheana, se revela plenamente en la cautivadora hipótesis de los marcadores somáticos (*somatic marker hypothesis*) que propone Antonio Damasio, uno de los investigadores más eminentes en el campo de la neurociencia cognitiva hoy en día. En un estudio denominado *Emotion, Decision Making and the Orbitofrontal Cortex / Emoción, toma de decisiones y la corteza orbitofrontal*, Bechara, H. Damasio y A. Damasio (2000) nos muestran por medio del

célebre experimento de “The Iowa gambling task” (*Juego de azar de Iowa*) cómo funciona el cerebro al momento de tomar una decisión. Desde el mismo texto, es posible extraer una noción básica de la hipótesis de los marcadores somáticos: “The key idea of this hypothesis is that decision making is a process that is influenced by marker signals that arise in bioregulatory processes, including those that express themselves in emotions and feelings. / *La idea central de esta hipótesis descansa en la idea de que la toma de decisiones es un proceso influenciado por señales de marcadores que surgen de procesos biorreguladores, incluyendo aquellos que se expresan a sí mismos en las emociones y los sentimientos.*” (p. 295). Se sabe hoy en día que los diferentes sectores de la corteza prefrontal del cerebro humano están involucrados en diversas operaciones cognitivas y conductuales bien definidas (ibíd.); dicho lo anterior, la atención de los investigadores se centra específicamente en uno de aquellos sectores: la *corteza prefrontal ventromedial*, relacionada a la porción medial de la corteza orbitofrontal. Cuando existe algún daño patente en aquel sector del cerebro, el comportamiento social del sujeto afectado se ve profundamente perjudicado: “Previously well-adapted individuals become unable to observe social conventions and unable to decide advantageously on matters pertaining to their own lives. Remarkably, the patient’s intellectual abilities are generally well preserved [...]” / *Individuos que previamente se solían ajustar bien a la sociedad se vuelven incapaces de respetar convenciones sociales y de decidir de una manera ventajosa respecto a asuntos concernientes a su propia vida. Extraordinariamente, las habilidades intelectuales del paciente generalmente se conservan sin problemas [...]* (ibíd.). En efecto, los individuos con algún daño en la corteza prefrontal ventromedial muestran un procesamiento anómalo de las emociones y los sentimientos; pueden no sentir, por ejemplo, el sentimiento de vergüenza que corresponde luego de algún evento social incómodo, si bien su *conocimiento* respecto a las relaciones sociales pertinentes y su raciocinio de

causa-efecto opere sin ninguna dificultad (ibíd.). ¿Por qué, entonces, la corteza prefrontal ventromedial específicamente? Los investigadores nos cuentan que opera de manera similar a un *córtex de asociación* (ibíd., p. 296); éste último, que incluye también a los procesos biorregulares relacionados a estados emocionales, asocia estímulos sensoriales y afectivos a *eventos pasados*, dando lugar a lo que sería una mezcla de *experiencia, memoria y emociones* dentro de un solo paquete accesible al cerebro. Una vez que el sujeto haya pasado por alguna experiencia a la cual se le asocia alguna emoción determinada, y se enfrenta luego en el futuro a alguna situación de similares características, “las disposiciones pertinentes se activan en las cortezas de asociación de alto orden (*higher-order association cortices*)” (ibíd., p. 297); de esta manera, se recuerdan decisiones y hechos pasados en forma de imágenes pre-intelectuales, se activan los *nexos* en el repositorio en la corteza prefrontal ventromedial y se enciende además el aparato de disposición emocional general del cerebro (amígdala, hipocampo, ganglios basales hipotálamo, etc.; todo el sistema límbico). Aquella re-activación emocional frente a alguna situación específica que devenga familiar se lleva a cabo por medio de un “círculo corporal” (del original “*body loop*” – se ofrece esta traducción tentativa al español); todo el proceso de re-activación provoca cambios somáticos variados, desde eventos profundamente viscerales hasta movimientos involuntarios de alguna extremidad. Luego, tal “círculo corporal” como reacción original, se reemplaza por un “círculo corporal emulado” (“*as-if body loop*” – *ídem* al caso anterior), que evita las reacciones somáticas ya mencionadas, probablemente por razones evolutivas de economía energética y neuronal (ibíd., p. 297). Los resultados del círculo corporal, ya sean conscientes o inconscientes (*overt or covert*), provocan entonces una reacción de alarma somática que influencia al proceso cognitivo que evalúa la situación y la juzga como “buena o mala” (ibíd.). Habiendo caracterizando ya a grandes rasgos la hipótesis de los marcadores somáticos y la función de la corteza prefrontal

ventromedial, es que se nos presenta el denominado experimento del *Juego de azar de Iowa*: se le entregan cuatro mazos de cartas al sujeto (A, B, C y D). El objetivo del experimento es maximizar la ganancia; cada mazo contiene cartas que aumentan las ganancias y otras que las disminuyen en distintos grados. El sujeto puede sacar cartas desde cualquiera de los cuatro mazos, e inclusive ir alternando entre ellos después de cada selección, pero siempre respetando la regla base de ir seleccionando las cartas una por una. El objetivo de trasfondo del experimento descansa en que la decisión respecto a de qué mazo sacar una carta -en vistas de siempre elegir una carta ventajosa-, sea modulada según el análisis cognitivo de *recompensa y castigo*. El examinador sabe exactamente que si bien mazos A o B contienen cartas que valen más dinero, tienen una penalidad promedio más alta en comparación a los mazos C y D que ostentan cartas de menor valor, pero una pérdida promedio más baja. Así, los mazos A y B son más desventajosos al largo plazo debido a la masiva pérdida que deviene al elegir cartas frecuentemente de ellos, mientras que los mazos C y D se muestran más ventajosos en vista de la ganancia general hacia el final del experimento. El grupo de pacientes con daño en la corteza prefrontal ventromedial demostró una incapacidad total de inhibición al seleccionar cartas de los mazos A y B *persistentemente* debido a la recompensa emocional que les provocaba el sacar una carta de alto valor, inclusive aunque sus niveles de pérdida ya fuesen insostenibles al final del experimento. Algunos miembros del grupo de pacientes llegaron incluso a hilar una *noción intelectual* acertada sobre el sentido del experimento, describiendo cómo funcionaba cada mazo, carta y el sistema de recompensa y castigo; *aun así, no cesaron de elegir cartas sólo de los mazos A o B hasta el final del experimento* (ibíd. p. 298). Por el contrario, el grupo control, que consistía de individuos normales y sin ningún daño cognitivo, logró modificar la conducta de selección de sus integrantes después de sacar cierto número de cartas *en toda ocasión*, finalizando todos ellos con un gran monto de dinero al alejarse

paulatinamente de los mazos A y B; ciertamente, cada individuo del grupo control reportó también alcanzar una comprensión intelectual total del sentido del experimento y su estructuración interna (ibíd.). Después de una serie de variaciones del experimento, Bechara, H. Damasio y A. Damasio (ibíd.) llegaron a la conclusión de que el daño a la corteza prefrontal ventromedial les *impide* a los pacientes el re-activar el ciclo desplegado por el “círculo corporal” (*body loop*), lo que a su vez significa una imposibilidad de utilizar la información corporal en virtud de influenciar la toma de decisiones hacia la opción más ventajosa. Notablemente, lo anterior implica que los pacientes se muestran incapaces de *aprender de su experiencia*; sin embargo, su capacidad de recolección de memorias se muestra intacta – El déficit no ocurre entonces por daño al procesamiento mnemónico (ibíd., pp. 304 – 305). Las implicancias de estos hallazgos se muestran radicales: el cuerpo, a través de las emociones, influye de manera *transversal* en la toma de decisiones, proceso que de antaño se entendía como *puramente racional*.

Si la memoria, la razón y la lógica todas funcionan sin ningún impedimento, lo más sensato sería pensar que el proceso de toma de decisiones -generalmente comprendido como una evaluación de las posibles ventajas y desventajas de las alternativas disponibles- se encontrase inafectado; completamente funcional y deseable. En cambio, si atendemos la noción de que todos aquellos *afectos* que por siglos la tradición del pensamiento humanista docto desechaba como *impuros*, o como un impedimento para alcanzar un intelecto puro y elevado, se nos revelan ahora incluso *más* primordiales que la razón al momento de decidir y actuar, ¿no nos invita la *gran razón* detrás de la razón, a través de su *lenguaje visceral*, a concebir nuestra propia existencia de un modo más *i-rracional*?

El ritmo biológico

Uexküll (2014) nos enseña que la riqueza de cada especie animal, por más pequeño que sea su *Umwelt*, reside en la sagrada armonía entre el viviente y su correspondencia con los portadores de características capaces de afectarlo. También nos comenta el cómo, a través de *genes afines*, especies radicalmente diferentes pueden encontrar entre ellas diferentes portadores de características: nadie podría negar que el perro reconoce al humano como un miembro más de la manada; más aún, lo reconoce como el *macho alfa* en la mayoría de las ocasiones. Nadie podría quitarle tampoco -por más que el hombre se ensañe en quitarle facultades al *otro* viviente animal- la capacidad de jugar y desatender todo otro impulso instintivo en pos de correr, morder y retar a otros perros y humanos; tal como Huizinga nos habla del *homo ludens*, ¿no sería lícito reconocer un *animal ludens* en el actuar del *animote* que logra, más o menos, desatender momentáneamente el anillo estrecho de sus impulsos en virtud de recrearse, al igual que el ser humano que abandona sus deberes y creencias para simplemente *juguetear* un momento? Después de todo, pareciera que la vida siguiese un *cierto ritmo*: constante, preciso, pero no por eso monótono y siempre idéntico a sí mismo. El reconocido neurólogo Oliver Sacks, autor de numerosas obras en las que relata los casos más peculiares que le tocó enfrentar en su carrera médica (entre ellas la famosa *Awakenings*, que recuenta el trabajo del propio Sacks con pacientes que después de décadas de haber estado comatosos al sufrir la epidemia de *encephalitis lethargica*, despiertan y vuelven a la vida gracias al descubrimiento de una nueva droga experimental), nos presenta una idea aparentemente simple pero de profundas consecuencias para nuestro entendimiento de la vida humana. En las primeras páginas de su fascinante y sensible obra *Musicophilia: tales of music and the brain / Musicofilia: historias del cerebro y la música*, Sacks (2007) nos cuenta:

What an odd thing it is to see an entire species—billions of people—playing with, listening to, meaningless tonal patterns, occupied and preoccupied for much of their time by what they call “music.” [...] (it is) central to human life. Yet it has no concepts, makes no propositions; it lacks images, symbols, the stuff of language. It has no power of representation. It has no necessary relation to the world. / *Es un extraño suceso el ver a toda una especie -millones de personas- recreándose y escuchando patrones tonales desprovistos de sentido, ocupados y preocupados gran parte de su tiempo por eso que ellos llaman “música” [...] -ella- se muestra fundamental para la vida humana. Sin embargo, no ostenta conceptos, no elabora proposiciones: carece de imágenes, símbolos, todo aquello que compone al lenguaje. No tiene ningún poder de representación. No posee ninguna relación de necesidad con el mundo.* (p. 10)

El neurólogo llega al punto de afirmar que tal “musicofilia se da en la naturaleza humana” de manera innata, tal como la *biofilia* que E. O. Wilson entiende por ese sentimiento de profunda conexión y afecto hacia todo organismo vivo (ibíd., p. 11). El reconocido poder de la música como medio de transmisión y representación ha dado lugar a un interminable debate sobre si el lenguaje proviene de la música o viceversa; Sacks (ibíd.) responde:

There is, nonetheless, much evidence that humans have a music instinct no less than a language instinct, however this evolved. We humans are a musical species no less than a linguistic one. This takes many different forms. All of us (with very few exceptions) can perceive music, perceive tones, timbre, pitch intervals, melodic contours, harmony, and (perhaps most elementally) rhythm. We integrate all of these and “construct” music in our minds using many different parts of the brain. And to this largely unconscious structural appreciation of music is added an often intense and profound emotional reaction to music. / *Existe, sin embargo, amplia evidencia de que los seres humanos poseen un instinto musical tanto como un instinto lingüístico, sin importar cómo estos hayan evolucionado. Nosotros,*

los humanos, somos una especie musical tanto como una especie lingüística. Esto se expresa de numerosas maneras. Todos nosotros (contando muy pocas excepciones) podemos percibir música; distinguimos tonos, timbre, intervalos, contornos melódicos, armonía y (quizás más fundamentalmente que todo lo anterior) ritmo. Integramos todas las partes y construimos de esta manera a la “música” en nuestras mentes ocupando varios sectores del cerebro. A esta estructuración musical inconsciente de la música se le añade, regularmente, una profunda reacción emocional. (pp. 11 – 12)

Sin ahondar más en los delicados pensamientos de Sacks, podemos extraer de su exposición que la música es algo inherente a la biología del animal humano; un poco más adelante nos describe como la música no es un fenómeno simplemente auditivo y emocional, sino que profundamente *motor*: “We keep time to music, involuntarily, even if we are not consciously attending to it, and our faces and postures mirror the “narrative” of the melody, and the thoughts and feelings it provokes. / *Seguimos el tempo de la música involuntariamente, incluso cuando no le prestamos atención de manera consciente; nuestro rostro y posturas imitan la “narrativa” de la melodía, y los pensamientos y sentimientos que ella evoca.* (ibíd., p. 12). La profunda conexión de la música con los sentimientos nos recuerda a la hipótesis de los marcadores somáticos presentada en la sección anterior, y nos guía hacia la comprensión de que toda fuerza vital exhibe un ritmo característico, a la manera en que Uexküll develaba el *ritmo supremo de la melodía* de la naturaleza en su plan de construcción. De lo anterior, algo llama fuertemente la atención: en su *Ecce Homo*, Nietzsche (2016) rememora en su tiempo en Sils María sobre su profunda reconexión con la música un par de meses antes, y nos dice: “Acaso sea lícito considerar el *Zaratustra* entero como música; - ciertamente una de sus consideraciones previas fue un renacimiento en el arte de *oír*.” (pp. 115 – 116). El subtítulo de la obra del *Zaratustra* toma así un nuevo sentido: *un libro para todos*, ya que cada quien posee en cuanto animal humano la capacidad de percibir el ritmo y la

música, como nos dice Sacks - y al mismo tiempo, *un libro para nadie*, ya que no cualquiera tiene el oído tan exquisita y finamente entrenado para oír los ritmos oscuros que estructuran la obra del maestro del eterno retorno de lo mismo. Incluso el mismo Heidegger (2016a), al analizar la forma en que Nietzsche transmite el pensamiento más grave de todos, destaca el *medio poético*; la verdad en *imágenes* a través de un medio sensible, el uso por sobre todo de los símbolos (*Sinnbild*) -en similitud con el pensamiento pictórico que rescata Lemm- aducido en un viejo fragmento de Nietzsche de la época del *Zarathustra*: “«Cuanto más abstracta sea la verdad que se quiere enseñar, tanto más habrá que seducir antes a los *sentidos* en su favor» (citado en el mismo lugar, p. 234). La proposición es diáfana: ante cualquier verdad profunda, hay que seducir primero al *cuerpo*; tan solo el soberano oscuro es capaz de captar lo que al intelecto se le escurre entre sus garras, y solo él es capaz de *valorar* tal verdad de una manera que lo fortalezca y desborde la copa dadivosa que es su propia vida.

Es interesante, también, que el *Zarathustra* entero pueda leerse desde la clave del *ditirambo*, aquel arte poético que Nietzsche (2016) dice inventar en *Ecce Homo* y que guarda relación al *viejo ditirambo* en cuanto que ritual religioso en honor a *Dionisios*. La ceremonia mística consistía en numerosos bailes y cantos eufóricos por parte de un gran grupo de personas, siempre bajo la influencia del vino, la noche y la adrenalina de realizar sacrificios a la luz de la luna y de viejas antorchas. Carrasco (2002) nos explica que aquel tipo de rito ceremonioso todavía está presente en muchas culturas primitivas, si bien sin compartir el culto al antiguo dios griego específicamente. También nos dice que “El lenguaje de Nietzsche es “ditirambo”, en la medida en que, como el ritmo antiguo, su palabra vuelve a ser inspirada en un sentido dionisiaco [...] expresión directa de la unidad del hombre con la vida, la feliz reconciliación de la libertad y el destino, del cielo con la tierra, del individuo con el uno todo.” (p. 31). Precisa después Carrasco que la palabra ditirámica

reúne tanto a la *creación* como a la *destrucción* -ambos aspectos claves del devenir en sí-; un profundo afirmar la vida ascendente y abandonar toda vida descendente. Termina luego su análisis aclarando que “[...] “ditirambo” no define una forma o estructura literaria, sino un espíritu desde el que se origina la palabra.” (ibíd.). No sería erróneo pensar que las obras de Nietzsche buscan *transmitir* un mensaje, al igual que todo escrito difundido y entregado a la posteridad, pero la diferencia esencial que lo caracteriza descansa en su *modo*. No es el lenguaje conceptual ni la prosa de Nietzsche lo que brilla con un fulgor divino, sino su *lenguaje poético* en tanto que imágenes en una disposición rítmica específica. El tempo que busca replicar Nietzsche en sus obras no es otro que el *tempo mismo de la vida*. Nuestro corazón late con un ritmo específico, que, si aumenta o disminuye, presenta un peligro inmediato para nuestra existencia; el sol y la luna se posan en la bóveda celeste en base a un ritmo cosmológico estructurado en su movimiento orbital, y toda vida orgánica se gesta siguiendo un desarrollo rítmico que se despliega siguiendo fases definidas y características, desde el *nacimiento* hasta la *muerte*. Nietzsche (2016) reconoce abiertamente su metodología intuitiva: “La involuntariedad de la imagen, del símbolo, es lo más digno de atención; no se tiene ya concepto alguno; lo que es imagen, lo que es símbolo, todo se ofrece como la expresión más cercana, más exacta, más sencilla. Parece en realidad, para recordar una frase de *Zaratustra*, como si las cosas mismas se acercasen y se ofreciesen para símbolo [...] (p. 121). En la sección cuarta de su capítulo “*Por qué escribo yo libros tan buenos*”, Nietzsche (ibíd.) nos ofrece una mirada comprensiva de su *método*:

Voy a añadir ahora algunas palabras generales sobre mi *arte del estilo*. *Comunicar* un estado, una tensión interna de *pathos*, por medio de signos, incluido el *tempo* [ritmo] de esos signos – tal es el sentido de todo estilo; y teniendo en cuenta que la multiplicidad de los estados interiores es en mí extraordinaria, hay en mí muchas posibilidades del estilo-, el más diverso arte del estilo de que un hombre ha dispuesto nunca. Es *bueno* todo estilo que

comunica realmente un estado interno, que no yerra en los signos, en el *tempo* de los signos, en los *gestos* -todas las leyes del período son artes del gesto-. Mi instinto es aquí infalible.
 - Buen estilo *en sí* – una *pura estupidez*, mero «idealismo», algo parecido a lo «bello *en sí*»
 [...] (p. 79)

Nietzsche (ibíd.) ejercita el arte del *gran ritmo*, del *gran estilo*; solo los oídos dignos de escucharlo podrían comprender que lo que nos presenta el maestro es lo más cercano a una síntesis entre el lenguaje tradicional y el pensamiento pictórico de Lemm (2010). Es el impulso que nos empuja a cruzar ese pertinaz puente que es *el hombre*, quien, mirando hacia atrás en todo momento, abraza a su animalidad y encuentra el coraje suficiente para llegar al otro lado y hundirse en su ocaso – alcanza así, finalmente, al *Übermensch*. Empero, ¿cómo explicar la capacidad del cuerpo para *comprender* aquellos signos, aquel ritmo que carece de todo concepto y afinidad intelectual? El doctor Porges (2009), un reconocido científico investigador en el campo de la neurociencia cognitiva, postuló hace algunos años una influyente hipótesis que cambia radicalmente nuestro entendimiento sobre el funcionamiento de los sistemas nerviosos del cuerpo humano - la denominada teoría polivagal (*polyvagal theory*):

The polyvagal theory describes an autonomic nervous system that is influenced by the central nervous system, sensitive to afferent influences, characterized by an adaptive reactivity dependent on the phylogeny of the neural circuits, and interactive with source nuclei in the brainstem regulating the striated muscles of the face and head. / *La teoría polivagal describe un sistema nervioso autónomo influenciado por el sistema nervioso central, sensible a estímulos aferentes, caracterizado por una reactividad adaptable dependiente de la filogenia de los circuitos neuronales, y capaz de interactuar con núcleos centrales del tronco encefálico y regular los músculos estriados de la cara y la cabeza.* (p. 1)

Al apoyarse en la noción de Walter Rudolf Hess sobre el sistema nervioso autónomo como un sistema *integrado* con neuronas centrales y periféricas, y no una mera estructura vegetativa y autónoma (ibíd.), Porges, en su investigación *The polyvagal theory: New insights into adaptive reactions of the autonomic nervous system / La teoría polivagal: nuevos descubrimientos acerca de las reacciones adaptativas del sistema nervioso autónomo*, nos lleva hacia los rincones más profundos del cuerpo; las estructuras nerviosas. Las anteriores están encargadas de regular todo impulso vital: yacen siempre atentas a determinados marcadores ambientales y neurológicos en virtud de mantener la homeostasis del organismo. Existen, luego, tres respuestas filogenéticas - subsistemas autonómicos neuronales- basadas en la evolución del sistema nervioso autónomo, específicamente de los vertebrados: el sistema de comunicación social (*social communication system*) en primer lugar, el sistema de movilización (*mobilization system*) y, por último, el más primitivo de los tres – el sistema de inmovilización (*immobilization system*) (ibíd., p. 3). La tríada de circuitos neuronales comprende respuestas somáticas y conductuales muy específicas según cada subsistema; el circuito de inmovilización se relaciona al viejo legado evolutivo de la especie *Reptilia*, respondiendo con el *fingimiento de la muerte* –“congelarse” frente a un estímulo traumático- o el síncope vasovagal, entre otros. El circuito de movimiento se relaciona principalmente con las respuestas adrenalínicas relacionadas al impulso de “pelear o escapar” frente a un peligro inminente. Respecto al circuito primario de la comunicación social, se observan respuestas automáticas en las *expresiones faciales*, la vocalización y la capacidad de escuchar atentamente una conversación. (ibíd.) Todos los subsistemas autonómicos se relacionan con el *nervio vago*, el cual ya mencionamos anteriormente en la teoría sobre la influencia de la microbiota intestinal en los procesos cognitivos del ser humano, y el que le otorga su denominación a la

presente hipótesis (*poli-vagal*). La multiplicidad que se desprende los tres circuitos ya mencionados implica un rango de respuestas autónomas a una variedad de eventos y estímulos, y, al mismo tiempo, ofrece una respuesta tentativa a ciertos desórdenes cognitivos de los cuales todavía no existe una explicación comprensiva de su causa o funcionamiento. En el caso del *autismo*, por ejemplo, la teoría polivagal ofrece la interpretación de que existe algún daño o fallo interno del subsistema autónomo de la *comunicación social*, por lo que el cuerpo opta por funcionar bajo los designios de los otros dos subsistemas, los cuales claramente no se muestran útiles en el contexto de la interacción social normal (ibíd.). ¿Cómo es que el sistema nervioso autónomo da cuenta de los estímulos a los que el organismo está expuesto? Porges (ibíd.) nos dice que:

The nervous system, through the processing of sensory information from the environment and from the viscera, continuously evaluates risk. Since the neural evaluation of risk does not require conscious awareness and may involve subcortical limbic structures, the term neuroception was introduced to emphasize a neural process, distinct from perception, that is capable of distinguishing environmental (and visceral) features that are safe, dangerous, or life-threatening. / *El sistema nervioso, a través del procesamiento de información sensorial visceral y del medio ambiente, evalúa la posibilidad de riesgos constantemente. Ya que aquella evaluación neural de riesgos no requiere estar consciente de ella para ser llevada a cabo -considerando que involucra estructuras límbicas subcorticales-, el concepto de neurocepción fue concebido en virtud de enfatizar un proceso neural, distinto de la percepción, capaz de distinguir características del medio ambiente (y también viscerales) potencialmente seguras, peligrosas o riesgosas para la vida.* (p. 5)

La *neurocepción* sería capaz de explicar, por ejemplo, el comportamiento pacífico y sereno de un bebé frente a estímulos familiares -tales como la compañía y el rostro de su madre-, que son reconocidos por estos sistemas como signos de un ambiente seguro. Por el contrario, se hacen evidentes la tensión y la inseguridad que el bebé sentiría al estar en un ambiente ajeno y ser abordado por algún desconocido que se acerque demasiado a él o que le hable en un tono desagradable; *el cuerpo sabe*. Tal como el águila y la serpiente de Zaratustra demuestran poseer el conocimiento del *eterno retorno de lo mismo* sin mediarlo a través de ninguna razón o intelecto, expresión artística o reflexión mística - sino simplemente por estar en *absoluta armonía y conexión* con su cuerpo; el hombre, por el contrario, no ha hecho más que despreciarlo y prescindir de él en virtud de alcanzar la pureza absoluta del “espíritu”. Así, el camino se ha abierto – los límites yacen todavía, pero difuminados: aparece el *Übermensch*.

§5. El *Übermensch*, un modo de ser *extra*-humano

Indudablemente, lo más fácil sería condenar al sobrehombre y tildarlo de un *bastardo* mitad animal mitad hombre; el denso hastío que desprende todo antropocentrismo solo sabe, después de todo, de contrastes absolutos y de oposiciones incondicionales. Mas que el sobrehombre sea un modo de ser esencialmente *extra*-humano no implica entregarse a una animalidad desenfrenada ni buscar la elevación del entendimiento a nuevos estadios; no es la evolución corporal que asimila rasgos bestiales ni el deseo de entregarse a un devenir materialista extremo: el camino hacia el sobrehombre no es sino la *destrucción de la máquina antropológica*. La articulación de tal demolición la hemos caracterizado a lo largo de todo el presente capítulo, en nuestro denominado *tránsito por la animalidad* al vislumbrar el cuerpo, el lenguaje humanista y el estilo de poesía rítmica-somática nietzscheana. Lo que clama el cuerpo es una única cosa: *re-unión*. El viaje de vuelta al hogar, el reconocer la indomable relación que subyace a todo ente orgánico con el mundo en tanto que *ser vivo*; toda re-unión es fundamentalmente una *superación*, puesto que se suprime la distancia de la *separación*. Por tanto, el llamado de Nietzsche a superar la animalidad implica, antes que todo, un retorno a ella y un re-surgimiento del hombre que ya no es *homo humanus*, sino *Übermensch*. Así, el anhelo de volver a la tierra es más que un pensamiento metafórico o una expresión poética: podemos ver a caballos y a vacas que, una vez liberados de sus diminutas prisiones, se abalanzan al pasto más abundante, exhalando pletórica alegría, saltando y revolcándose como si se tratase del tesoro más grande de la existencia. ¿Cómo no sentirían algo parecido los hombres al salir de sus diminutos hogares y sus constreñidas rutinas, con el ánimo encendido por la más profunda intuición sagrada de volver al *verdadero hogar*? El mismo Nietzsche (2016) nos cuenta como bajo el “cielo alciónico de Niza” concibió la tercera parte del

Zaratustra, rodeado de un paraje natural que ningún otro lugar podía ofrecer, y que mantenía a su cuerpo profundamente entusiasmado. Ni siquiera los graves síntomas de su enfermedad le impedían “[...] bailar; sin noción siquiera de cansancio podía yo entonces caminar siete, ocho horas por los montes. Dormía bien, reía mucho - , poseía una robustez y una paciencia perfectas.” (p. 123). Al igual que el danzarín y ligero Zaratustra, que bailaba entre los pensamientos más graves y profundos, Nietzsche era capaz de superar -si bien momentáneamente- las maldiciones de su patología neurológica al verse ensimismado por el *mundo*. El problema del animal humano se agravó debido a su inhabilidad para concebir su *Umwelt* de manera exacta y precisa, lo que lo llevó a perderse por mundos ficticios y transmundanos, convirtiéndose luego en un viviente perdido y entregado a la más profunda soledad existencial. El sajarse de la vida para conocerse a sí misma es la investigación más peligrosa de todas, ¿cómo no iba a sentirse perdido el hombre si se separó del mundo y de todo *otro* viviente animal de una manera tan radical? Aquel santo varón que Zaratustra encuentra viviendo aislado en los bosques es la imagen del ermitaño que no deja de *ser* hombre, incluso aunque tenga una clara visión de su animalidad. El viejo asceta, al ver a Zaratustra, le suplica: “¡No te vayas con los hombres; quédate en este bosque! Más te valdrá estar rodeado de animales. ¿No deseas ser como yo, un oso entre los osos, un pájaro entre los pájaros?” (Nietzsche, 2013a, p. 36). Su seductor discurso mas no penetra en Zaratustra; aquel hombre era todavía *demasiado humano*, componiendo canciones y alabando al Dios en compañía de todos los animales del bosque, que *poco* tenían claro sobre ese tal «Dios». El maestro del eterno retorno de lo mismo solo sintió compasión por aquel anciano; la última tentación de Zaratustra es más que una mera seducción, es una *realidad necesaria*. El sobrehombre, por su modo de existir aristocrático, no puede ser menos que compasivo con los hombres: no de la manera en que lo es el cristiano que compadece a su prójimo, sino que como quien respeta la *diferencia* ante todo y no le

exige más a quienes todavía no lo pueden dar. Si el sobrehombre es el creador más duro que hay, lo es porque curte tal dureza *consigo mismo*; López Castellón, en su *estudio previo al Zaratustra*, rescata de manera excelente la dulce compasión del *Übermensch*: “No se trata, entonces, de justificar el derecho del fuerte a oprimir y a dominar al débil -nadie tiene derecho a tratar a los demás con mayor dureza de como se trata a sí mismo- [...]” (ibíd., p. 12). El sobrehombre es un viviente *extra-humano*, ya que *nace* del hombre, pero no retiene nada de lo que hasta ahora se considera *humano*. Habla distinto, piensa distinto, se entiende a sí mismo *como* distinto... ama de una forma profundamente diferente; siente compasión de un modo que ningún humano podría sentir hasta ahora. Es la *transvaloración* de todo valor actuar y el retorno hacia los valores más propios, aquellos que solo es capaz de valorar el cuerpo. Gracias a este modo de existencia tan supremo y distinto al del *homo humanus*, el sobrehombre es capaz de amar al *otro* viviente animal con la misma intensidad que se ama a sí mismo, pues no puede evitar honrar a aquel viviente que no vive de otra forma más que en una constante plenitud de sus fuerzas y de su naturaleza. El sobrehombre no es el pastor del hombre, y ciertamente no es el lobo alfa de la manada; es un león sonriente frente a un roedor, es la diferencia palpitante de *otro modo de ser* viviente que, en absoluta armonía con propia esencia, deviene atravesando lo humano: por eso el hombre es un puente y no una meta. El sobrehombre será vilipendiado, odiado y censurado - ¿cómo no? – pero, tal como la sagrada afirmación del decir “*sí*” a lo más profundo y a lo más elevado de la vida, no es otra cosa sino un *destino* del hombre: “[...] *esta* repulsión le ha hecho crecer las alas [a Zaratustra] para «alejarse volando hacia futuros remotos», - no oculta que *su* tipo de hombre [...] es sobrehumano [...] que los buenos y justos llamarán *demonio* a su superhombre...” (Nietzsche, 2016, p. 157).

CONCLUSIÓN

LA INVITACIÓN SILENCIOSA

§6. Exhortación a la configuración de una nueva comunidad vital

Toda la obra de Nietzsche es una invitación. Un obsequio prohibido. Es el sendero mudo que habla a través de la música que toca el viento cuando baila por entre los montes, se desliza suavemente por los mares y acaricia las flores del prado. El hombre es ciertamente algo hermoso; es la semilla del porvenir. Representa la memoria de la vida, tan lejana y cercana al mismo tiempo, como un destello en la tormenta más fiera. Vive su tiempo tratando de dilucidar las melodías de la existencia, y en el camino hace un juramento: “Seré mejor que ayer”. Otro juramento se posa ahora frente a nosotros: “Dejaré de ser mañana”. Todo tiempo es ajeno a quien es pleno en cada momento de su vida, tal como toda posesión es baladí para quien da porque sus manos ya no pueden contener más: *llegar a ser quien se es* – así clama el viejo imperativo pindárico, y aquel no es otro que la ley por la que vive todo viviente animal. Hay tanto que aprender de la mirada solícita del *animote*: nuestro cuerpo ha sido ahogado por una noche eterna. Su voz ya no habla; *olvidó* como hacerlo. Sus ojos ya no ven; se les reemplazó por *ideales*. Su corazón ya no siente; se le dijo *qué* sentir. El tránsito por la animalidad que efectuamos, primero mirando al *otro* viviente animal para luego mirarnos a nosotros mismos, requiere ahora dar su paso final: tal como devela el antiguo y sagrado círculo eterno, es necesario volver a mirar al animal con la mirada rejuvenecida y templada por el cuerpo. Es necesario abandonar todo antropocentrismo que delata la fragilidad del constructo “*homo humanus*”; quien no tiene poder ejerce sus exiguas energías por medio de la crueldad más inusitada, y simula así su aristocracia. Aquel que es heredero del verdadero sentimiento de poder de la vida, lo dona sin más pues aquel jamás deja de fluir. Son tan

numerosas las interpretaciones apresuradas o sesgadas del pensamiento nietzscheano que el mundo ha experimentado catástrofes inefables en nombre de la *voluntad de poder*, y ha relegado luego al maestro del eterno retorno de lo mismo a la oscuridad de la locura como castigo. No obstante, el recuperar el trono del cuerpo no es sinónimo de injusticia ni anarquía -la cual Nietzsche despreciaba tanto como al socialismo que busca la igualdad absoluta-, sino retornar a la justicia y al orden natural que proponen las fuerzas inherentes a la vida. ¿Cómo pretender buscar igualdad en un mundo que no la admite? La misma sociedad se descompone en *estratos sociales* y concentra todo el poder en las manos de determinados individuos; es la ilusión de la *búsqueda* lo que mantiene al ser humano sojuzgado bajo los inertes designios morales de antaño. La verdadera igualdad se desprende únicamente de la *diferencia* inherente al substrato orgánico que une a todos los vivientes. El abrazar la animalidad del hombre es abrazar, simultáneamente, la animalidad del animal; una vez se haya eliminado el abismo que nos separa, tanto *animote* como *hombre* serán libres. El mundo dejará de sufrir las inclemencias del *homo humanus* cuando se conciba, más allá de las intuiciones racionales del tiempo y del espacio, como verdadera condición de posibilidad de la *vida en sí misma* – como nuestro perdido *hogar originario*. El trabajo de Nietzsche es atemporal ya que procede de una dimensión interior que desatiende tal concepto, y porque nos exhorta a *llegar a ser quienes somos*; evoca el mandato supremo de construir un nuevo puente hacia nuestra animalidad, y desde allí forjar relaciones renovadas con todo otro *viviente animal* que comparta también el maravilloso e inexplicable fenómeno de la vida.

Bibliografía

- Acevedo, J. (2012). *Una nota sobre Ortega y Heidegger*. Revista de Estudios Orteguianos. Volumen 25, pp. 109 – 117.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Daniel Heller-Roazen, trad.). California: Stanford University Press-Stanford.
- Agamben, G. (2010). *Lo abierto: el hombre y el animal* (Antonio Gimeno Cuspinera, trad.). Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Bechara, A., Damasio, H. y Damasio, A. (2000, octubre). *Emotion, Decision Making and the Orbitofrontal Cortex*. Revista Cerebral Cortex: Oxford Journals. Volumen 10, pp. 295 – 307.
- Carrasco, E. (2002). *Para leer Así habló Zaratustra de F. Nietzsche*. Santiago: Editorial Universitaria, S.A.
- Chamovitz, D. (2015). *We Asked a Biologist if Plants Can Feel Pain*. EU: Vice. Recuperado de https://www.vice.com/en_us/article/we-asked-a-botanist-how-sure-science-is-that-plants-cant-feel-pain-302
- Cragnolini, M. (2006). *Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana*. Artículo presentado en 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.

- Cragnolini, M. (2010). *Los animales de Zaratustra: Heidegger y Nietzsche en torno a la cuestión de lo viviente animal*. Revista Estudios Nietzsche, de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN). Volumen 10, pp. 59 – 66.
- Cragnolini, M. (s.f.). *Ello piensa: La “otra” razón, la del cuerpo*. Edición electrónica.
- de Aquino, Chema (2014). *El nudo gordiano de Alejandro Magno*. ES: Siempreconectado. Recuperado de <https://siempreconectado.es/nudo-gordiano-alejandro-magno/>
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía* (Carmen Artal, trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, trad.). Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2009). *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio* (Horacio Pons, trad.). Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- Forsythe, P. y Kunze, W. (2012, 27 de mayo). *Voices from within: gut microbes and the CNS*. Revista Cellular and Molecular Life Sciences. DOI: 10.1007/s00018-012-1028-z, pp. 55-69.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (José Gaos, trad.). Alianza Universidad. vol. 265. (Obra original comprende el periodo de 1830)
- Heidegger, M. (1994). *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?* (Eustaquio Barjau, trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1994a). *Serenidad* (Yves Zimmermann, trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal. (Texto consultado).

- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, trad.). Santiago: Editorial Universitaria. (Texto consultado).
- Heidegger, M. (2010). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad* (Alberto Ciria, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2016a). *Nietzsche* (Juan Luis Vermal, trad.). Barcelona: Editorial Ariel (Planeta, S.A.).
- Heidegger, M. (2016b). *Carta sobre el Humanismo* (Helena Cortés y Arturo Leyte, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Holzapfel, C. (2014). *Ser-humano: (Cartografía antropológica)*. Santiago: Ediciones Cinta de Moebio. Editado por Francisco Osorio.
- Kamouni, S. (2016). *Walnut's last walkies*. UK: The Sun. Recuperado de: <https://www.thesun.co.uk/news/2171498/heartbroken-owner-confirms-walnuts-death/>
- Lemm, V. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano* (Diego Rossello, trad.). Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales
- López, A. (s.f.) *El concepto de animal en la filosofía de Gilles Deleuze*. Artículo presentado en el XV Congreso Nacional de Filosofía de la República Argentina, en la mesa “*Tres interpretaciones del (des)-pliegue de la vida en el mundo, lo viviente y lo animal en las filosofías de Nietzsche, Heidegger y Deleuze*”, surgida en el marco de la participación del PIP-CONICET N° 2056: “*La impronta nietzscheana en los debates contemporáneos en torno a la biopolítica*”.
- Menegazzi, T. (2010). *Helmuth Plessner: Antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo XX*. Revista *Thémata*. Volumen 43, pp. 289 – 315.

- Molina, E. (2011, marzo) *La vida. Informe de una investigación sobre Jacques Derrida*. Revista A Parte Rei. Volumen 74, pp. 1 – 12.
- Niemeyer, C. (2012). *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares* (Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells trad.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L.
- Nietzsche, F. (1996). *La genealogía de la moral* (Andrés Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2013a). *Así habló Zaratustra* (Equipo editorial, trad.). Madrid: Editorial Edimat Libros.
- Nietzsche, F. (2013b). *El Anticristo* (Equipo editorial, trad.). Madrid: Editorial Edimat Libros.
- Nietzsche, F. (2013c). *El ocaso de los ídolos* (Equipo editorial, trad.). Madrid: Editorial Edimat Libros.
- Nietzsche, F. (2013d). *Más allá del bien y del mal* (Equipo editorial, trad.). Madrid: Editorial Edimat Libros.
- Nietzsche, F. (2016). *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (Andrés Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (s.f.). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Simón Royo Hernández, trad.). Edición electrónica. Obra original publicada en 1873.
- Porges, S. (2009, abril). *The polyvagal theory: New insights into adaptive reactions of the autonomic nervous system*. Revista Cleveland Clinic Journal of Medicine. DOI: 10.3949/ccjm.76.s2.17, pp. 1 – 8.

- Sacks, O. (2007). *Musicophilia. Tales of Music and the Brain*. New York – Toronto: Publicado por la editorial Alfred A. Knopf, INC.
- Sloterdijk, P. (s.f.). *Reglas para el Parque Humano. Una respuesta a la “Carta sobre el Humanismo” (El discurso de Elmau)* [Fernando La Valle, trad.]. Edición electrónica. Obra original publicada en 1999.
- von Uexküll, J. (2014). *Cartas biológicas a una dama* (Tomás Bartoletti y Laura Cecilia Nicolás, trad.). Buenos Aires: Editorial Cactus Perenne.

