

Nietzsche y el caballo. O el pasaje a una comunidad posthumana

Silvana Vignale. INCIHUSA (Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales) CCT CONICET Mendoza (Argentina)

Recibido 14/08/2023

Resumen

Hay un gesto performativo de Nietzsche que produce el tránsito de una comunidad humana a una comunidad posthumana: cuando rompe en llanto abrazado al cuello de un caballo, como pasaje en acto del rechazo a la *machina animata* cartesiana y la pérdida de soberanía sobre su persona. Ese gesto expresa un acontecimiento en la historia del pensamiento filosófico. Nietzsche funda una comunidad a contrapelo de la del rebaño y los iguales. El rechazo de la *machina animata* cartesiana es el rechazo de la reducción del ser humano a esa cámara oscura en la cual se ha alojado y encerrado: la consciencia. Nos aventuramos con Nietzsche a pensar la posibilidad de una comunidad no humana. Esto supone adentrarse en la voz de un solitario que hace comunidad al decir «nosotros», un nosotros del cual él es el primero, que también es nombrado como un «fantasma del futuro», que anuncia una nueva relación tanto con los otros vivientes animales como consigo mismo.

Palabras clave: post-humanismo, tránsito, comunidad, animalidad, solitario.

Abstract

Nietzsche and the horse. Or of the passage to a posthuman community

There is a performative gesture of Nietzsche that produces the transition from a human community to a post-human community: when he bursts into tears embracing the neck of a horse, as a passage in act of the rejection of the cartesian *machina animata* and loss of sovereignty over his person. This gesture expresses an event in the history of philosophical thought. Nietzsche founds a community against the herd and the equals. The rejection of the cartesian *machina animata* is the rejection of the reduction of the human being to that dark chamber in which he has lodged and enclosed himself: the conscience. We venture with Nietzsche to think of the possibility of a non-human community. This entails entering into the voice of a loner who makes community by saying «we», a we of which he is the first, who is also named as a «ghost of the future», who announces a new relation both to other living animals and to himself.

Key words: Posthumanism, Transit, Community, Animality, Solitary.

Nietzsche y el caballo. O el pasaje a una comunidad posthumana

Silvana Vignale. INCIHUSA (Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales) CCT CONICET Mendoza (Argentina)

Recibido 14/08/2023



Caspar Friedrich (1808-1810), *Der Mönch am Meer* [Monje a la orilla del mar]. Óleo sobre tela. Berlín, Alte Nationalgalerie¹.

189

eikasía
N.º 118
Nov.-dic.
2023

Turín, 3 de enero de 1889. En la plaza Carlo Alberto, Friedrich Nietzsche ve cómo un cochero azota a su caballo. Se arroja al cuello del animal y llora. Tal vez le susurre algo al oído. Estremecido, se derrumba. La locura irrumpe como un nuevo estado. Sus últimas cartas se encuentran firmadas, entre otras rúbricas, como Dioniso contra el Crucificado. Su amigo Franz Overbeck acude a él, lo lleva a Basilea, donde le diagnostican una parálisis progresiva que lo conduce a la apatía y al silencio. Nietzsche murió en Weimar varios años después, en 1900.

Desde el punto de vista de una biografía intelectual, la enfermedad de Nietzsche marca el final de su obra. «La crisis de parálisis general señala el momento en que la enfermedad sale de la obra —dice Gilles Deleuze—, la interrumpe, vuelve imposible

¹ Von Caspar David Friedrich - KwEv_TMjJhn5kA — Google Arts & Culture, Gemeinfrei, <<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=13266070>>, [01/08/2023].

su continuación» (Deleuze, 2019: 16). Sin embargo, exponemos aquí otra lectura de esta escena: lejos de ser el fin de la obra, proponemos pensarla como un comienzo. Abrazarse llorando al cuello del caballo se constituiría en escena originaria de la formación de una comunidad posthumana y, como tal, en un acontecimiento filosófico. Así como la escena de René Descartes al lado de los leños en las *Meditaciones metafísicas* conduce al acontecimiento de la fundación del *cogito* moderno y de sus efectos —la reducción del sujeto a la consciencia—, y el llanto de Nietzsche frente a un caballo azotado y su gesto amoroso del abrazo nos señalan la emergencia de un acontecimiento filosófico a contrapelo de aquel: el rechazo a la *machina animata* cartesiana, mediante la pérdida de la soberanía sobre la consciencia.

Como coinciden algunos biógrafos, Nietzsche nunca estuvo más lúcido que durante los últimos días en Turín —lo que se encuentra expresado en cierta exaltación o euforia en las cartas enviadas por aquella temporada, de enorme placer y disfrute del lugar, de los paseos, del sol y del clima—. Sin embargo, esa lucidez tiene un *plus*, como lo expresa Rüdiger Safranski:

La marea ebria arrastra a Nietzsche y, en definitiva, sustrae su mundo interior a nuestra mirada. Nosotros permanecemos en la orilla y al final se produce allí un naufragio con espectadores. Pero lo sorprendente es que Nietzsche, a pesar de dejarse llevar, está a la vez en la orilla como espectador. Se contempla a sí mismo. Su espíritu trabaja todavía con la antigua agudeza y vitalidad, es empujado y contempla a la vez su actividad. [Safranski, 2009: 336]

Safranski se refiere al periodo en que Nietzsche ya se encuentra en Turín, próximo a la locura, desde donde es posible ver el tránsito o proceso en el que comienza a abandonarse, librándose de las ataduras de una identidad personal que todavía reunía todas sus representaciones y emociones. Pierre Klossowski lo expresa de la siguiente forma: «De lo que tiene conciencia es justamente de haber dejado de ser Nietzsche, como si se hubiera vaciado de su persona» (Klossowski, 2005: 225). Vaciar de su persona supone abandonar la soberanía del yo y entregarse al movimiento incesante de las fuerzas, abandonar el combate pulsional que el yo sostiene. La función de la identidad es reunir todas las representaciones, estados y tonalidades bajo un mismo hilo. Hilo que traza una temporalidad, que podemos imaginar como una línea que se identifica con la voluntad libre, cuando en verdad cada uno de los puntos que constituyen la

hebra expresan las diferentes fuerzas que triunfaron en cada momento. En otras palabras, el yo no sería sino la ficción que se produce a partir de la identificación con la fuerza que triunfa cada vez, trazando una línea de pequeños triunfos a la que nombramos como la propia identidad, cuando por lo bajo, en el fondo —en las profundidades—, bulle y colisiona lo múltiple y azaroso, las fuerzas arremolinadas en torno de sí. Nietzsche se ha ahorcado con ese hilo. Pues en el gesto de abrazarse al caballo, no solamente se vuelve al animal, sino que da la espalda a lo humano —a esa humanidad que se desconoce a sí misma, que es tránsito y ocaso, a la que ama profundamente y de la que a la vez se aleja—.

La expresión *daraus zu kommen* es utilizada por Nietzsche en una carta escrita para su amigo Overbeck en abril de 1876, para expresar que tener salud significa salir de los malestares físicos que tienen un vínculo con los morales. Juan Pablo Sabino (2021) menciona el «salir de ahí» como una figura política y vital. Salir de ahí no es escapar a los dolores físicos solamente, sino también de los estados psíquicos, anímicos, morales. «El *ahí* es locativo y fisiológico, es temporal y psico-anímico, es metafísico y artístico, es ético y teológico; por tanto, es político y vital» (Sabino, 2021: 108). Si bien Sabino no refiere el «salir de ahí» en un sentido vinculado a lo humano, proponemos pensarlo también en ese pasaje en acto que constituye el abandono de su persona —como reunión de sus ejercicios volitivos y racionales—, para lo cual agregamos que ese «salir de ahí» no es individual. Sin lugar a dudas, muchos de los malestares psíquicos y tormentos de Nietzsche se encontraban vinculados a la ambivalencia de lo humano: a su amor y, al mismo tiempo, a su aversión por la humanidad. Así presentadas las cosas, podríamos entender que la escena del caballo no solamente relata la locura de Nietzsche, como un último modo de «salir de ahí» (de su estado anímico, de su malestar frente a lo humano), sino que escribe con ello una nueva página para la filosofía, y quizá, el comienzo de su obra en término de la inauguración de la página posthumana. Puesto que no se trata de leer la escena desde la perspectiva de un diagnóstico patologizante del individuo Nietzsche —biográficamente, en torno a su persona—, sino de advertir que en aquella desterritorialización —para decirlo en términos de Deleuze y Félix Guattari (2006)—, lo que se expresa es un acontecimiento por el cual se nombra el malestar de lo humano. Abrazando al caballo, Nietzsche ha partido en dos a la humanidad. «Me temo que yo desgarré la historia de la humanidad

en dos mitades», escribe a Overbeck en octubre de 1888 (Nietzsche, 1986: 453), he ahí el acontecimiento filosófico.

Si Descartes había inaugurado la edad de la razón y escribía —como lo sugiere Michel Foucault— una de las principales páginas del registro anátomo-metafísico del gran libro del Hombre-máquina (Foucault, 2008b: 158)², Nietzsche es quien da lugar al derrumbe de lo humano. ¿En qué medida encontramos en Nietzsche un rechazo a la comunidad humana —a la *machina animata* cartesiana— en el abrazo al animal? Recordemos que, en aquella escena originaria de las *Meditaciones*, escena fundante del *cogito* moderno en el siglo XVII, Descartes responde a la pregunta «¿qué soy?» diciendo: «una cosa que piensa» y «no soy ese montón de miembros al que se llama cuerpo humano» (Descartes, 2014a: 21). La filosofía mecanicista moderna describe al cuerpo por analogía con la máquina, alejado de cualquier cualidad racional. Pero además de describir mecánicamente las funciones del cuerpo, Descartes distingue a los hombres de los animales por el uso de las palabras y los signos, es decir por el pensamiento: «si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo» (Descartes, 2014b: 140). El «yo pienso» cartesiano se encadena, de este modo, al dualismo platónico y al ascetismo cristiano de negación y rechazo de sí mismo, constituyendo la tradición dominante en las relaciones entre sujeto y verdad en el pensamiento occidental. Pero en la misma operación, también establece la distancia con la propia animalidad.

Coincidimos con Vanessa Lemm (2021) cuando sostiene que el pensamiento de Nietzsche constituye el advenimiento del posthumanismo. Lemm sugiere esto a partir del enigmático término «*homo natura*», que Nietzsche utiliza en el aforismo 230 de *Más allá del bien y del mal* (Lemm, 2021: 294), y al que le dedica una reflexión completa en su libro: *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics* (2020)³. Y

² Acerca de la escritura cartesiana en el gran libro del Hombre-máquina, como configuración tanto del dispositivo metafísico de la identidad del yo, que reduce el sujeto a la conciencia, como del dispositivo jurídico-político moderno de la persona, como signo de soberanía y de superioridad respecto del cuerpo y de otros vivientes no humanos, *cfr.* Vignale (2022).

³ Vanessa Lemm ofrece una nueva interpretación de la idea de *homo natura* en Nietzsche como respuesta a Kant sobre el ser humano como legislador de la naturaleza, cuando puede constatar que, a lo largo de sus escritos, Nietzsche presenta una continuidad entre la naturaleza y el ser humano. La idea del *homo natura* buscaría evitar un naturalismo reduccionista o científicista.

aunque nuestra hipótesis aquí no es de orden teórico, sino acontecimental —a partir de una escena, que es el momento en que Nietzsche declina su cordura abrazándose al caballo—, es relevante destacar, como lo hace Lemm, que muchos de los motivos claves del posthumanismo como discurso crítico ya se encontraban presentes en Nietzsche: el *continuum* naturaleza-cultura; el rechazo al antropocentrismo y a las jerarquías entre las especies; el rechazo del humanismo kantiano en favor de una auto-superación del humano.

También Rosi Braidotti (2015) reconoce en Nietzsche el comienzo de las críticas teóricas y filosóficas contra el humanismo de manera explícita y declarada, a partir de su anti-humanismo. Con la muerte de Dios, Nietzsche aseveraba el fin del estatuto de auto evidencia atribuido a la naturaleza humana, y desde ese momento, los puntos principales para la agenda filosófica han sido cómo desarrollar un pensamiento crítico y cómo reconstruir un sentimiento de comunidad (Braidotti, 2022: 17). Ahora bien, el carácter de este escrito no pretende revisar cronológicamente la obra de Nietzsche, como tampoco los tópicos a partir de los cuales su antihumanismo declarado alimenta lo que posteriormente se ha nombrado como «posthumanismo». En calidad de ensayo, parte de estas dos escenas de la historia de la filosofía y busca, en lo que sigue, recuperar la posición de Nietzsche en algunos momentos de su obra en torno a lo que hace convivir esas dos escenas aquí: la consciencia como bisagra entre la razón y la pérdida de la razón. En cuanto esa posición se traduce en algo más que una posición teórica, en cuanto la escena del caballo permite avizorar el anudamiento trágico entre el pensamiento y la vida de Nietzsche, el pasaje en acto de abandono de lo humano, que coincide entonces con el *clivaje* histórico que ese pasaje significa para el pensamiento posthumano.

Tomamos estas dos escenas para mostrar el pasaje de una comunidad humana a una comunidad posthumana. Y no es azaroso que las nombremos como «escena», en cuanto seguimos una pauta metodológica que nos hemos propuesto, que es la de hacer filosofía a partir de una práctica ficcional de la historia. Michel Foucault (2018a) decía que la historia debe fabricarse como una ficción. Como es sabido, el pensador francés retoma la labor y método genealógicos de Nietzsche, que permiten localizar la emergencia de un objeto a partir de una cierta evaluación de las fuerzas que lo posibilitaron. «Fabricar como una ficción» se refiere a una práctica histórico-filosófica

surcada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso veraz y los mecanismos de sujeción ligados a él, cuestión que desplaza los objetos históricos habituales y familiares para los historiadores hacia el problema del sujeto y la verdad (2018a: 62). Esta práctica histórico-filosófica permite desubjetivar la cuestión filosófica mediante el recurso al contenido histórico, lo que permite entender el carácter de acontecimiento que aquí intentamos sostener.

Nos centraremos en tres momentos en los que Nietzsche rebate la reducción del sujeto a la consciencia y resitúa el cuerpo y la animalidad del ser humano. En los mismos puede verse cómo hay desde temprano una preocupación no sólo en torno a lo que actualmente se denomina —en el campo de los estudios posthumanos— un «zoe-igualitarismo» (Braidotti, 2015; Lemm, 2021) y una «biofilosofía» (Esposito, 2011), sino un posicionamiento crítico y una genealogía del alma humana como un proceso mediante el cual, el animal hombre, se fabricó una consciencia, a partir de una inusitada violencia sobre sí.

En primer lugar, en sus escritos tempranos, habla de la consciencia como una cámara oscura, donde quedan inhibidos los instintos. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, texto de 1873 y publicado póstumamente, presenta al intelecto como un medio de conservación para el individuo, cuya mayor fortaleza se encuentra en el acto de fingir, algo que el animal hombre ha desarrollado a falta de cuernos o de capacidad de mordida como la de los animales rapaces. En el marco de su indagación acerca de dónde surge el impulso hacia la verdad, se pregunta qué sabe propiamente el hombre de sí mismo:

¿No le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso de su propio cuerpo, para cautivarlo y encerrarlo en una conciencia soberbia y engañadora, apartada de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de la sangre, de las complicadas vibraciones de sus fibras? La naturaleza arrojó la llave, y ¡que tenga cuidado aquél que —movido por una funesta curiosidad— pueda mirar una vez, a través de una hendidura hacia fuera y hacia abajo de esa cámara de la conciencia y vislumbrar que el hombre descansa sobre lo despiadado, codicioso, insaciable y asesino; y que en la indiferencia de su inconsciencia vive, en sueños, prendido al lomo de un tigre! [Nietzsche, 2009b: 28]

Queremos detenernos en lo que se desprende de este pasaje. No tanto en el hecho de que la naturaleza le esconda al ser humano la mayor parte de las cosas —asunto que, en el marco del problema del conocimiento, se centra en la diferencia que podría haber entre la *x* de la cosa en sí kantiana y la *x* de la que habla Nietzsche—. Nos interesa de este fragmento la mención a quedar cautivado y encerrado en una consciencia, alejada de las funciones corporales y, por tanto, de la materialidad del cuerpo. Es la naturaleza la que ha cautivado al ser humano en su consciencia, lo que pareciera sugerir un desarrollo fisiológico de la misma. Un desarrollo que lo ha ido distanciando de su cuerpo, al punto de que asomarse por esa hendidja, que ha quedado abierta, supone un peligro.

Anticipando lo que puede ser una mala interpretación de este fragmento, Jacques Derrida (2021) propone para su lectura no quedarse con lo primero que imaginamos al leer, dado que «no se trata de mirar, por la hendidja, *dentro de* una cámara oscura fuera de la cual deberíamos permanecer, una vez tirada la llave, encerrados afuera en cierto modo» (234) —en una actitud de *voyeurismo* respecto de lo que podrían ser los propios pensamientos, y agregamos: obedeciendo al precepto de conocerse a sí mismo—. Al mirar por la hendidja, —dice Derrida— miramos el cuerpo y el inconsciente, «digo bien el inconsciente porque la habitación cerrada con llave y cuya llave fue tirada de inmediato por la naturaleza o por la vida es la *Bewusstseinszimmer* [cuarto de la conciencia] [...]. El cuerpo y el inconsciente son el afuera» (Derrida, 2021: 234). De modo que la transgresión, siguiendo la interpretación de Derrida, no es sortear lo prohibido consiguiendo la llave para abrir ese cuarto, sino mirar hacia afuera por la hendidja, prescindir de la llave, pues en ese acto se arriesga la vida (Derrida, 2021: 233). ¿Por qué se arriesga la vida? A causa de que mirar hacia afuera por la hendidja es abrirse a la exterioridad. Se despliega aquella *interiorización* del hombre que lo unía a su consciencia, que volvía contra sí los instintos y pulsiones, en cuanto queda librado al inquietante movimiento de las fuerzas y sin la mediación que ofrecía con el cuerpo, quizás la misma transgresión que acontece involuntariamente a Nietzsche en la escena del caballo. Si Descartes afirmaba una separación entre cuerpo y alma, como lo propio del ser humano, inscrito en su naturaleza, Nietzsche introduce su sospecha al afirmar que descansa sobre lo codicioso, sobre lo despiadado, sobre la crueldad de un ser que

no se reduce a su confinamiento, sino que presenta una dimensión de lo inconsciente que se encuentra unida a su forma animal.

Hemos escogido el aforismo «Del genio de la especie», de *La gaya ciencia*, publicado en 1882, como un segundo momento. Encontramos allí, la comprensión de hasta qué punto podríamos prescindir de la consciencia, desde la perspectiva de la fisiología y la historia animal, en cuanto «podríamos pensar, sentir, querer y recordar, podríamos asimismo «actuar» en todos los sentidos de la palabra, sin que todo eso tuviese por qué «llegar a nuestra consciencia» (Nietzsche, 2011: 311). Nietzsche, refuerza aquello que ya estaba sugerido en el texto del año 1873, y es que la consciencia se ha desarrollado por la necesidad de comunicarse, por tratarse de que el animal hombre es quien corría más peligro. La consciencia se desenvuelve entonces como un «saber»: «saber» lo que a ella le pasaba, «saber» qué pensaba (Nietzsche, 2011: 312), pero no se reduce por lo tanto a un pensar. Para Nietzsche, el ser humano, al igual que toda criatura viva, está pensando continuamente, aunque no lo sepa, y el pensamiento *consciente* es sólo una parte pequeña del mismo (Nietzsche, 2011: 312-313), lo que quiere decir que sólo como animal social llegó a hacerse consciente de sí mismo, y que entonces la consciencia no pertenece a la naturaleza individual del hombre —asunto al que nos remite el solipsismo cartesiano—, sino a aquello que en el ser humano hay de naturaleza comunitaria y gregaria. Si Descartes ha buscado distinguir al ser humano del animal mediante la posibilidad del lenguaje, Nietzsche en cambio no deja de referirse al ser humano como un animal social que aprendió a hacerse consciente de sí mismo, argumento en el que la posibilidad de comunicarse con palabras del hombre no recaería en la diferencia específica del animal. He allí la comunidad humana: aquella que es posible mediante la conexión entre persona y persona, que se ha desarrollado gracias a ese órgano con el que el animal hombre encontró un modo de sobrevivir, a falta de garras y colmillos. De modo que la consciencia le ha servido al animal hombre para calcular, ordenar, comprenderse con los otros, y ha forjado de este modo una interioridad, un «yo». Pero lo que Nietzsche busca no olvidar es que es la consciencia la que determina el ser social del ser humano, y que el pensar consciente sólo es una pequeña parte del pensamiento.

Señalaremos un tercer momento, ya en el último período de sus obras, en el que corroboramos que Nietzsche no dejó de pensar al ser humano como animal, en

continuidad con la naturaleza, y en comprender la aparición de la consciencia desde un punto de vista fisiológico. Pero, además, podemos sostener que su genealogía no se limitó a una genealogía de la moral en el libro que lleva ese nombre, sino que bien podríamos entender que, en la dispersión de su obra, se halla una genealogía de cómo el animal hombre es el fruto de la lucha contra sus propios instintos y, por lo tanto, una genealogía del alma humana. Cuando Nietzsche dice que el ser humano es el animal peor logrado, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos, recuerda que en lo que se refiere a los animales, «Descartes fue el primero que con venerable audacia aventuró la idea de considerar al animal como una *machina*: toda nuestra fisiología trabaja para demostrar esta proposición» (Nietzsche, 2006: 27). Sobre el modo en que nuestra fisiología trabaja para demostrar esa proposición, podemos hallarlo, quizás, en uno de los párrafos más elocuentes en el que Nietzsche expresa cómo se constituye la consciencia como interioridad y en oposición a los instintos, el §16 del «Tratado segundo» de *La genealogía de la moral*. Allí explica el origen de la consciencia moral o «mala consciencia», mediante lo que él llama la «*interiorización* del hombre». De la misma manera que en otros animales se desarrollaron determinados instintos para sobrevivir y adaptarse, el ser humano redujo todos sus instintos a pensar, a razonar, a calcular, volviéndolos contra sí mismo.

Todos los instintos que no se desahogan hacia afuera, *se vuelven hacia adentro* – esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia afuera fue quedando *inhibido*. [Nietzsche, 1998b: 96]

De esta manera, el animal hombre es «ese animal al que se quiere “domesticar” —dice Nietzsche— y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula» (Nietzsche, 1998b: 97). Si en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* habíamos visto cómo el encierro de la consciencia aleja al ser humano de las funciones corporales y de sus pulsiones, aquí encontramos el origen de esa cámara oscura: cómo es que ensanchándose y tomando espesor se constituye en el alma, gracias a que aquellos instintos del hombre salvaje fueron volviéndose contra sí mismo. Esta domesticación no se reduce solamente a un proceso de moralización —en la medida en que, con

ayuda de la eticidad de la costumbre y la camisa de fuerza social, con las que el hombre se ha vuelto soberano, la responsabilidad se ha convertido en el instinto dominante del ser humano (Nietzsche, 1998b: 67-68)—. Sino que conlleva un proceso de disciplinamiento social para conformar al individuo para que pueda vivir en comunidad. Por eso, «en ese proceso se apunta al mejoramiento y al perfeccionamiento que consiste en una separación y una negación de la animalidad; en ese sentido la domesticación implica un proceso de humanización» (Sabino, 2021: 124). La reducción de los instintos a pensar, ordenar, calcular y razonar es prueba de cómo toda nuestra fisiología trabaja para demostrar la proposición de que el animal (y el cuerpo) es una *machina*. El cuerpo, como lo sostiene Klossowski, en la medida en que es apresado por la consciencia, deja de solidarizarse con los impulsos que lo atraviesan y, por lo tanto, deja de ser sinónimo de sí mismo: como instrumento de la consciencia, es homónimo de la «persona» (Klossowski, 2005: 38). Ese es, sin lugar a dudas, el proceso de humanización: disciplinamiento de los instintos —reducidos a pensar, calcular, organizar—, distancia respecto del cuerpo y de sus manifestaciones, camisa de fuerza social para entrar en la comunidad humana.

198

eikasía
N.º 118
Nov.-dic.
2023

Retomemos, entonces, el hilo conductor que nos hemos propuesto, que es el de evocar el contraste entre dos escenas en la historia del pensamiento filosófico: Descartes meditando en pantuflas, frente a los leños encendidos, escena que se constituye la fundación del *cogito* moderno; Nietzsche llorando abrazado al cuello de un caballo. La escena de la razón y la escena de la pérdida de la razón, la escena que nombra la comunidad humana, que se constituye mediante la reducción del sujeto a la consciencia y por oposición a su animalidad, y la escena que tiene a un animal por protagonista, frente al cual Nietzsche declina, y a partir de la cual se inaugura una comunidad posthumana. Si la comunidad humana se funda en la separación de la vida y del cuerpo de sus propias potencias, una nueva comunidad, instituida en la posibilidad de mirar a los ojos al animal⁴, y llorar abrazado a él, soporta la pérdida del crédito en la regularidad identitaria del individuo, el desvanecimiento de las jerarquías respecto del animal y del orgullo de su racionalidad, así como otra relación con el

⁴ «Mirar a los ojos del animal» alude al trabajo de Jacques Derrida (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*.

cuerpo y sus potencias —si consideramos que el cuerpo es el resultado de lo fortuito, «el lugar de encuentro de un conjunto de impulsos individuales por ese intervalo que constituye una *vida humana*, pero que *no aspiran más que a desindividuarse*» (Klossowski, 2005: 38)—. Por eso, cuando el cuerpo deja de estar encerrado en la consciencia, ya no pertenece a la persona humana; se inaugura, con ello, una nueva interpretación del cuerpo y de la animalidad.

Tomando el gesto de Nietzsche con el caballo como acontecimiento filosófico, en cuanto desgarró de la historia de la humanidad en dos mitades, queremos mencionar algunas peculiaridades de esa fundación de la comunidad posthumana: una comunidad fundada a contratiempo, la nueva mitad de la historia inaugurada por Nietzsche.

El pasaje de lo humano a lo no humano, que irrumpe como acontecimiento en la historia del pensamiento con el derrumbe de Nietzsche, expone la incomodidad de mirar de otro modo a los ojos del animal —no humano, pero también humano—, y se sustrae de la posibilidad de salir ilesos ante ella. No debíamos reducir el gesto de Nietzsche ante el caballo a un sentimiento *personal*; acaso entenderlo más bien como una disposición afectiva, entendiendo «afecto» en el sentido en que lo expresan Deleuze y Félix Guattari a propósito de un devenir-animal, diciendo que no es un sentimiento personal, sino la efectuación de una potencia de manada, que desencadena y hace vacilar el yo (Deleuze y Guattari, 2006: 246). Este es el elemento en el que se entremezcla una filosofía animal y una nueva ontología, en la medida en que no sólo se trata de repensar y cuestionar la jerarquía entre animales humanos y no humanos, sino de hacer tambalear una metafísica de la identidad.

Sin lugar a dudas, también es posible hacer una lectura antiespecista de Nietzsche, especialmente de su *Zarathustra*, en la medida en que aparece un tipo de amor y de darse o donarse en el que se expresa un descentramiento del yo (Lemm, 2010: 183), que es acompañado de un insistente pedido de fidelidad a la tierra (Sabino, 2021: 115). Aunque, para la inscripción o emergencia de una comunidad posthumana, sea más relevante comprender que en esa filosofía animal y en esa nueva ontología que se inaugura —a partir de una escena en donde mirar al animal y seguidamente perder la razón no expresa compasión, sino un arrojo, un «salir de ahí» donde el «ahí» es lo

humano—, se eliminan las cicatrices binarias en torno al sujeto, como cuerpo y alma, como persona y animal. Y desaparece, también, la distinción entre la vida reservada al *anthropos* —es decir el *bíos*— y la *zoé* —con la que se designa a toda vida no humana—, como lo expresa Braidotti (2015: 77). Si como la autora italo-australiana sostiene, la teoría crítica posthumana desencadena las fuerzas vitales de *zoé*, que no coinciden con lo humano y con la consciencia, y esos rasgos no esencialistas caracterizan al sujeto posthumano (2015: 166), nosotras sostenemos que el abrazo de Nietzsche al caballo constituye el paso de un sujeto humano a un sujeto posthumano, como una suerte de inversión de la escena de un cristo resucitando y ascendiendo a los cielos, en la transfiguración de un hombre que renegando en acto de la propia humanidad, funda un nuevo tipo, fiel a la tierra.

Este acontecimiento ha sido durante décadas el carácter intempestivo de una comunidad a contratiempo —la de voces que todavía no pueden ser escuchadas, como el mismo Nietzsche solía caracterizar sus propios escrito—, pero en favor de un tiempo por venir, un señuelo a seguir, o un sentido para una nueva comunidad o un nuevo *nosotros*. Es la voz de un solitario que rechaza no sólo la *machina animata* cartesiana, sino también todo aquello sobre lo que se ha fundado la comunidad humana. Ir más allá de lo humano, a la manera del ultrahombre, no es conservar o potenciar la humanidad, sino que es propiamente una des-humanización —como lo sostiene Mónica Cragolini—, «en el sentido de abandonar ciertos “modos de ser hombre” propios del humanismo» (Cragolini, 2016: 77). Por eso en tan célebre aún, entre quienes buscamos pensar ese tránsito hacia lo posthumano, el prólogo de *Así habló Zaratustra*. En cuanto allí Nietzsche presenta, no solamente la cuestión del tránsito a partir de ese profeta caminante, sino del amor al hombre en cuanto tránsito y ocaso, como un puente, una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, un peligroso pasar al otro lado (Nietzsche, 1998a: 38). Se trata de un amor que no se corresponde con el amor al prójimo —símbolo y precepto cristiano y de la comunidad del rebaño—. Sino de amor al lejano, en cuanto posibilidad de desapropiación de lo humano y abrazo a lo no humano. Como es expresado por Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, más elevado que el amor al prójimo es el amor al lejano y al venidero: «Ese fantasma, que corre delante de ti, hermano mío, es más bello que tú; ¿por qué no le das tu carne y tus huesos?» (Nietzsche, 1998a: 102).

Es frecuente en los textos de Nietzsche la aparición de la figura del solitario o de la soledad asociada a los filósofos venideros. La soledad pareciera encontrarse siempre en una relación de no pertenencia a la humanidad, de separación del prójimo y por oposición al ideal humano identificado con la noción de individuo. Un ejemplo lo constituye el aforismo § 44 de *Más allá del bien y del mal*, en el que habla de los filósofos del futuro y los contrapone a aquellos que falsamente se llaman a sí mismos «espíritus libres». Esto últimos son quienes predicán la doctrina canturreada de la «igualdad de derechos», y que son carentes de soledad propia, que aspiran a la seguridad y a la verde felicidad-prado del rebaño. Frente a ellos Nietzsche esgrime un «nosotros», un nosotros que cree que todo lo que hay de animal y de serpiente en el hombre sirve a la elevación de la especie «hombre» tanto como su contrario, a propósito de la voluntad de vida; distintos a esos defensores de las ideas modernas, «agradecidos a Dios, al demonio, a la oveja y gusano que hay en nosotros», curiosos hasta el vicio, investigadores hasta la crueldad, dotados de dedos sin escrúpulos para asir lo inasible, de dientes y estómagos para digerir lo indigerible, dotados de pre-almas y post-almas, en cuyas intenciones últimas no le es fácil penetrar a nadie con su mirada (Nietzsche, 1997: 69-70).

– Y hoy es necesario: a saber, en la medida en que nosotros somos los amigos natos, jurados y celosos de la *soledad*, de nuestra propia soledad, la más honda, la más de media noche, la más de medio día: – ¡esa especie de hombres somos nosotros, nosotros los espíritus libres!, ¿y tal vez también vosotros sois algo de eso, *vosotros* los que estáis viniendo?, ¿vosotros los nuevos filósofos? – [Nietzsche, 1997: 70]

Este aforismo es retomado por Derrida en *Políticas de la amistad* (1998), para señalar la comunidad que aparece en el horizonte. Con ella subraya el carácter de acontecimiento que tiene el adverbio «quizá» —adverbio utilizado por Nietzsche para nombrar también aquellos filósofos del porvenir—, a propósito de su inestabilidad y de una relación con lo imposible. Nietzsche llama a sus destinatarios, a los filósofos del futuro, pidiéndoles unirse a ese *nosotros* en formación. ¿Quiénes somos *nosotros*? Somos, como amigos, amigos de la soledad —dice Derrida—. «Amigos completamente diferentes, amigos inaccesibles, amigos solos, en tanto que incomparables y sin medida común, sin reciprocidad, sin igualdad. Sin horizonte de reconocimiento, pues. Sin

parentesco, sin proximidad, sin *oikeiotes*» (Derrida, 1998: 53). Derrida da cuenta con el análisis de que se trata de una comunidad que no se funda en el humano reconocimiento de los iguales, sino por el contrario que se inscribe en la desligadura social, «la comunidad anacorética de aquellos que aman alejarse» (Derrida, 1998: 53).

Y si bien Derrida no hace una mención expresa aquí al humanismo, podremos conjeturar que esa comunidad de solitarios que aman alejarse, de lo que aman alejarse es de lo humano, o por lo menos de esa alma animal que se volvió contra sí misma constituyendo la consciencia, domesticándose —es decir humanizándose—. Que ese amor al lejano de los amigos de la soledad es el mismo amor a ese fantasma del futuro que corre adelante, al que es necesario prestarle un cuerpo. Un cuerpo posthumano con el que poder experimentar y vivenciar por fuera de los cánones de la consciencia. Ese nosotros, el de una comunidad posthumana, es aquel para el que «salir de ahí» supone la desfamiliarización de la identidad personal y egocentrada, aunque también de una política de la vida que trasciende la contraposición entre *bíos* y *zoé*, que busca volver a estar más cerca de las circunvoluciones de sus intestinos y del flujo de su sangre, que lidia con su historia fisiológica en el *continuum* naturaleza-cultura. Un nosotros que incluye al animal no humano, tanto en el devenir-animal del ser humano, como en la capacidad de vivir en un mundo sin privilegios ontológicos con los otros seres.

§. Epílogo

Nuevos animales domésticos. Quiero tener mi león y mi águila alrededor de mí, a fin de tener en todo momento indicios y presagios que me permitan saber cuán grande o pequeña es mi fortaleza.

Friedrich Nietzsche

Al escucharlo hablar para «nosotros mismos» quizás lleguemos a oír el murmullo, la respiración, los estallidos de cólera y de risa de la prosa más insinuante que haya dado la lengua alemana, y también la más irritante.

P. Klossowski

Hemos tomado como epígrafes para concluir dos citas. La primera es del mismo Nietzsche, en el § 314 de *La gaya ciencia*, en cuanto anuncia una nueva relación con los

animales, una nueva casa y un nuevo hogar entre animales humanos y no humanos, en la que sea posible evaluar la propia fuerza gracias a esa nueva relación. A lo largo de este ensayo, hemos sostenido que la escena del abrazo de Nietzsche al caballo —relato que ha trascendido sobre su derrumbe y pérdida de la razón— puede considerarse como un acontecimiento filosófico que funda una comunidad posthumana —a contrapelo de la otra escena, de Descartes en pantuflas al lado de los leños, que instituye el *cogito* moderno—. No se trata de decir la verdad —si la escena efectivamente ocurrió, aparentemente los fragmentos que la reconstruyen provienen de los relatos y testimonios que reunió Overbeck en la pensión cuando fue a buscar a Nietzsche—, sino de practicar una ficción histórica, como lo sostiene Foucault, «provocar una interferencia entre nuestra realidad y lo que sabemos de nuestra propia historia pasada», a fin de producir «efectos reales sobre nuestra historia presente» (Foucault, 2001: 805)⁵. Por lo cual, de las dos escenas se desprenden no solamente dos modos de hacer filosofía, sino dos formas de fundar la comunidad: una comunidad humana, que debe su sostén al encierro en la consciencia —que aparece en el ser humano a los fines de la comunicación entre persona y persona—; y que se establece gracias al contrato, a la promesa, a la deuda. Y una comunidad posthumana, que desdibuja las jerarquías entre animales humanos y no humanos —en tanto advierte la falacia y vanidad de los seres humanos de considerarse superiores por una racionalidad que ha sido tirana con los propios instintos y el propio cuerpo—, que ama al lejano como símbolo de aquella humanidad que debiéramos encarnar; que no se funda en el humano reconocimiento de los iguales, y finalmente, que da paso a otra relación con la vida —recuperando no sólo la propia animalidad, sino la posibilidad de un cuerpo cuyas fuerzas nos son desconocidas—.

En el segundo epígrafe, Klossowski habla de lo que el discurso de Nietzsche provoca, al ser leído «para nosotros», es decir, con cierta apropiación de su pensamiento, o al menos, de ser leídos por quienes se sienten (nos sentimos) interpelados por aquel llamado a formar parte de una comunidad de los amigos natos, jurados y celosos de la soledad. Acaso Nietzsche haya inventado una nueva lengua o, mejor dicho, encontrado una forma de deshumanizar el pensamiento, y entonces esa

⁵ «J'essaie de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je ressuis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présente» (la traducción es nuestra).

comunidad de desconocidos imposible, tome una forma a partir de ese nuevo pensamiento. Acaso, se desdibujen las fronteras entre la lectura de Nietzsche y las de nuestro cuerpo, que toma un espesor, una temperatura, un flujo de emociones y olvidemos, por un momento, eso que hasta ahora nos ha mantenido en el encierro. Acaso comencemos con una nueva interpretación del cuerpo, un cuerpo posthumano, el cuerpo de una comunidad posthumana.

§. Coda

En el abrazo al caballo, Nietzsche rechaza en acto lo humano para constituir una comunidad de solitarios del cual él es el primero, la comunidad de los amigos de la soledad que constituye un nosotros por venir. La pintura de Caspar Friedrich nos evoca esa espera y la del *Übermensch* de ese solitario consustanciado con el paisaje, redimensionado frente al océano y trasgrediendo las fronteras entre naturaleza y cultura.

Bibliografía

- Braidotti, Rosi (2022), *El conocimiento posthumano*. Buenos Aires, Gedisa.
- Braidotti, Rosi (2015), *Lo posthumano*. Barcelona, Gedisa.
- Cragolini, Mónica (2016), *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Deleuze, Gilles (2019), *Nietzsche*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2006), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Pre-Textos.
- Derrida, Jacques (2021), *La vida la muerte: seminario (1975-1976)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Derrida, Jacques (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Barcelona, Trotta.
- Derrida, Jacques (1998), *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Barcelona, Trotta.
- Descartes, René (2014a), *Discurso del método*. Barcelona, RBA/Gredos.
- Descartes, René (2014b), *Meditaciones metafísicas; seguidas de las objeciones y respuestas*. Barcelona, RBA/Gredos.
- Esposito, Roberto (2011), *Bíos. biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, Michel (2018a), *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2008b), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2001), «Foucault étudie la raison d'État», en *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris, Éditions Gallimard.
- Klossowski, Pierre (2005), *Nietzsche y el círculo vicioso*. La Plata, Terramar.

- Lemm, Vanessa (2021), «Nietzsche y el posthumanismo», en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 23, n.º 46, 1.º cuatr., pp. 291-306, <<https://doi.org/10.12795/araucaria.2021.i46.14>>, [03/08/2023].
- Lemm, Vanessa (2020), *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Lemm, Vanessa (2010), *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales.
- Nietzsche, Friedrich (2011), *La gaya ciencia*. Madrid, Edaf.
- Nietzsche, Friedrich (2009a), *Schopenhauer como educador*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, Friedrich (2009b), *Sobre verdad y mentira*. Buenos Aires, Miluno Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (1998a), *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1998b), *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Buenos Aires, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1997), *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Buenos Aires, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1996), *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Buenos Aires, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1986), *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* [Correspondencia completa, edición en 8 volúmenes]. München. Cit. por Rüdiger Safranski (2009).
- Sabino, Juan Pablo (2021), «La pedagogía de Zaratustra en perspectiva posthumana», en *Estudios Nietzsche*, n.º 21. Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche.
- Safranski, Rüdiger (2009), *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona, Tusquets Editores.
- Vignale, Silvana (2022), «Contra lo humano: ensayo sobre la subjetividad como cicatriz y la ética de la semejanza», en *Revista Analéctica*, vol. 8, n.º 50. Ciudad de México, Arkho, enero-febrero, <<https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/203525>>, [01/08/2023].

