



nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

Actas / Proceedings

Por una nueva fábula de lo viviente en Nietzsche

EVELYN GALIAZO

Universidad de Buenos Aires

Argentina

Por una nueva fábula de lo viviente en Nietzsche

EVELYN GALIAZO

Universidad de Buenos Aires

Argentina

Licenciada en letras, Universidad de Buenos Aires. Estudiante de doctorado en filosofía, su proyecto de tesis articula un pensamiento transdisciplinario sobre la relación entre escritura y animalidad en las obras de Nietzsche y Derrida.

“Debería haber cantado, y no hablado, esta ‘alma nueva’, de que Nietzsche tuvo en realidad más de poeta que de filósofo”

Stefan George

Tal vez por su enorme variedad de registros estilísticos resulta tan evidente el modo en que Nietzsche disuelve las distinciones genéricas clásicas. Estas fronteras dejan de sostenerse cuando los mismos géneros, tanto en su forma como en su finalidad, devienen problemáticos. ¿Dónde ubicar *El nacimiento de la tragedia*, que presenta la forma del tratado erudito sólo para demostrar las limitaciones del discurso de la erudición; discurso del que participa pero a su vez traiciona desatendiendo un número importante de convenciones del género? ¿Cómo clasificar la compleja estructura narrativa de su *Zarathustra*? ¿Es evangélico, épico o ditirámico? Ninguna respuesta parece satisfacer la exigencia de los propios textos, que se deslizan siempre por sobre los límites, *entre* el monólogo autobiográfico y el panfleto polemizante, *entre* la lírica y la poesía epigramática, para nombrar sólo algunas de sus cornisas favoritas.

Aunque Nietzsche se considera filósofo, en sus cartas (la correspondencia, otro género más al que recurre) emplea con frecuencia el término “literatura” para referirse a sus escritos. En rigor, no es posible situar a Nietzsche ni totalmente dentro de la literatura ni totalmente fuera de ella, y lo mismo puede decirse con respecto a la filosofía, ya que, practicando una continua libertad de metamorfosis, su escritura evade toda clasificación. Sin embargo, precisamente por esto su obra se aleja mucho más de los procedimientos especulativos universalmente admitidos y de las técnicas tradicionales de investigación filosófica, que de ese espacio proteiforme que nunca supimos llamar con un nombre diferente al de *literatura*.

Si el lenguaje fue creado para simplificar lo caótico de la naturaleza y poner orden en el mundo, la literatura busca exactamente lo contrario: traducir lo complejo y contradictorio en lugar de lo simple y lógico. Ante la certidumbre de que las palabras están “petrificadas” o “fossilizadas”, la escritura debe intentar que la “ardiente oleada primordial de (...) imágenes” –como lo llama en “Sobre verdad y mentira”–¹ se libere de las formas enajenadas y vuelva a acurrucarse en la mirada creadora de los signos. Mientras que para los filósofos -señala en el mismo ensayo- escribir se parece a encontrar algo que previamente uno mismo había escondido detrás de un matorral, hacer literatura implica, por el contrario, internarse en el terreno de lo desconocido, de

lo completamente impredecible. Y al despertar, “mediante construcciones conceptuales inauditas”,² algo de la energía indómita de las palabras, el mundo de la convención se vuelve selva de lenguaje. Una selva virgen en la que “trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de los seres, [las palabras] provocan una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro”.³

Al ser un ámbito donde aún lo menos esperado puede ocurrir, la literatura se vuelve laboratorio predilecto para que la existencia ensaye diversas posibilidades con ese material ignoto que la conforma: “somos necesariamente extraños para nosotros mismos”, se lee en el Prefacio de la *Genealogía*.⁴ Según Alexander Nehamas, “nadie llevó la vida tan cerca de la literatura como Nietzsche”. Para Nehamas, el concepto nietzscheano de interpretación resulta de aplicar ciertas características del vínculo entre lector y texto literario a la relación que se establece con el mundo y con las cosas que hay en él, incluidos los seres humanos. Desde su perspectiva, la literatura es aquello que en Nietzsche modeliza la concepción del carácter y la naturaleza del *self*.⁵ En un mundo pensado como un texto sin autor,⁶ los sujetos serán personajes. Así como de los diálogos platónicos surge un tal Sócrates, capaz de ejercer cierta influencia en la filosofía al manifestar su voluntad de poder creando determinados valores, de los escritos nietzscheanos emerge otro personaje cuyo pensamiento se reconoce no tanto por sus ideas específicas sino sobre todo por hacer de esas ideas un particular e irrepetible modo de vida: el del filósofo Nietzsche.⁷

El término *Nietzsche* designa entonces el borde autobiográfico, la inscripción singular de un haz de rasgos estilísticos en el código general de la lengua, ribera de la que se desprende la condición testimonial de su filosofía, solidaria de esta noción de sí mismo como umbral entre la vida y la obra o, como aquello que se constituye en la escritura en tanto que animal autobiográfico. Derrida desarrolla este concepto partiendo de la noción de autokinesis característica del animal en general. Toda ipseidad autoreferencial –explica Derrida– comienza con la automoción. De ella surge la autobiografía, que en primer término es zoobiografía. La autopresentación del yo como presente viviente, su simple aparecer, constituye en la estructura fenomenológica mínima la más irreductible manifestación de sí. Lo auto-bio-gráfico se debe a que la simple instancia del *autos* no se manifiesta como tal más que en cuanto signo (gráfico) de vida (*bios*). Expreso o tácito, el ego siempre se plantea en forma auto-bio-gráfica porque el hecho mismo de presentarse supone siempre a la vida y a los rastros que toda vida deja en su paso, trazos con los cuales se auto-afecta, como el rinoceronte de la *Teoría estética*, cuya mismidad parece estar diciendo con su mudo lenguaje “aquí estoy yo” o “esto soy yo”.⁸ Precedido de un artículo definido, el yo designa una generalidad indeterminada: cualquiera puede decir yo para referirse a sí mismo. Pero quienquiera que lo diga o se aprehenda como tal es un ser vivo, un animal. “La animalidad, –dice Derrida– la vida del ser vivo, al menos cuando se pretende poder distinguirla de lo inorgánico, de lo puramente físico-químico inerte o cadavérico, se la define normalmente como sensibilidad, irritabilidad, y auto-motricidad, espontaneidad apta para moverse, para organizarse y afectarse ella misma, para marcarse ella misma, trazarse y afectarse con huellas de sí mismo”.⁹

Lo autobiográfico nace en el seno palpitante de esta relación consigo del ser vivo, en esta aptitud para ser él mismo y afectarse a sí mismo con los rastros de su

propio movimiento: nace en la posibilidad de trazar o trazarse un camino de sí. Sin embargo, por más estruendo que haga el rinoceronte cuando se acerca, por más profundas que sean las múltiples huellas que a su paso deja, no hay enunciación autoreferencial en sus signos. Y ya que entre la ipseidad del rinoceronte adorniano y la tematización discursiva del *cogito* se agitan infinitos tipos de manifestaciones de complejidad variada, la filosofía se separa de todos ellos marcando un abismo.¹⁰ La autobiografía de la especie humana es precisamente la historia de esta limitofía, la tesis de la existencia de una grieta abisal entre los que dicen “nosotros los hombres” y lo que esos hombres denominan “animales”.¹¹

Desde el momento en que Nietzsche desarticula la noción de sujeto moderno, denunciando su ficcionalidad y alentando su superación, toda su obra puede leerse como el esfuerzo de intervenir en esta historia que es la Historia, a secas y con mayúscula; como la tentativa de ir más allá del humanismo en pos de un trans o posthumanismo. Y ya que es el lenguaje de la metafísica y su rutina gramatical lo que nos inculca la errónea creencia en las identidades substanciales, será tanto su deconstrucción como la creación de conceptos nuevos, aquello que permita el arribo del ultrahombre. En el marco de este nuevo aparato conceptual la tensión entre humanidad y animalidad adquiere dimensiones también inéditas al mismo tiempo que la filosofía –ese discurso estructuralmente hegemónico que considera subordinadas a sí a todas las demás regiones discursivas– se ve desafiada por otros discursos que configuran la posibilidad de emanciparse de su gesto logocéntrico. Porque, al dislocar mediante distintos mecanismos deconstructivos al logocentrismo filosófico, la práctica de la literatura cortocircuita también toda una serie de supuestos codependientes de él, entre los que el antropocentrismo no ocupa un lugar menor.

Con Nietzsche, la fórmula “animal racional” que definió a nuestra especie desde la época clásica, cederá su espacio a expresiones que se multiplican: el “animal en busca de sí mismo”, el “animal olvidadizo”, el “animal que hace promesas”, el “animal civilizado” y otros tantos que, destacando diversos atributos específicos del “animal hombre”, rompen con la caracterización tradicional del existente humano en la que razón y lenguaje se presentan como sellos exclusivos de lo propio.¹² No obstante, negarles a las bestias lo propiamente humano es en realidad fundarlo, ya que “dicha denegación instituye lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y recelosa de lo propio”. Lo más propio de lo humano sería entonces la misma apropiación; la instauración y reivindicación de una propiedad surgida de su carencia, y no la razón y la lengua. Esta carencia se ve reflejada en el parágrafo 224 de la *Gaya ciencia* cuando Nietzsche arriesga: “Creo que los animales ven en el hombre un ser igual a ellos que ha perdido de forma extraordinariamente peligrosa el sano intelecto animal, es decir, que ven en él al animal irracional, al animal que ríe, al animal que llora, al animal infeliz”.¹³

Con el fin de velar dicha privación, los filósofos –que confunden siempre lo primero con lo último– inventaron la leyenda de la vida desnuda, como si lo animal fuera la experiencia del mal que hay que superar a través de una lengua, de una cultura y de una política.¹⁴ Reconociendo que humanidad e inhumanidad, son en realidad dos vectores que tensionan el campo de fuerzas de lo viviente, que las cualidades “naturales” y las que llamamos “humanas” están inseparablemente entrelazadas, como menciona en un fragmento de los años '80, Nietzsche observa la

necesidad de oponer nuevas, diversas y múltiples historias a la Historia, fabulaciones que interfieran en el mitologema de la vida en estado puro, imaginando opciones que quizás no pueden ser pensadas pero sí soñadas: “He descubierto [...] –confiesa en la gaya ciencia– que la vieja humanidad y animalidad, que incluso la totalidad de los tiempos primigenios y el pasado de todos los seres sensibles continúa poetizando en mí, amando, odiando, sacando conclusiones –de pronto desperté en medio de este sueño, pero sólo a la conciencia de que precisamente soñaba, y de que tenía que continuar soñando.”¹⁵

Al margen de la utilidad que esos animales inteligentes le dan como instrumento de dominio y conocimiento, el lenguaje también puede ser concebido, superando la perspectiva antropocéntrica, como un conjunto de intuiciones figurativas que describen la experiencia del mundo a través de metáforas animales. Así lo comprendió una vez Platón, en cuya filosofía no faltaban mitos a pesar de que era uno de los hijos privilegiados de la Ilustración Griega, gran abogada del tribunal de la razón. Refiriéndose a la Edad Dorada de Saturno, Platón sostiene en el *Político* (272 a-d) que una de las principales ventajas de esa época era la habilidad que tenía el hombre para comunicarse con las bestias. Mediante la conversación, cada pueblo animal le transmitía a los humanos verdades incognoscibles para el resto de los seres. A través de la palabra, las manadas y las bandadas, las jaurías, enjambres y cardúmenes, compartían con los demás vivientes determinada nota de lo real que sólo ellos podían percibir desde su único y peculiar punto de vista. Esta clase de mitos no recurre al reino animal para ejemplificar características de la especie humana con un fin moralizador, como lo hacen las fábulas tradicionales, en las que animales domesticados por el discurso hablan sobre el hombre y para el hombre, sino con el objeto de manifestar la impotencia humana arriba mencionada. Mientras que lo que distingue al hombre es – como “Sobre verdad y mentira” indica–, una compulsión biológicamente determinada a “volatilizar las metáforas intuitivas, haciendo de ellas un esquema”, lo que distingue a los animales (siempre en plural) jamás podrá ser ni totalizado ni tampoco apresado en un concepto, en tanto que remite a diferencias puras, ni negativas ni mucho menos dependientes de un principio de negatividad sobre el que se recortarían como una sombra. Pero no sólo se trata de aquello que lo animal representa, es decir lo que ese otro “animal calculador” nunca conseguirá sintetizar más que en configuraciones siempre incalculables e inestables, sino de que la misma relación entre hombres y animales es metafórica: lo que ambos términos del vínculo tienen en común es precisamente aquello que los diferencia o, en otras palabras, el abismo de su misma diferencia. Una diferencia que, en la filosofía nietzscheana, da lugar al pensamiento de la alteridad en y más allá del sí mismo. En sí mismo como ese elemento extraño que somos para nosotros y que debe ser recuperado con el objeto de que la vida se afirme en toda su magnitud; y más allá de sí mismo o de lo humano, en ese otro que el pensamiento debe aprender a incorporar siempre que su intención no sea iluminar una verdad clara y distinta sino infundir a su tiempo un fermento portador de nuevas posibilidades para una comunidad por venir: la de los espíritus libres. La experiencia narrativa abre un espacio para esta problemática en el seno de la *philia* con el distante, con el distinto cuya voz Zarathustra sabía escuchar en la hondura del bosque. Porque tal vez la lengua de los animales no signifique absolutamente nada, pero precisamente por eso, es el señuelo de nuestro propio sinsentido. El sacrificio del lenguaje de los

animales es también el sacrificio del vacío que habita todo pensamiento y toda comunicación con el otro. La poesía, construida, de repeticiones fonéticas, igual que el lenguaje de ciertos animales, busca vaciar de significado a las palabras. Como el constante rebuznar del asno adorado por los hombres superiores luego de la muerte de dios, la poesía es una máquina que convierte los conceptos en ruidos, reptando entre la indecible plenitud de sentido y la extinción del sentido. En esa intermitencia centellea el devenir animal de la lengua, su deslizarse hacia lo incognoscible.

Filosofía y literatura. Los animales que dicen yo y los que hacen yo

En más de un fragmento póstumo Nietzsche se autoproclama “filósofo-pájaro” y en *Más allá del bien y del mal* contraponen dos modos antagónicos de escrutar el mundo: la estrecha *perspectiva de rana* y la *vista de pájaro*, caracterizada por su plasticidad itinerante y por su altura, que augura una mayor visibilidad.¹⁶ Dentro de su economía discursiva la imagen del pájaro opera como metametáfora o metáfora de las metáforas. Leemos en *Sobre verdad y mentira* que “el gran edificio de los conceptos ostenta la firme regularidad de un *columbarium* romano”.¹⁷ El término que el filólogo Nietzsche elige para construir una metáfora del lenguaje tiene una doble dimensión: por un lado, *columbario* era el conjunto de nichos donde se colocaban las urnas cinerarias en los cementerios de la antigua Roma; por otro, adquirió este significado luego de una mutación: su primera acepción fue ‘palomar’ ya que proviene del latín *columba* (‘paloma’). El *columbarium* es a las palomas lo que la gramática a los significantes: la morada en la que culminan su vuelo, el sitio oscuro y triste donde se aquietan: la sistematización de las metáforas. Podemos afirmar entonces que el filósofo-artista, aquel que confunde sin cesar las rúbricas y las celdas de los conceptos introduciendo nuevas extrapolaciones, metáforas y metonimias, es también el filósofo-pájaro que reanimaliza el concepto de concepto.

Mientras que el “filósofo-topo”—como se autodefine en el Prólogo de *Aurora*—denuncia los fundamentos subterráneos del lenguaje de la metafísica y (cor)roe -o simplemente roe- su antropocentrismo, ese otro animal filosófico, el “filósofo-pájaro”, persigue esos pensamientos con pies de paloma que según Zarathustra gobiernan al mundo y a través de ellos visibiliza un nuevo camino, de lengua y escritura, para pensar el modo en que la vida se da sus extrañas formas.

Notas

¹ Nietzsche, Friedrich. "Introducción y teorética sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral". En *El libro del filósofo* (Madrid: Taurus, 1974), 94.

² Nietzsche, "Introducción y teorética sobre la verdad y la mentira", 100.

³ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (México D. F.: Siglo XXI, 1993), 11.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 1972), 17.

⁵ Alexander Nehamas, *Nietzsche. La vida como literatura* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2002), 19 y ss.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado humano*, (Madrid: Edaf, 1984), 51-52.

⁷ "Nietzsche ejemplifica mediante sus propios escritos una vía por la que un individuo puede llegar a modelarse a sí mismo (...). Este individuo no es sino el propio Nietzsche, criatura de sus propios textos. Este personaje no proporciona un modelo a imitar, pues consiste esencialmente en las acciones específicas –esto es, los escritos específicos– que lo constituyen, y que sólo él podría escribir". Nehamas, 25.

⁸ Adorno, Theodor. "La expresión como carácter lingüístico". En *Teoría estética* (Madrid: Akal, 2004), 154.

⁹ Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008), 67.

¹⁰ "Si Kant otorga a los hombres y a las lenguas que no tienen una palabra para "yo" aquello que jamás le otorgará a los animales ni a sus sistemas de signos, no es únicamente (...) por su fijeza sino porque ese "yo", que está en el pensamiento antes de estar en la lengua, no es otra cosa que el pensamiento mismo, el entendimiento, el poder de pensar." Derrida, 114.

¹¹ Derrida, 46.

¹² Cfr. Cragnolini, Mónica. "Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana". En "Encuentro México-España-Argentina-Brasil, *El retorno de Zaratustra. El pensamiento de Nietzsche frente al mundo contemporáneo* (México D.F.: 2007)

¹³ Friedrich Nietzsche. *La ciencia jovial* (Caracas: Monte Avila, 1985), 147.

¹⁴ En esta cuestión sigo las reflexiones agambenianas. Según Agamben, "por cuanto nos movamos en el espacio y retrocedamos en el tiempo, no encontraremos jamás –ni siquiera en las condiciones más primitivas– un hombre sin lenguaje y sin cultura. (...) Podemos en cambio, producir artificialmente condiciones en las cuales algo así como una vida desnuda se separa de su contexto (...). Es más interesante indagar cómo se produce la desarticulación real de lo humano que especular sobre cómo ha sido producida una articulación que, por lo que sabemos, es un mitologema. Lo humano y lo inhumano son solamente dos vectores en el campo de fuerzas de lo viviente" Agamben, Giorgio. "Entrevista". En *Estado de excepción* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004), 16.

¹⁵ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 64.

¹⁶ Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza, 1998), 23.

¹⁷ Nietzsche, "Introducción y teorética sobre la verdad y la mentira", 92.