



nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

Actas / Proceedings

**“Habla con mis animales”. El problema de la vida
después de la muerte de Dios**

RODRIGO KARMY BOLTON

Universidad de Chile

Chile

“Habla con mis animales”¹. El problema de la vida después de la muerte de Dios

RODRIGO KARMY BOLTON

Universidad de Chile

Chile

Su tesis doctoral se titula «Políticas de la encarnación. Elementos para una genealogía teológica de la biopolítica». Sus áreas de interés son la teología política y la biopolítica, así como la filosofía árabe e islámica.

“Mi cuerpo era más inmenso que la tierra y yo no conocía sino una pequeña parcela del mismo”

René Char

Premisa

Para la filosofía occidental, que encuentra sus albores en la salida de la caverna descrita por Platón, la antropogénesis del ser vivo “hombre” se vuelve posible sólo si éste se eleva a la claridad del *lógos* excluyendo así, la oscuridad del “reino de las sombras” y sus respectivas “miserias humanas”: “Y así, –se lee en *La República*– la ciudad nuestra y vuestra vivirá a la luz del día, y no entre sueños (...)” (VII, 520 a). De acuerdo con Platón, la ciudad buena es aquella en que los hombres viven en la vigilia, se abren a la luz y, en último término, se articulan en función del *lógos* (el “sol”). Con ello, desde el principio la ciudad se orienta hacia el cielo y no hacia la tierra, la ciudad mira hacia la luz y no hacia la oscuridad, la ciudad se articula en función de la justicia y no de la fuerza (Cfr. Discusión de Sócrates con Trasímaco, Libro I).

En esta vía, Aristóteles pudo escribir en las primeras páginas de *La Política*: “Es evidente por qué el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político. La naturaleza, como se dice, no hace nada en vano, de los animales sólo el hombre posee *lógos*. La voz es signo del dolor y del placer, y por ello la tienen también los demás animales (dado que su naturaleza tiene sensación de dolor y de placer y logran indicársela unos a otros); pero el *lógos* es para manifestar lo útil y lo dañoso, así como lo justo y lo injusto”. (Aristóteles, 1953a 7-15). Así, para Aristóteles el hombre se presenta como un “animal político” porque, más allá de su pertenencia al género *zoon*, éste posee *lógos* pudiendo con ello, distinguir lo justo de lo injusto, a diferencia de los animales cuya *phoné* (voz) sólo les permitiría expresar el dolor y el placer.

La consideración aristotélica del hombre, según la cual, éste posee *lógos* y los animales sólo *phoné* reverbera incluso en Heidegger cuando, basándose en los trabajos de etología llevados a cabo por Jacob Von Uexkull, desarrolla su seminario titulado *Mundo, finitud, soledad* en el cual desarrolla tres célebres tesis: la piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo, el hombre es constructor de mundo (*weltbilden*)². Según la perspectiva heideggeriana, el hombre se caracterizaría como aquello radicalmente abierto al velamiento-desvelamiento del ser, a diferencia del animal que, estableciendo una relación fija a lo ente, lo experimentaría en la forma de un

“aturdimiento” (esto es lo que significaría ser *weltlos*). Pero, la tesis según la cual sólo el hombre tendría acceso al ser ¿no perpetúa acaso la apuesta de la propia tradición filosófica, toda vez que sitúa al hombre en una estrecha relación con el *lógos*, a diferencia de lo animal que se vería privado de ello?

En uno de sus últimos seminarios, Jaques Derrida señalaba al respecto: “*Todos los filósofos que interrogaremos (desde Aristóteles a Lacan, pasando por Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas), todos, dicen lo mismo: el animal está privado de lenguaje. O, más concretamente, de respuesta, de una respuesta que hay que distinguir precisa y rigurosamente de la reacción: del derecho y del poder de “responder”. Y, por lo tanto, de tantas otras cosas que serían lo propio del hombre.*”³. La concepción del animal como “privado de lenguaje” tendría consecuencias filosóficas no menores. Entre ellas, y tal como aparece en Aristóteles –pero también en Heidegger y Lacan de modos diversos– sólo los hombres serían capaces de una ética y de una política. Los animales, en cambio, al no tener acceso a la “respuesta” estarían condenados a la mera “reacción” mecánica. Así, la concepción del animal como aquél “privado de lenguaje” no sólo terminaría concibiendo al animal como una concatenación de reacciones, sino que además, homogeneizaría a todos los animales bajo la única y oscura categoría de “lo animal” definido en función de su exclusión respecto del hombre (es decir, lo animal sería todo aquello que el hombre no es).

Pero, más relevante que los filósofos que Derrida identifica, quizás sea significativo atender a aquellos que Derrida omite. En particular Nietzsche. De hecho, discutiendo la tesis heideggeriana sobre el “aturdimiento” que experimentaría el animal para con el ente, Derrida plantea: “*Resulta evidente que la diferencia entre Nietzsche y Heidegger es que 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, de la vida (...)*”⁴. Lejos de la tesis heideggeriana, según la cual, Nietzsche perpetuaría la metafísica de la representación en la forma de la “voluntad de voluntad”, la inflexión derrideana es, en este punto decisiva: diferencia a Nietzsche respecto de Heidegger indicando cómo en éste habría un descentramiento radical del hombre porque éste no tendría una relación privilegiada para con el ser, sino que dicha relación, sería sólo un problema de “perspectivas” inscrito como parte del movimiento de la vida.

Pero los dichos de Derrida respecto de Nietzsche implicarían algo más, a saber, que habría sido Nietzsche quien habría advertido la radicalidad del nihilismo, toda vez, que habría situado el problema de la vida como la premisa de todo pensamiento de lo por venir. Esto último, porque el pensamiento “más abismal” de Nietzsche habría sospechado acerca del privilegio que la tradición filosófica haría asignado al hombre en cuanto a su relación con el ser. Dicho privilegio encontraría un cuestionamiento decisivo en Nietzsche, toda vez que éste se consideraría una específica forma de valoración por parte de la vida. De esta forma, para Nietzsche el asunto resulta claro: sólo porque ha sobrevenido la muerte de Dios, el problema de los animales vuelve a tocar la puerta de la filosofía: “*Dios ha muerto –dice Zaratustra– : ahora nosotros queremos –que viva el superhombre.*” (Z: 390).

Animales

Buscando a aquél que gritaba socorro, Zaratustra llega al valle de la “Muerte de la serpiente”. Allí se encuentra con el “más feo de los hombres”, aquél que había asesinado a Dios que, invitándolo a su cueva, le dirige las siguientes palabras: “*¡Y ante todo y sobre todo, habla con mis animales! El animal más orgulloso y el animal más inteligente – ¡ellos son sin duda los adecuados consejeros para nosotros dos!*” (Z: 365). Esta afirmación es, desde la perspectiva de la tradición filosófica, absurda porque sólo al hombre le está reservada el habla, no al animal. ¿Que podría significar, pues, la afirmación “hablen con mis animales” que Zaratustra dirige al “más feo de los hombres”? Quizás una primera respuesta se halle en “La canción del noctámbulo” cuando una vez estando en la caverna de Zaratustra “el más feo de los hombres” dice: “*Amigos míos todos (...) ¿que os parece? Gracias a ella –yo estoy por primera vez contento de haber vivido mi vida entera. Y no me basta con atestiguar esto. Merece la pena vivir en la tierra: un solo día, una sola fiesta con Zaratustra me ha enseñado a amar la tierra. ¿Esto era –la vida?*” quiero decirle a la muerte. “*¡Bien! ¡Otra vez!*” (Z: 429). Las “enseñanzas gozosas” de Zaratustra han volcado a los hombres a la tierra y han inaugurado al nuevo pensamiento en la forma del “eterno retorno”: la vida, considerada como voluntad de poder, no hace otra cosa que volver una y otra vez. Así, Nietzsche habría descubierto que, en medio de la muerte de Dios, la vida no haría otra cosa que abrirse paso en la inmanencia de un eterno venir a sí⁵.

A la hora de leer *Así habló Zaratustra* es menester subrayar que Nietzsche casi nunca se refiere al “animal” en singular, sino siempre a los “animales” en plural. Así, en el prólogo, Zaratustra identifica a dos animales que lo acompañarán durante todo su trayecto: la serpiente y el águila. La primera es caracterizada como la “inteligencia”, la segunda como el “orgullo”. Ambos se presentan como los fieles compañeros que guiarán al propio Zaratustra: “*He encontrado más peligros entre los hombres que entre los animales, peligrosos son los caminos que recorre Zaratustra. ¡Que mis animales me guíen!*” (Z: 49). Así, Zaratustra pide que su orgullo (el águila) camine siempre junto a su inteligencia (la serpiente). La inteligencia, el otrora *bíos theoretikós* con la cual la filosofía occidental definía a la felicidad, experimenta aquí un giro que la retrotrae al movimiento de la vida, el orgullo. La inteligencia, entonces, dejaría atrás su investidura “cristiana” que la habría hecho humilde, débil y resentida, para transformarse en orgullosa, fuerte y feliz.

A esta luz, será importante considerar que, para Nietzsche, la inteligencia y el orgullo se presentan como dos animales míticos. La primera es identificada con la serpiente porque el nuevo pensamiento que forja Zaratustra, aquél del eterno retorno, es un pensamiento de la tierra que se arrastra y que, como tal no pierde de vista, la inmanencia de la vida. La segunda, en cambio, indica la potenciación, el acrecentamiento de la voluntad de poder, la afirmación y elevación de la vida del hombre por sobre cualquier tipo de debilidad. Así, el vuelo del águila y, a su vez, el constituir un ave rapaz, identifican a ésta con la continua potenciación de la vida.

Por eso Zaratustra se deja guiar por esos dos animales, porque en su prédica tendrá que enfrentar el nihilismo, es decir, a la deriva histórico-metafísica que sitúa la vida *contra* la vida. Así, frente a la negación de la vida, Zaratustra afirmará a la vida,

frente al resentimiento, Zaratustra gozará, frente a la domesticación de la civilización, Zaratustra traerá el impulso de la cultura.

Aquí cobra sentido el que, en reiteradas oportunidades, Nietzsche plantee que *“la vida no es un argumento”* (CJ: 114) así como las burlas al “inmaculado conocimiento” propio de los filósofos (el *bíos theoretikós*): *¡Ser feliz en el contemplar con una voluntad ya muerta, ajeno a la rapacidad y a la avaricia del egoísmo –frío y gris en todo el cuerpo (...) Y el conocimiento inmaculado de todas las cosas sea para mí el no querer nada de las cosas (...)*” (Z: 187). Un “conocimiento inmaculado” domestica la voluntad hasta el punto que la “rapacidad” y la “avaricia” que caracterizan al “águila” se pierden para siempre. Así, dicho conocimiento sería nihilista pues en su afán por retener la inmensidad de la vida, remite a una exterioridad a ella misma, culminando no sólo en el “no querer nada de las cosas” sino además, en el momento en que hombre de la época moderna opta por “querer la nada a no querer” (GM).

En cambio, que “la vida no sea un argumento” significa que ésta está del todo alejada de la representación porque el nuevo conocimiento, aquél que se deja guiar precisamente por los animales de Zaratustra, enfatiza no la memoria, sino el olvido, no la verdad sino la creación y no la seriedad sino la risa. En este sentido, se podría decir que la vida *ol-vida* porque, lejos de toda representación que pudiera ligar al hombre con el recuerdo y, por ende, con la domesticación civilizacional, la vida se sitúa en la forma de una inmanencia en el sentido que se constituye como un placer que goza de sí: *“En verdad, igual que el sol amo yo la vida y todos los mares profundos. Y esto significa para mí conocimiento: todo lo profundo debe ser elevado - ¡hasta mi altura!”* (Z: 189). El propio Zaratustra subraya el “para mí” no el “para otro” que caracterizaría a la estructura propiamente sacrificial del resentimiento. Este “para mí” constituye, pues, la profundidad misma, por cuanto no es otra cosa que la vida en su afirmación absoluta.

Por eso, animales, niños y nobles son todas figuras que no *dejan de venir* en el texto nietzscheano. Animales, nobles y niños no *dejan de venir* porque no son otra cosa que la fuerza misma de la vida que no se cansa de pulsar, que no se agota de clamar, que no renuncia a su palpitar volviendo a potenciarse, acrecentarse e intensificarse. En este sentido, se podría decir que la metafísica nietzscheana es, ante todo, una metafísica de la intensidad: *“Sólo donde hay vida –dice Nietzsche– hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino –así te lo enseño yo- ¡voluntad de poder!”* (Z: 177). Zaratustra es aquí preciso con las palabras: la voluntad de la que aquí se habla no es una voluntad que haga de la vida su *télos*.

Si así fuera, dicha voluntad sería algo diferente de la vida y sería una “causa” que haría que la vida apuntara a un “para que”, a un más allá de sí misma, tal como propone la perspectiva de la representación. Más bien, dicha voluntad es “voluntad de poder” en el sentido que la vida misma no deja de resolverse en un continuo potenciamiento, en un acrecentamiento de sí, en una afirmación inmanente de sus fuerzas: *“(…) la vida misma no es ningún medio para otra cosa; es la expresión de las formas de crecimiento del poder.”* (NE: 56). Inmanencia significa precisamente esto: que la vida no es un “medio” para el cumplimiento de un “fin” determinado (Dios, Naturaleza, Historia), sino una constitutiva afirmación de sí.

En este sentido, lejos de la imagen “cristiana” de la vida, según la cual, ésta tendería a la *homeostasis*, para Nietzsche la vida es exceso, abre su propio fuera,

sobrepasa las formas que ella misma se da: *“La forma pasa por algo duradero y, por lo tanto, valioso; pero la forma es sólo algo que hemos inventado; y aunque frecuentemente “se consigue la misma forma” esto no significa que sea la misma forma, -sino que aparece siempre algo nuevo- y somos nosotros y nadie más quienes, al comparar, integramos esto nuevo, en tanto que se parece a lo viejo, en la unidad de la “forma”.*”(NE: 129). Así, la vida se aquella fuerza que no deja de suspender las formas que se da abriéndose a otras formas en una constante transmutación de formas. Y, aún cuando un observador pueda señalar que se ha conseguido “la misma forma” en caso alguno ello significa que “sea la misma forma”, toda vez que por cada sobrepasamiento, algo nuevo se inaugura.

Precisamente, dado su continuo sobrepasamiento, el “sí” a la vida no puede tener en Nietzsche la forma de una Ipseidad. Porque la vida es exceso, potencia, abertura a lo otro de sí que infinitamente la sobrepasa dejando caducas a las formas que una vez se hubo dado. Así, pues, el constitutivo “sí” de la voluntad de poder no se resolvería nunca en una Ipseidad, sino más bien, en una perpetua transmutación de formas en que la vida deviene siempre, al modo de una singularidad. Por eso, se podría decir que el instante pletórico del “sí” está siempre desplazado respecto de sí mismo y, precisamente por ello, éste nunca adviene en la forma de una identidad. Por eso Nietzsche especifica: *“La voluntad de poder sólo puede manifestarse frente a resistencias; busca aquello que se le resiste (...)”* (NE: 134). Así, no existe la voluntad de poder aislada de toda resistencia (toda forma, identidad), sino que ésta es siempre inmanente a ella. Una suerte de *homoousías* (consustancialidad) entre voluntad de poder y formas que, sin embargo, no remiten a una relación armoniosa o equilibrada, sino siempre en conflicto, siempre en tensión, toda vez que la vida excede a toda forma que, sin embargo, ella misma parece adoptar (es en este punto donde habría que tejer la relación del pensamiento de Nietzsche con aquél de Maquiavelo).

Política

Si el nihilismo es aquella deriva histórico-metafísica que pone a la vida contra la vida, el Estado moderno, aquél que surge a la luz de la filosofía política de Thomas Hobbes, quizás constituya uno de sus expresiones fundamentales. En efecto, entre danzas y sentencias, Zaratustra parafrasea a Hobbes mostrando lo “empequeñecedora” de su filosofía política: *“¡Mirad como atrae a los demasiados! ¡Cómo los devora y los masca y los rumia! En la tierra no hay ninguna cosa más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios” –así ruge el monstruo.*” (Z: 87). Es menester recordar que la publicación del Leviatán lleva consigo un frontispicio en el cual se ilustra un enorme “hombre artificial” sosteniendo un báculo y una espada en cada mano compuesto por miles de cuerpos individuales. Como se sabe, arriba, el filósofo inglés adorna el monstruoso dibujo con un versículo del libro de Job: “No hay en la tierra semejante a él” (Job, 41, 25) que Zaratustra no duda en denunciar en la forma de la “voluntad de muerte” que constituye al “nuevo ídolo”. Por eso Zaratustra, tomando el pacto social del Leviatán fundado sobre la relación entre protección y obediencia, declara: *“Todo quiere dároslo a vosotros el nuevo ídolo, si vosotros lo adoráis: se compra así el brillo de vuestra virtud y la mirada de vuestros ojos orgullosos.”* (Z: 87). Si

se le adora (la obediencia) el nuevo ídolo les da todo (protección). Con ello se cumple la cesura de los dos animales que guían a Zaratustra al debilitarse las virtudes e instaurarse una meta exterior a la propia vida, el “Dios mortal”. Así, los hombres optan por conservar su vida, al tiempo que no dejan de probar la negatividad de la muerte con la que la soberanía del Leviatán les amenaza.

La domesticación desplegada por la deriva del nihilismo, implicará una transmutación decisiva de las pasiones cuya consumación acaso se encuentre en la filosofía política de Thomas Hobbes. En ella la pasión originaria del “placer de la vida” se ve sustituida por el “temor a la muerte”⁶. De esta forma, la obediencia al poder del Estado tiene lugar allí donde el “temor a la muerte” conmina a los individuos en estado de naturaleza a “conservar la vida”. Sin embargo, es preciso sopesar un problema que para Nietzsche será de suma importancia, a saber, que Hobbes, intuye que el hombre tiende a un “incesante afán de poder”, más dicho afán se trueca en la forma de una “miserable condición” que dispone al hombre a la muerte.

En cambio, para Nietzsche se intentará tomar ese “incesante afán de poder” no para domesticarlo en la forma Estado, sino para desplegarlo en el inagotable placer de sí: “(...) el placer es aún más profundo que el sufrimiento” (Z: 434) –dice Zaratustra. Así, el placer del *Sí* se presenta como más profundo y fundamental que el sufrimiento del *No*. Porque este placer “que se quiere a sí mismo” y que “quiere ser-idéntico a sí mismo” retoma al hobbesiano “incesante afán de poder” mas no lo convierte en una negatividad que debe ser contenida y subrogada al “temor a la muerte”, sino que lo redime en la inmanencia misma del movimiento de la vida que, dice Nietzsche en otro lugar, “(...) *no es ningún medio para otra cosa, es la expresión de las formas de crecimiento del poder.*” (NE: 56). Por eso, “el hombre es aquello que debe ser superado”, con lo cual Zaratustra tiende un puente hacia lo por venir: “*Allí donde el Estado acaba –dice Zaratustra–, – ¡miradme allí, hermanos míos! ¿No veis el arcoiris y los puentes del superhombre?*” (Z: 89).

En razón de dicho “puente” acaso cobren sentido las palabras de Bataille referentes a Nietzsche, escritas allá por 1937: “*El movimiento mismo del pensamiento de Nietzsche implica una debacle de los diferentes fundamentos posibles de la política actual. Las derechas fundan su ligazón afectiva con el pasado. Las izquierdas la fundan en principios racionales. Ahora bien, Nietzsche rechaza por igual la ligazón con el pasado y los principios racionales (justicia, igualdad social).*”⁷. Si las derechas y las izquierdas se fundan a partir del cuerpo del Leviatán propuesto por Hobbes (o Rousseau), Nietzsche estaría lejos de ambas lecturas porque en él no existiría una relación “afectiva con el pasado” (que daría lugar al fascismo) ni tampoco una política fundada en “principios racionales” (que daría lugar al liberalismo y al socialismo).

En este sentido, para Zaratustra la sociedad no tiene la forma de un “contrato” sino mas bien, de un “experimento”: “*La sociedad de los hombres: es un experimento, así lo enseño yo, una prolongada búsqueda: ¡y busca al hombre de mando! –un experimento, ¡oh hermanos míos! ¡Y no un “contrato!”*” (Z: 297). Así, la sociedad se presenta a la luz de la multiplicidad del experimento que busca incansablemente a ese “hombre de mando”. Más, será necesario precaverse de dar una lectura puramente autoritaria de la filosofía nietzscheana. Menos aún, habrá que buscar una cierta deriva democrática que promueva la igualdad o la justicia. Como veremos, el interés de Nietzsche por la política se funda, única y exclusivamente, a partir de la posibilidad o no

de volcar al hombre a la potencialidad de su vida. En esta perspectiva, la fórmula del contrato, ya sea en Hobbes o Rousseau, implican formas de “igualdad” que no harían otra cosa que perpetuar la deriva del nihilismo, toda vez que ésta supone la “renuncia” al “incesante afán de poder” que es precisamente lo que para Nietzsche resulta decisivo potenciar.

Así, pues, ¿que política –si la hay– habría, entonces, en Nietzsche? ¿Que política podría tener lugar en el momento del fin del hombre si, según hemos visto, la tradición filosófica occidental –aquella a la cual debemos la misma palabra “política” – identifica a la *pólis* para con el hombre entendiendo a este último a partir de la exclusión radical de la animalidad? En otras palabras, ¿que política sería aquella capaz de hablar con los animales? En este sentido, el comentario de Bataille habría que tomarlo en serio por cuanto la política que Nietzsche rechazaría sería aquella del “contrato” y de la neutralización de las pasiones. Al contrario, lo que Nietzsche habría llamado la “gran política” sería esa “sociedad del experimento” en que, según la interpretación de Roberto Esposito, la ontología de la vida se resolvería inmediatamente en una ontología política pues, como hemos visto, el poder constituiría el propio ser de la vida⁸.

A esta luz, el término técnico de “gran política” de Nietzsche no definiría a una política basada en la representación, sino más bien, en el movimiento afirmativo de potenciación y acrecentamiento de la propia vida. En este contexto, se pueden leer lo que escribe en *El crepúsculo de los ídolos*: “*Todas nuestras teorías y constituciones estatales, sin excluir en modo alguno el “Reich alemán”, son consecuencias, efectos necesarios del declive; el efecto inconsciente de la decadence (...)*” (CI: 119). Frente al declive y la decadencia de Occidente –términos éstos que en Nietzsche adquieren un estatuto técnico designando al nihilismo como despotenciación de la vida– Nietzsche se inclina por la afirmación de la vida en su más prístina in-originariedad, más allá de “todas nuestras teorías y constituciones estatales”, toda vez que éstas suponen la renuncia y negación de la propia potencia vital (CI: 122).

Pensar en dicha potenciación conduce a Nietzsche a contrastar al término “cultura” con el de “civilización” (un contraste que ya había sido señalado por Kant y el idealismo alemán en general). La “cultura”, a diferencia de la “civilización” permitiría dar luces sobre el sentido de esa “sociedad del experimento” anunciada por Zaratustra: “*Los clímax de la cultura y de la civilización no coinciden, no hay que dejarse engañar sobre el antagonismo de estos dos conceptos. Los grandes momentos de la cultura son las épocas de corrupción, dicho en términos morales; las épocas de la domesticación premeditada y forzada (“civilización”) del ser humano son épocas de intolerancia hacia las naturalezas más espirituales y audaces resultando ser sus peores adversarios.*” (NE: 128). Una cultura de la “excepción” es aquella sociedad arrojada a su propio riesgo, a la “experimentación” consigo misma con la cual se abre a la multiplicidad de formas. Esta cultura, según Nietzsche, se produce como “consecuencia de una *gran riqueza de fuerzas*” (NE: 127), es decir, porque existe un resto de vida in-empleado que *no deja de venir*.

La incoincidencia entre cultura y civilización confirma, pues, lo que el propio Nietzsche escribía en el prólogo de *Más allá del bien y el mal*: “*Parece que todas las grandes cosas, para grabar en el corazón de la humanidad sus pretensiones de eternidad, deben presentarse, en un principio, adornadas de máscaras monstruosas y*

terroríficas (...)” (MBM: 383). Así, en plena épocas de crisis las “naturalezas más espirituales y audaces” salen a la luz de modo monstruoso y experimental, desafiando de este modo, a los marcos de la propia civilización. Dicho de otro modo: las “grandes cosas”, aquellas que pertenecen a la deriva inmanente de la vida y que, por ello, se hallan “más allá del bien y del mal” (es decir, del *lógos* y su juicio), se presentan, pues, como la descomposición misma de la civilización. Esta no sólo sintomatiza el desmoronamiento de un mundo, sino además, anuncia la venida de otro en los nuevos monstruos que comienzan a surgir. En la cultura los hombres se abren a las múltiples formas que pueden advenir, rompen con los límites establecidos y anuncian un mundo por venir. En este sentido, el concepto nietzscheano de cultura habría que proyectarlo a la luz del problema post-histórico que pone en juego, a saber, que el fin del hombre no es el fin de la vida sino quizás, su más íntima resurrección.

Nacimiento

“Hablen con mis animales” implica la resurrección de la vida. Después de que toda una cultura se transformara en civilización, en la cual el hombre habría salido de la caverna de la vida para intentar encontrarse con la luz de la *Idea*, Zaratustra nos trae un nuevo y viejo regalo, a saber, que lo único que importa es responder a la pregunta: ¿como *vivir* después de la muerte de Dios? (es decir, ¿cómo vivir en la deriva atea que el monoteísmo ha desplegado en la forma del cristianismo –ese platonismo para el “pueblo”?).

La respuesta de Zaratustra no se hace esperar: “hablar con mis animales” implica volcar al hombre a la inmanencia de la vida (donde el águila y la serpiente forman una sola fuerza). Así, “hablar con mis animales” implicaría encontrar al hombre con su in-fancia (la figura del niño), con el punto en que el propio hombre nace, en el “puente” situado entre la vida y el *lógos*.

Sin embargo, aquí se desprenden dos posibilidades histórico-metafísicas que quizás van de la mano con la doble lectura que ha sufrido el pensamiento de Nietzsche. Dos lecturas que tienen al concepto nietzscheano de “voluntad de poder” como la nueva dimensión del hombre en la época de su fin.

En primer lugar, “hablar con mis animales” puede significar la apertura del hombre al mundo incondicionado de la técnica en función de la exclusiva captura de la dimensión animal (sería la lectura de Heidegger y Junger). En segundo lugar, “hablar con mis animales” implicaría una nueva relación entre hombre y animal que, lejos de todo control técnico, se propone apropiarse de la animalidad sin hacer de ésta un objeto de dominio, sino co-existiendo con ella en la “fuerza plástica” de la propia “voluntad de poder” (sería la lectura de Deleuze que deriva en Esposito y Agamben).

En esta segunda lectura, el hombre ha dejado de ser el *zoon lógon echón* y ha pasado a convertirse en un puente, en un umbral entre el *zoon* y el *lógon*, en el cual nace algo completamente diferente de sí. En dicha transformación, los hombres han comenzado a hablar con sus animales⁹.

Después que Platón hubo abandonado la caverna, Zaratustra habría vuelto a ella llevando consigo una nueva combinación entre el orgullo y la inteligencia. Una combinación alquímica que está por gestarse, pero que comienza desde *otro* lugar,

desde la vida que, en rigor, *nunca ha dejado de comenzar pues prescinde de todo comienzo (archein) y de todo final (télos)*.

Así, más allá de los escombros del nihilismo, Zaratustra inaugura la posibilidad de un nuevo pensamiento. Un pensamiento más parecido a un rumor que a una fórmula matemática, un pensamiento más cerca de la intensidad que de la representación, un pensamiento que confunde a los últimos hombres porque no deja de coincidir con el movimiento de la vida. “Hablar con mis animales” se abre, pues, como la premisa de todo pensamiento. Una premisa que vuelca al hombre a su propio fuera, que le descentra de su eje, porque le lleva hacia el movimiento de la impersonalidad de la vida. Allí, los hombres tocan su pensamiento y piensan su cuerpo. Porque sólo allí, los hombres des-cubren que su “cuerpo era más inmenso que la tierra.”

Excursus: Del arte o sobre lo in-humano

En su obra *El sentimiento de la pintura*, escrita a fragmentos durante su largo exilio, el pintor murciano Ramón Gaya escribía:

“Esa condición inhumana es lo que siempre han temido y condenado en el arte, no sólo tal o cual moralizador, sino la Iglesia y el Estado mismo. Pero la religión y la política, sumamente terrenas, comprendieron que el arte era una fuerza indestructible, y optaron por fingir que lo aceptaban, para, desde más cerca, desfigurar, debilitar su acción perturbadora. Le dieron, pues, trabajo, empleo, papel: la Iglesia le pidió figuras de dioses o cánticos; la política le pide que entretenga o eduque a las gentes. La aristocracia y la burguesía hicieron lo mismo: utilizarlo, sólo que ahora como una vanidad y un lujo. El pueblo, más pobre, apenas si ha podido mover en contra del arte algo más que su ignorancia.

El arte está tan lejos de ser la belleza o el lujo, o la expresión como de ser útil, o popular, o simplemente un reflejo de la vida. Parece como si entre todas las interpretaciones, justificaciones y destinos que se han inventado para él, él pasara escapando a todo, virgen siempre, completo, terco, inalterable, solo, uno –por eso es inhumano, porque es uno–; escapa incluso a sus adoradores, a sus fanáticos.”¹⁰

En efecto, para Gaya el arte es lo in-humano, esto es, el lugar en que se rompe el régimen de la representación porque éste no puede ser entendido como un “reflejo” de la vida del hombre, sino más bien, como la deriva misma de la vida.

Porque allí donde no hay separación entre vida y realidad (es decir, allí donde la vida no es una mera “caricatura”) pervive el arte como una potencia impertérrita frente a todas las “formas” con las que sus críticos se afanan en identificarle. Así, el asombro sobre el arte y, el consecuente intento de subrogarla al régimen de la representación, testimonia, según Gaya, la dimensión propiamente in-humana del arte. El arte es el punto en que la humanidad del hombre toca su propia in-humanidad, allí donde, según la afirmación nietzscheana, los hombres han podido hablar con sus animales. Que el arte sea el terreno de lo in-humano y que los hombres tengan acceso a él indica la dimensión propiamente estética de la metafísica de Nietzsche que Gaya parece asumir íntegramente.

La clave aquí es que lo que Gaya nos da a conocer es que la nueva lengua que permita al hombre hablar con sus animales quizás sea el arte. Más el arte no en su dimensión aburguesada (subrogada al resentimiento de la religión o la política), sino en el carácter afirmativo de lo in-humano: la vida no es más que una tensión inmanente que se revela como absolutamente improductiva y sin “empleo” (Bataille). Sólo porque la vida no se emplea, no tiene un papel específico, es que ésta puede identificarse plenamente al arte. En este sentido, el arte como la vida, “no sirven para nada” y, podríamos agregar, no sirven a nada. Ni la religión ni la política han podido capturar completamente a la vida, pero a la vez, sólo en virtud de dicha captura es que ésta habría resistido en la forma in-humana. “Hablar con mis animales” es la premisa que Zaratustra lega a nuestro tiempo y que quizás en Gaya encuentre un “puente” en vistas a la superación del “hombre”. Dicho puente es el arte que, en su in-humanidad, se revela quizás como la lengua de lo por venir.

Notas

¹ Ponencia pronunciada en la conferencia internacional de Nietzsche organizada por la Universidad Diego Portales durante los días 2, 3 y 4 de noviembre del año 2009. Se publica aquí, casi sin modificaciones.

² Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid, Ed. Alianza, p. 236, 2007.

³ Jaques Derrida, *El animal que estoy si (gui) endo* Madrid, Ed. Trotta, 2007, pp. 48-49.

⁴ Idem. p. 189.

⁵ Véase Michel Henry, *Genealogía del Psicoanálisis. El comienzo perdido*. Madrid. Ed. Síntesis, 2002.

⁶ Hobbes escribe: *“El afán de tranquilidad –escribe Hobbes –y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo o afán. El temor a la muerte y a las heridas dispone a lo mismo, y por idéntica razón.”*En: Thomas Hobbes *El Leviatán. Materia y forma de una república eclesiástica y civil*. México D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 80.

⁷ Georges Bataille, *Nietzsche y los fascistas* En: *Acéphale. Religión-Sociología-Filosofía*. No 2, Enero de 1937, Buenos Aires, Ed. Caja Negra, 2006, pp. 39-40.

⁸ Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía* Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2006.

⁹ Me parece que es precisamente en virtud de esta segunda lectura que es posible iniciar un diálogo decisivo entre Nietzsche y el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* toda vez que sería en dichos manuscritos donde la cuestión del hombre y lo animal encontraría en Marx una problematización histórica radical. Por lo demás, es evidente que este es el nudo en la que está enfrascada la reflexión contemporánea: entre Nietzsche y Marx, entre una concepción que reivindica una ontología de la vida inmediatamente afirmativa (Agamben, Negri, Esposito) u otra que la proyecta en razón de una nueva consideración de la negatividad (Balibar, Badiou). ¿Habría que considerar que esta diferencia se arrastra desde la diferencia que se entabla entre Spinoza y Hegel en cuanto a la diferencia entre una ontología de la vida de carácter inmediato y afirmativo y una ontología dialéctica que reivindica para sí la superación de la negatividad? Debo estas reflexiones a Germán Cano durante la presentación del libro “Hacer vivir, dejar morir” del seminario de biopolítica en la ciudad de Madrid durante el mes de Junio del 2010.

¹⁰ Ramón Gaya, *Obra completa* Madrid, Ed. Pre-textos, 2010, p. 55.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2006.
- Aristóteles. *La Política* Madrid, Ed. Gredos, 2003.
- Derrida, Jaques. *El animal que estoy si (gui) endo* Madrid, Ed. Trotta, 2007.
- Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y filosofía* Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2006.
- Gaya, Ramón. *Obra Completa* Madrid, Ed. Pre-textos, 2010.
- Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid, Ed. Alianza, 2007.
- Hobbes, Thomas. *El Leviatán. Materia y forma de una república eclesiástica y civil*. México D.F., Ed. Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo* Madrid Ed. Alianza, 2007. (A)
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid, Ed. Alianza, 2008. (Z)
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral* Madrid Ed. Alianza, 2007. (GM)
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los Ídolos o cómo se filosofa a martillazos*. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2002. (CI)
- Nietzsche, Friedrich. *El nihilismo Europeo. Fragmentos póstumos*. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2006. (NE).
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y el mal* En: *Nietzsche Tomo II* Estudio introductorio por Germán Cano Madrid, Ed. Gredos, 2009. (MBM)
- Nietzsche, Friedrich. *Nietzsche Tomo I* Estudios introductorio por Germán Cano, Madrid, Ed. Gredos, 2009.
- Platón. *La República* Madrid, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, 2000.