

De otro modo de comprender más allá de lo humano en el Zarathustra de Nietzsche.

Danila Suárez Tomé.

Cita:

Danila Suárez Tomé (2015). *De otro modo de comprender más allá de lo humano en el Zarathustra de Nietzsche*. Revista de Humanidades, (30), 29-53.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/danila.suarez.tome/66>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pkht/Fgt>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

DE OTRO MODO DE COMPRENDER MÁS ALLÁ DE LO HUMANO EN EL *ZARATHUSTRA* DE NIETZSCHE

ON OTHER WAYS OF UNDERSTANDING BEYOND
HUMAN IN NIETZSCHE'S *ZARATHUSTRA*

DANILA SUÁREZ TOMÉ

Universidad de Buenos Aires
Departamento de Filosofía

Centro de Estudios Filosóficos /Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Puán 470, 3er piso. Oficina 329, Capital Federal
Buenos Aires
Argentina
defilo@filo.uba.ar

RESUMEN

El presente trabajo se centra en un análisis del *Zarathustra* desde la hipótesis de que el estilo mismo de esta obra tematiza performativamente una concepción del existente humano como transido originariamente por una animalidad, en tanto y en cuanto la obra apela a una comprensión de tipo corporal para la experiencia del pensamiento del eterno retorno. Se intenta mostrar, en consecuencia, que la apelación nietzscheana reclama, para la cabal interpretación de dicho modo peculiar

de comprensión, una concepción del pensamiento que no resulta enteramente humana sino que se encuentra constituida por la animalidad; y cuyo sentido solo puede desplegarse en el encuentro teórico de ambas nociones.

Palabras claves: *subjetividad, animalidad, corporalidad, humanidad, Selbst.*

ABSTRACT

This paper focuses on the analysis of Nietzsche's Zarathustra. Our main hypothesis is that the style of Nietzsche's work performatively thematizes a conception of human existence as being originally constituted by animality because Nietzsche's main work demands an understanding that involves the body itself in order to experience the thought of eternal recurrence. I try to demonstrate, therefore, that Nietzsche's demand claims —in order to correctly interpretate this particular type of understanding— a conception of thought that is not entirely human but also animal and whose meaning can only be deployed in the encounter of both theoretical notions.

Key words: *Subjetivity, Animality, Corporality, Humanity, Selbst.*

Recibido: 28/03/2014

Aceptado: 20/08/2014

I. INTRODUCCIÓN

Como toda historia, la historia del pensamiento filosófico puede ser leída a partir de diversos puntos de acceso. Uno de los más relevantes es, sin dudas, la clave antropológica, en tanto la filosofía es empresa idiosincrática del existente humano. Ahora bien, ante la pregunta por el ser humano,

la historia de la filosofía muestra una notable concurrencia en su respuesta a la noción de *animalitas*: la *humanitas* es definida, tradicionalmente, a partir de su oposición con la *animalitas*. Sea por una diferencia esencial o por una diferencia específica, es una constante del pensamiento metafísico occidental la remisión a la categoría de animalidad y su utilización como categoría fronteriza. La dicotomía entre lo animal y lo humano contiene, en sí, otras tantas dicotomías afines, como: cuerpo-alma, instinto-razón, vida-espíritu, sensibilidad-entendimiento, pasiones-voluntad. El ser humano ha sido definido por muchos autores como aquel ente en el cual predomina el segundo término de cada par, dominando y sujetando al primero y reduciendo, así, su condición animal al mínimo.

La figura de Nietzsche resalta, en la historia de la filosofía, como subversiva. Se trataría de una figura que viene a sacar de quicio, literal y metafóricamente, el pensamiento metafísico tradicional. Sea bajo la imagen del filósofo topo o del filósofo del martillo, Nietzsche “erige” su pensar no construyendo un sistema piramidal sino, a la inversa, horadando “las bases mismas del sistema del pensar binario” (Cagnolini, *Derrida, un pensador del resto* 17). En el presente trabajo, quisiéramos ensayar una lectura de la obra central nietzscheana *Also sprach Zarathustra* que haga foco en su estilo, esto es, en la forma peculiar en que Nietzsche busca, a través de su obra, transmitir su pensamiento fundamental: el eterno retorno de lo mismo. Nuestra hipótesis central es que el estilo mismo del *Zarathustra* tematiza performativamente la concepción nietzscheana del existente humano como transido por la animalidad, en tanto y en cuanto apela a una comprensión de tipo corporal para la experiencia del pensamiento del eterno retorno. Intentaremos mostrar, en consecuencia, que la apelación nietzscheana reclama, para la cabal interpretación de dicho modo peculiar de comprensión, una concepción del pensamiento que no resulta enteramente humana sino que se encuentra constituida por la animalidad y cuyo sentido solo puede desplegarse en el encuentro teórico de ambas nociones.

En primer lugar, reconstruiremos la noción de humanidad tematizada en el *Zarathustra* a partir de las figuras de los últimos hombres y los

hombres superiores. Repasaremos algunas interpretaciones que dan cuenta del por qué ninguno de estos dos tipos se encuentran preparados para lo que Zarathustra viene a enseñarles. En segundo lugar, desarrollaremos nuestra hipótesis mostrando que aquello que es requerido para la comprensión del pensamiento del eterno retorno es la apertura a un devenir animal dentro del modo de subjetivación del existente humano mismo; y que el estilo del *Zarathustra* apela directamente a una comprensión por parte del *Selbst*, y no de la conciencia discursiva o la razón hermenéutica, para poder generar una verdadera transformación en el lector de la obra. Finalmente, mostraremos cómo esto supone una concepción del pensamiento humano que se encuentra transida inevitablemente por la animalidad.

2. HUMANIDAD Y SUBJETIVIDAD EN EL ZARATHUSTRA

Luego de presentar por primera vez, en el aforismo 341, el pensamiento del eterno retorno y de prever la figura del ultrahombre como aquel capaz de querer el eterno retorno de lo mismo una y otra vez,¹ Nietzsche narra en *La ciencia jovial* el descenso de Zarathustra; narración que, posteriormente, en la obra misma *Also sprach Zarathustra*, oficiará como prólogo de su viaje yertura del texto que lo relata. Una mañana, luego de diez años de vida solitaria sobre una montaña, Zarathustra se levantó con la aurora y habló al sol de la siguiente manera:

¹ “El *Übermensch* es el hombre que mantiene en tensión necesidad y azar, ya que las fuerzas actuantes en cada momento lo hacen en virtud de sus condiciones de aparición pero, a la vez, su actuar es azaroso, ya que ningún dios determina un fin o un estado al que todo tienda. El hombre de la necesidad y del azar no es ya el hombre representativo de las metafísicas bipolares que excluyen el devenir, sino aquel que puede asumir el instante, ese efímero fluir detestado por toda la metafísica de la permanencia y de lo trascendente” (Cragnolini, *Estudios Nietzsche* 54).

¡Tú, gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a los que alumbras! Durante diez años viniste aquí hasta mi caverna; te habrías llegado a saciar de tu luz y de este camino sin mí, mi águila y mi serpiente; pero te esperábamos cada mañana, tomábamos de ti tu sobreabundancia y te bendecíamos por ello. ¡Mira! Estoy harto de mi sabiduría, como la abeja que ha acumulado demasiada miel, necesito manos que se extiendan . . . ¡tú, riquísimo astro! —como tú, tengo que *descender*, así es como los hombres lo llaman, hacia ellos quiero bajar. (*La Ciencia Jovial* §342)

Descender: el viaje de Zarathustra y la obra *Zarathustra* comienzan con un descenso y un hundimiento.² Una línea del prólogo reza: “*Dazu muss ich in die Tiefe steigen*”, frase aparentemente contradictoria en la cual se expresan dos motivos recurrentes en el *Zarathustra*. Por un lado, la idea de ascender mediante el verbo *steigen*; por el otro, la idea de descender mediante el sustantivo *Tiefe* (profundidad) hacia el abismo, el *Abgrund*. Zarathustra sentencia que debe hundirse en su ocaso, a la vez que manifiesta la necesidad de emprender viaje cuesta abajo desde la montaña hacia la ciudad para transmitirle a los hombres el advenimiento del ultrahombre: “*Ich muss, gleich dir, untergehen, wie die Menschen es nennen, zu dennen ich hinab will*”. Y no son más que dos componentes de un mismo viaje: la superación de la humanidad, a ello remite el contextualmente contradictorio verbo *steigen*. Y dicha superación de la humanidad se relaciona directamente con un desapego de la noción de fundamento [*Grund*], con un descender hacia el abismo [*Abgrund*], hacia la profundidad [*Tiefe*], hacia el ocaso [*Untergang*]; ello es lo que implica el vivir luego de la muerte de Dios, es decir, de todo fundamento. Al comienzo del tercer libro, poco antes del anuncio del pensamiento del eterno retorno en “De la visión y el enigma”, Nietzsche utiliza el mismo léxico, pero ahora en ocasión del ascenso por un sendero de montaña:

² “El rey platónico se eleva hacia la idea del Bien, mientras que, llevado por su amor por la tierra, Zarathustra desciende a paso decidido hacia los hombres” (Philonenko, *Nietzsche. Le rire et le tragic* 129).

¡Ay, ese mar triste y negro a mis pies! ¡Ay, esa grávida desazón nocturna! ¡Ay, destino y mar! ¡Hacia vosotros tengo ahora que *descender!* [Zu euch muss ich nun hinab steigen!] Me encuentro ante mi montaña más alta y ante mi más larga caminata: por eso tengo primero que *descender* más bajo de lo que nunca descendí [darum muss ich erst tiefer hinab als ich jemals stieg]: hasta su más negro oleaje. —¡Descender al dolor más de lo que nunca descendí! [tiefer hinab in den Schmerz als ich jemals stieg] Así lo quiere mi destino: ¡Bien! Estoy dispuesto. ¿De dónde vienen las montañas más altas?, pregunté en otro tiempo. Entonces aprendí que vienen del mar. Este testimonio está escrito en sus rocas y en las paredes de sus cumbres. Lo más alto tiene que llegar a su altura desde lo más profundo [Aus dem Tiefsten muss das Höchste zu seiner Höhe kommen.] (Así habló Zarathustra, “El caminante”)³

Zarathustra baja de la montaña transformado, despierto. Sale en busca de hombres que lo sigan para predicar la doctrina del ultrahombre el cual, recordemos, es aquel capaz de querer el eterno retorno de lo mismo una y otra vez. Se dirige hacia el mercado, escenario que nos ofrece la posibilidad de conceptualizar la noción de “hombre” [*Mensch*]. Zarathustra sentencia que el hombre debe ser superado [*überwunden werden soll*] por el ultrahombre, ¿pero qué es en sí el hombre? Justamente “algo” que no puede ser “en sí” en tanto es un devenir en movimiento: una cuerda tendida sobre el abismo ‘entre’ el animal y el ultrahombre [*Der Mensch ist ein Siel, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Siel über einem Abgrunde*]. El hombre es un puente y una meta, un tránsito y un ocaso. ¿Hacia qué? Hacia el ultrahombre. ¿Hacia dónde? Hacia el hundimiento en su ocaso.

Frente al ultrahombre, Nietzsche despunta, en el *Zarathustra*, las características de otros dos tipos: los últimos hombres y los hombres superiores. En la piel del hombre del mercado vemos emerger las características

³ Heidegger sostiene, a propósito de un análisis de estas líneas, que “a la altura le corresponde la profundidad, una crece con la otra” (Heidegger, *Nietzsche I* 240).

del más despreciable de todos los hombres. El mercado remite a la lógica del intercambio, de la venta y de la compra lo cual supone la posibilidad de la equivalencia, es decir, la posibilidad de una medición en términos de igualdad (Cagnolini, *Estudios de Filosofía V9*). Aquello que caracteriza al último hombre es, principalmente, su carácter de propietario y su ser calculador. La identidad⁴ y la conservación de sí son virtudes cardinales dentro de su mundo:

Los más preocupados preguntan hoy: “¿Cómo se conserva el hombre?” Pero Zarathustra pregunta, siendo el único y el primero en hacerlo: “¿Cómo se supera al hombre?”. (*Así habló Zarathustra*, “Del hombre superior”)

Para conservarse el hombre empezó implantando valores en las cosas, —él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por eso se llama ‘hombre’, es decir: el que realiza valoraciones. (*Así habló Zarathustra*, “De las mil metas y de la ‘única’ meta”)

Ahora bien, de acuerdo a un análisis particular de Cacciari en *El archipiélago* en torno a los últimos hombres, aquello que verdaderamente los caracteriza es que ellos corporizan la crisis de las ideas de la representación y la responsabilidad en tanto solo atienden a su propio bienestar,

⁴ La noción de identidad subyace necesariamente a la noción de hombre como animal-calculador o como pequeño propietario. El intercambio económico es la ley del mercado por la cual se rige el último hombre. Derrida ha mostrado lúcidamente en *Dar (el) tiempo* cómo es que el supuesto de la identidad subyace al del intercambio: “Supongamos que alguien quiera o deseé dar a alguien. Lo decimos dentro de nuestra lógica y de nuestra lengua: alguien quiere o desea dar, alguien tiene la *intención-de-dar* algo a alguien. La complejidad de la fórmula ya resulta temible. Supone un sujeto y un verbo, un sujeto constituido que también puede ser colectivo —por ejemplo, un grupo, una comunidad, una nación, un clan, una tribu, en cualquier caso un sujeto idéntico a sí mismo, consciente de su identidad y que, a través del gesto del don, trata de constituir su propia unidad y de hacer que se reconozca, justamente, su propia identidad para que ésta vuelva a él, para reappropriársela: como propiedad suya. (...) A da B a C. Estos tres elementos, idénticos a sí mismos o en vías de identificación consigo mismos, parecen presupuestos por cualquier acontecimiento de don” (Derrida 20).

sin poder entonces responder a ningún otro ni en posición de mando ni en posición de obediencia (129). Cacciari equipara al último hombre nietzscheano con el *homo democraticus* de Tocqueville, solitario y egoísta, que al perder toda fe en sí mismo se transformará en el hombre resentido, en el “hombre del subsuelo”:

El hombre del subsuelo es el último hombre que ha llegado a conocerse, y siente disgusto, impotente disgusto. El odio con respecto a lo que le es extraño permanece, pero se confunde con el odio por sí mismo. De ningún otro modo él puede figurarse el amor, si no es como tiranía sobre el otro, como una lucha para dominarlo y someterlo a servidumbre. (129)

El último hombre expresa la voluntad de dominio que ejerce violencia unificante sobre el devenir de las fuerzas. El último hombre es el sujeto idéntico a sí mismo que rechaza no solo todo lo que sea otro, sino a la propia alteridad que lleva en sí y lo constituye. El último hombre no solo domina a las fuerzas que lo constituyen sino también a la naturaleza, a los animales y al animal que él es.⁵

Por su parte, Heidegger interpreta la figura del último hombre como aquel incapaz de pensar la doctrina del eterno retorno. El último hombre, según Heidegger, es concebido como “último” a partir de la noción del ultrahombre: “[E]l ‘súper’ [*Über*], en el sentido de ‘más allá de’ [*Über-hinaus*], está referido a un hombre totalmente determinado, que sólo resulta visible con esa determinación si se va más allá de él hacia un hombre transformado” (Heidegger, *Nietzsche I* 234). Es a la luz del ultrahombre que se visibiliza el último hombre como aquel que debe ser

⁵ “Lo amenazante para el hombre no es la duplicidad (que en cierto modo, puede ser ‘ordenada’) sino la presencia de la multiplicidad en uno mismo, es decir, la pluralidad que revela la animalidad como ‘lo otro’ en esa mismidad que se considera el hombre. El animal, entonces, no como lo otro de lo humano que puede ser reglado y ordenado, sino como lo otro en lo humano, el otro en nos-otros” (Cagnolini, *Instantes y azares VIII* 17).

superado. El último hombre no puede pensar el pensamiento más grave, el del eterno retorno. Dentro de la interpretación heideggeriana, el *Zarathustra* constituye la obra en la cual Nietzsche concibe a la figura capaz de poder pensar y exponer dicha doctrina, dado que al hombre que había existido hasta ese momento no le era posible hacerlo.

¿Qué es aquello que impide a los últimos hombres poder comprender, e incluso pensar como dice Heidegger, el pensamiento del eterno retorno? Los últimos hombres nada saben de la muerte de Dios. La lectura del *Zarathustra* sugiere como condición necesaria para poder siquiera pensar la doctrina del eterno retorno saber de la muerte de Dios. Como escribe Blanchot en *La parte del fuego*, “la muerte de Dios parece dominar la existencia y la obra de Nietzsche, y si hay en esa filosofía pensamientos fundamentales, éste los envuelve a todos” (259). Los últimos hombres, los hombres del mercado, los transmundanos, los comediantes, los despreciadores del cuerpo, los predicadores de la muerte, y otras figuras que encarnan en el *Zarathustra* de Nietzsche el nihilismo decadente, al desconocer la muerte de Dios, confieren a su existencia un fundamento que creen verdadero: sea Dios o cualquier principio metafísico, incluida la subjetividad misma. En el caso de los hombres del mercado, veíamos cómo su actividad central, el intercambio y el cálculo, se apoyaba sobre la certeza de la identidad. Saber de la muerte de Dios es saber que no existe tal certeza y no tender hacia la búsqueda de una unidad de fundamento que de sentido a la existencia ni en Dios ni en un primer principio ni en la subjetividad, la cual no es más que una máscara transitoria. El sujeto nietzscheano no es más que una ficción útil de reunión momentánea de las fuerzas. El pensamiento de la subjetividad en Nietzsche se localiza más bien en la noción de *Selbst* como una instancia de perpetua construcción y destrucción de las máscaras provisionales de la identidad subjetiva (Cagnolini, *Moradas nietzscheanas* 34).

Volveremos más adelante sobre la central noción de *Selbst*. Pero antes tematizaremos a la otra figura central dentro de la tipología humana que presenta Nietzsche: el hombre superior.

A diferencia del último hombre, el hombre superior sabe de la muerte de Dios, por lo cual cumple con la condición necesaria para poder comprender la doctrina del eterno retorno, pero, no obstante, dicha condición no resulta suficiente puesto que el hombre superior no sabe vivir a partir de su muerte. Saber de la muerte de Dios no es garantía para poder comprender la doctrina del eterno retorno y lo que ella implica sino que, además, es necesario un saber vivir a partir de la muerte de Dios. Los hombres superiores, a diferencia de los últimos hombres, se encuentran más cercanos al ultrahombre y podrían llegar a ser, al menos por un momento, los posibles discípulos de Zarathustra. Allende las particularidades de cada uno de ellos, todos comparten la desesperación vivida ante la experiencia del nihilismo o, en otros términos, ante el conocimiento de la muerte de Dios y la subsecuente pérdida de todo fundamento en rededor del cual la existencia pudiera ordenar su sentido: “En el hecho de que hayáis desesperado hay mucho que honrar. Porque no habéis aprendido cómo resignaros, no habéis aprendido las pequeñas corduras . . . Y antes desesperar que resignarse”. (*Así habló Zarathustra “Del hombre superior”*)

Es la actitud de rechazo de todo consuelo aquello que Zarathustra rescata de los hombres superiores. Estos hombres superiores parecieran asimilarse en algunos aspectos a los espíritus libres, aquellos que pueden asumir la tarea del martillo en el nihilismo integral (Cagnolini, *Nietzsche actual e inactual II*). Sin embargo, y al tiempo que reconoce tal fortaleza, Zarathustra acaba por renegar de ellos como quienes habrían de ser sus verdaderos discípulos. Los hombres superiores actúan movidos por la gran náusea, el gran hastío, y en este sentido, re-activamente. Contra semejante recaída, Nietzsche —en boca de Zarathustra— rescata la importancia de la risa y la danza como actitudes destinadas a quienes, aun sabiendo de la muerte de Dios, no se ven tentados por el re-establecimiento de un principio “árchico”. Zarathustra critica el avergonzamiento y la timidez de los hombres superiores, los cuales, por haber salido malogrados en una partida de dados —es decir, en un juego azaroso— se hacen a un lado y terminan abandonando el juego creativo:

Tímidos, avergonzados, torpes, como un tigre al que le ha salido mal el salto: así, hombres superiores, os he visto a menudo apartarlos furtivamente a un lado. Os había saludado mal una tirada de dados. Pero vosotros, jugadores de dados, ¡qué importa eso! ¡No habéis aprendido a jugar y a hacer burlas como se debe! ¿No estamos siempre sentados a una gran mesa de burlas y de juegos? (*Así habló Zarathustra “Del hombre superior”*)

En suma, más allá de la positiva valoración nietzscheana de la desesperación de los hombres superiores, en lo referente a la posibilidad de que estos se vuelvan los discípulos que Zarathustra buscaba, la misma se ve truncada por el residuo de decadencia presente en ellos. Si bien esta propiedad no niega totalmente la superioridad que tales hombres detentan con respecto a los hombres del mercado, o a los últimos hombres, sí los conserva en su humanidad, razón por la cual el nacimiento de una especie más allá del hombre mismo aún no halla su sitio.

En su libro *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze presenta una interpretación en torno a la doble valorización de los hombres superiores por parte de Zarathustra. Deleuze repone la noción de cuerpo en Nietzsche como una relación de fuerzas entre las cuales unas dominan, las activas, y otras obedecen, las reactivas. El hombre superior se encuentra constituido por una ambivalencia en tanto representa, a la vez, al ser reactivo del hombre y su actividad genérica. En esta ambivalencia basa Deleuze la doble estimación por parte de Zarathustra, quien los trata al mismo tiempo como enemigos y como invitados o compañeros. ¿Cómo interpretar esta ambivalencia? Según Deleuze, la clave radica en una pregunta más general: ¿en qué medida el hombre es esencialmente reactivo? Para él, lo que conforma al hombre no es un tipo particular de fuerzas (en este caso, reactivas) sino un devenir-reactivo de fuerzas supuestas en la presencia de fuerzas activas que, al devenir, pasan a la cualidad contraria. Las fuerzas activas del hombre son el alimento de un devenir-reactivo de todas las fuerzas. Allí radica, según Deleuze, la ambivalencia. ¿Cuál sería la particularidad en el caso de los hombres superiores? Que ellos experimentan su ser superiores como algo falso. Zarathustra les dice que son naturalezas fracasadas. El autor

francés interpreta dicha afirmación como un fin fallido en su naturaleza: su carácter activo, su fin y su producto son fallidos. Y esto es porque siendo que el carácter activo de los hombres superiores busca adiestrar las fuerzas activas, no hacen más que erigirse como aliados que llevan las fuerzas reactivas a su victoria. Por el contrario, el devenir-activo, según Deleuze, tiene como condición de posibilidad una voluntad afirmativa:

El hombre superior permanece en el elemento abstracto de la actividad; sin jamás alzarse, ni siquiera en el pensamiento, hasta el elemento de la afirmación. El hombre superior pretende invertir los valores, convertir la reacción en acción. Zarathustra habla de otra cosa: transmutar los valores, convertir la negación en afirmación. Y, jamás la reacción se convertirá en acción sin esta conversión más profunda: la negación debe primero convertirse en poder de afirmar. Separada de las condiciones que la harían viable, la empresa del hombre superior es fallida, no accidentalmente, sino por principio y en esencia. En lugar de formar un devenir-activo, alimenta el devenir contrario, el devenir-reactivo. (232)

Deleuze sostiene, finalmente, que es el elemento de la afirmación lo que le falta tanto al hombre del mercado, el último hombre, como al hombre superior.

En la concepción de Zarathustra, el hombre superior no es más que un puente puesto que no ha aprendido a reír como se debe reír ni a danzar como se debe danzar, con ligereza. El hombre superior sabe de la muerte de Dios pero no ha aprendido a vivir con ella. Existen para Nietzsche, tal como afirma una tesis de Cagnolini en el artículo “De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana”, dos tipos de risa: una risa disolvente y una risa constructiva (la risa del niño). “el espíritu libre ríe sobre las ruinas de los viejos conceptos, y el niño puede crear solamente a partir de la risa que permite vivir en forma más ligera”. La risa disolvente se erige como punto acabado de la crítica de los grandes ideales y sentidos puesto que la contra-argumentación no posibilita la destrucción de los grandes sistemas, dado que se sitúa en su misma lógica. Esto parecen

haber aprendido los hombres superiores, quienes saben de la muerte de Dios y desesperan. Sin embargo, los hombres superiores no han podido aprender el otro tipo de risa, la constructiva, cuya característica es abrir las puertas de la creación y el *amor fati*:

¡Cuántas cosas son posibles aún! ¡Aprended, pues, a reíros de vosotros sin preocuparos de vosotros! Levantad vuestros corazones, vosotros buenos bailarines, ¡arriba!, ¡más arriba! ¡Y no me olvidéis tampoco el buen reír! Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: ¡a vosotros, hermanos míos, os arrojo esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, aprendedme —¡A reír! (*Así habló Zarathustra* “Del hombre superior”)

En virtud del análisis que hemos realizado en torno a la concepción de la humanidad en el *Zarathustra*, podemos abordar, ahora, más específicamente cómo es que la humanidad se vincula con la animalidad. El hombre, dice Nietzsche a través de Zarathustra, es una cuerda, *Siel*, tendida, *geknüpft*, entre el animal y el ultrahombre. La cuerda y el nudo representan una tensión. Entendemos que el nudo tenso ‘entre’ la animalidad y la ultrahumanidad es el hombre, la ficción de la subjetividad que encarnamos diariamente. Y en ese relacionarse con la animalidad es donde, creemos, se encuentra la potencia de comprensión del *Zarathustra* nietzscheano. El ultrahombre no es un retorno al animal y, en nuestro inquirir particular, no nos interesa qué o quién sea cabalmente el ultrahombre o el animal ‘en sí’ sino qué implica ese nudo que es el hombre en su relación con la animalidad y con la ultrahumanidad. No hay polos opuestos: hay un triángulo. Ni el último hombre ni el hombre superior son capaces de comprender la prédica de Zarathustra. Los primeros no saben de la muerte de Dios y los segundos no han aprendido a vivir a partir de ella. Aprender a reír, danzar, abrirse a la creación y la afirmación de la vida incluso en su tristeza: todo ello parece requerir la doctrina de Zarathustra para poder ser oída y comprendida. En *Ecce Homo* leemos lo siguiente a propósito de los lectores del *Zarathustra*:

Es *bueno* todo estilo que comunica realmente un estado interno, que no yerra en los signos, en el *tempo* de los signos, en los *gestos* —todas las leyes del período son arte del gesto—. Mi instinto aquí es infalible. —Buen estilo *en sí* —una pura estupidez, mero “idealismo”, algo parecido a lo “bello *en sí*”, a lo “bueno *en sí*”, a la “cosa *en sí*” . . . dando siempre por supuesto que haya oídos, —que haya hombres capaces y dignos de tal *pathos*, que no falten aquéllos con los que es *lícito* comunicarse. —Por ejemplo, mi *Zaratustra* busca todavía ahora esos hombres —¡ay!, ¡tendrá que buscarlos aún por mucho tiempo! —es necesario ser *digno* de oírle . . . Y hasta entonces no habrá nadie que comprenda el *arte* que aquí se ha prodigado. (*Ecce Homo* “Por qué escribo tan buenos libros”)

Las frases del *Zarathustra*, a través de su ‘tempo’, comunican un estado interno, un pensamiento: el del eterno retorno. El estilo del *Zarathustra* busca oídos que puedan comprender dicho pensamiento a través de sus motivos: es necesario ser digno de oírle. En el siguiente apartado intentaremos desarrollar nuestra hipótesis central según la cual el estilo mismo del *Zarathustra* tematiza performativamente la concepción nietzscheana del existente humano como transido por la animalidad, en tanto y en cuanto apela a una comprensión de tipo corporal para la “intuición” del pensamiento del eterno retorno.

3. LA ESCUCHA DEL SELSBT

En su autobiografía intelectual *Ecce Homo*, Nietzsche sentencia que su *Zarathustra* ha sido el regalo más grande que la humanidad haya recibido hasta entonces. Allí mismo nos insta a ‘oír’ bien “el sonido que sale de esa boca” (17) puesto que, como insiste más adelante, “acaso sea lícito considerar el *Zaratustra* entero como música; —ciertamente una de sus condiciones previas fue un renacimiento en el arte de oír” (93). Nietzsche tuvo que aprender a oír antes que a mirar y nosotros, como lectores del *Zarathustra*, debemos instruirnos en el mismo arte si es que queremos aprehender algo

de su sentido.⁶ Thomas Mann, en su “Preludio a un homenaje musical a Nietzsche” pronunciado en el teatro Odeón de München en 1924, sentenciaba al respecto que: “Nietzsche estableció una distinción entre hombres visuales y hombres auditivos; él se consideraba de los últimos . . . su lenguaje mismo es música” (84). La insistencia en el sentido auditivo por parte de Nietzsche⁷ no es menor y nos lleva a una de las razones que creamos primordiales para entender por qué el pensamiento del eterno retorno busca otros medios distintos de la representación para ser aprehendido.⁸

⁶ Recordemos que Nietzsche sentencia en los *Nachgelassene Fragmente 1887-1889* que el *Zarathustra* “es un libro tan profundo, tan extraño, que haber comprendido seis frases, es decir, haberlas vivido, significa pertenecer a una clase superior de mortales” (19 [1], KSA 13, p.541). Aquí anuda, explícitamente, la noción de comprensión con la noción de vida. En este trabajo, intentamos interpretar dicho concepto de comprensión a partir de la eminente relevancia de la audición, el sonido y su relación con la corporalidad y la animalidad del hombre. En *Ecce Homo* también podemos leer: “[A]lgún día se sentirá la necesidad de instituciones en que se viva y se enseñe como yo sé vivir y enseñar; tal vez, incluso, se creen entonces también cátedras especiales dedicadas a la interpretación del Zarathustra. Pero estaría en completa contradicción conmigo mismo si ya hoy esperase yo encontrar oídos y manos para mis verdades: que hoy no se me oiga, que hoy no se sepa tomar nada de mí, eso no sólo es comprensible, eso me parece incluso lo justo” (55). El hombre tal y como es ahora, el último hombre, no podrá comprender una sola palabra de la doctrina del eterno retorno del *Zarathustra*. Es necesaria una conversión que se relaciona, en gran parte, con hacer del pensamiento una praxis vital.

⁷ En el prólogo de 1888 al *Crepúsculo de los ídolos*, leemos “Hacer aquí alguna vez preguntas con el martillo y oír acaso, como respuesta, aquel famoso sonido a hueco que habla de entrañas llenas de aire — qué delicia para quien tiene todavía orejas por detrás de las orejas— para mí, viejo psicólogo y cazador de ratas, ante el cual *tiene que dejar oír su sonido* cabalmente aquello que quería permanecer en silencio”. (32).

⁸ Alexis Philonenko resalta la importancia de la audición en la introducción a su *Nietzsche, le rire et le tragic*, cuando sentencia que “de hecho Nietzsche fue un poeta, y uno entre los más grandes de ellos. Él colocaba siempre la ‘sonoridad’ por delante del ‘sentido’ y no temía caer, a veces, en un surrealismo inaccesible al entendimiento. Es de tal manera que muchos poemas de *Así habló Zarathustra* no pueden, de ninguna manera, ser explicados. Su objetivo es ser entendidos-escuchados [*entendu*], en el sentido original del término, como se entiende-escucha [*entend*] una música” (6). Aquí Philonenko se apoya convenientemente en el término francés “*entendre*” para poder expresar, al mismo tiempo, el verbo “escuchar” y “comprender” como verbos centrales para la experiencia del *Zarathustra* por parte del “lector”.

La verdad, a partir del pensamiento moderno, se encuentra emparentada con la noción de “evidencia”. Verdadero es aquello que se nos presenta ante⁹ la conciencia con claridad y distinción, esto es, bajo la forma de una evidencia.¹⁰ La luz de la razón es el garante de la objetividad del conocimiento del mundo y de nosotros mismos. No obstante, sabemos que la asociación entre conocimiento, luz y verdad es aun más antigua que la modernidad y el fundamento subjetivo de la verdad. Platón a través de su alegoría de la caverna ya nos mostraba cómo no es posible ver, *i.e.*, conocer, sin la luz del sol, *i.e.*, la idea del bien como fundamento epistémico último.¹¹ En definitiva, la historia de la filosofía en general nos presenta numerosos ejemplos de lo que Derrida denomina las metáforas de luz y sombra encargadas de fundar la filosofía occidental como una “metafísica heliocéntrica” (Derrida, *La escritura y la diferencia* 42). Nietzsche, por el contrario, busca en su obra afirmativa perseguir una metáfora distinta: una metáfora musical que llame al oído y no a la vista. En el *Zarathustra* de Nietzsche, “el ‘lenguaje poético’ es el filosofar mismo . . . el sentido se da con el uso mismo: de allí la dificultad de la ‘traducción’ y de la comprensión: ¿cómo ‘comprender’ sin buscar ‘explicar’, cómo ‘comprender-viviendo?’” (Cragnolini, *Estudios Nietzsche* 42).

⁹ El presentarse ‘ante’ la conciencia remite a la tríada típica de la gnoseología moderna sujeto-representación-objeto donde la representación [*Vorstellung*] es un literal poner delante [*vor-stellen*]. Recordemos las siguientes líneas de Derrida al respecto: “[E]l predominio moderno del principio de razón ha debido correr parejo con la interpretación de la esencia del ente como objeto, objeto presente en calidad de representación (*Vorstellung*), objeto colocado e instalado *ante* un sujeto. Este hombre que dice yo, ego con la certeza de sí mismo, se asegura de este modo el dominio técnico sobre la totalidad de lo que existe” (Derrida, *Dar (el) tiempo* 125).

¹⁰ Definición cartesiana por antonomasia según el primer precepto del método: “[N] o admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda” (Descartes, *Discurso del método* 56).

¹¹ Platón en la alegoría de la caverna define a la educación como el arte de girar el ojo del alma, que vive en las tinieblas, hacia la contemplación del Bien, es decir, de “lo más luminoso de todo lo que es” (Rep. 518c - 518e).

En el *Zarathustra* lo que es dicho y el cómo se lo dice se confunden. De acuerdo a Ferruccio Masini en su artículo “Para un análisis de los ‘campos de significado’ en *Así habló Zarathustra*”, “el estilo del *Zarathustra* se funda sobre el presupuesto de que lo ‘intraducible en el modo de la palabra’ llegue a ser ‘lo más comprensible’ y constituye, como tal, la articulación polisémica del discurso confiada a los elementos ‘sonido, fuerza, modulación, tempo’ desde donde se irradia una especie de sugerencia hipnótica” (22). Las figuras filosóficas que se desarrollan a través de las parábolas del *Zarathustra* despliegan su sentido mediante el lenguaje poético y los motivos rítmicos que las expresan. Y esto se destaca más aún en lo que respecta a la experiencia del eterno retorno, la cual es, sin dudas, el tema central de la obra.¹² El pensamiento del eterno retorno se presenta como una experiencia que ha de ser vivenciada y, por eso mismo, no puede ser meramente representada a través de la palabra: existe un resto de experiencia que no puede ser codificada por el lenguaje interpretativo. Allí, es el ritmo dionisíaco, la música de la poesía nietzscheana la que busca conmover a un sentido más originario. El estilo de escritura nietzscheano en el *Zarathustra* intenta demostrar performativamente que un pensamiento no es solo pensado sino también sentido.¹³ Se da en sus

¹² Para evitar el malentendido de creer que intentamos sostener que existe una teoría única que se expresa a través de parábolas poéticas, recordemos la siguiente cita de Heidegger que dice con acierto que “en esta obra —es decir, el *Zarathustra*— lo difícil de captar no es sólo el contenido, en caso de que lo tenga, sino el carácter mismo de la obra. Se tiene a mano con facilidad una explicación: se trata de pensamientos filosóficos expuestos de modo poético. Pero lo que quiera decir ‘poético’ y lo que quiera decir ‘pensar’ no puede establecerse aquí siguiendo las representaciones corrientes porque es algo que queda determinado de manera nueva, o mejor, simplemente anunciado, por medio de la obra misma” (Heidegger, *Nietzsche I* 237).

¹³ En torno a la relación entre el estilo y los estados interiores podemos leer en *Ecce Homo*: “Comunicar un estado, una tensión interna de *pathos*, por medio de signos, incluido el *tempo* [ritmo] de esos signos —tal es el sentido de todo estilo; y teniendo en cuenta que la multiplicidad de los estados interiores es en mí extraordinaria, hay en mí muchas posibilidades de estilo” (Nietzsche 61). Aquí se refuerza la idea de que existe un *pathos* sensible del pensamiento que busca particulares estilos y modos de expresión no necesariamente redundantes en la semántica de la lengua o en el carácter representacional de los conceptos.

páginas un llamamiento a una comprensión no discursiva sino rítmica. A una comprensión que vaya más allá de la palabra y el concepto. En un estudio muy interesante, *Nietzsche Musicien* de Florence Fabre, en torno a la relación entre Nietzsche y la música leemos que es posible “considerar que *Zarathustra* es el resultado de un universo sonoro interior y anterior a toda búsqueda de palabras. ‘Hace falta tener un caos en sí mismo para dar a luz a una estrella danzante’, es tal vez ese caos interior, experimentado como música y fecundado por la visión del retorno, el que debe devenir palabra y obra” (218). Hay un intento por parte de Nietzsche de transmitir una intuición no conceptual, no lingüística, su pensamiento más profundo, el del eterno retorno, a través de motivos rítmicos que no buscan ojos ni luz, sino oídos y vibraciones. Esto podría acercarlo, según la definición de Giorgio Colli en *Filosofos sobrehumanos*, a un misticismo de tipo dionisíaco en tanto dicha visión del mundo puede ser interpretada como el impulso a superar todo lo que es humano que tiende a encontrar en el motivo musical una generalidad de tipo concreta en la cual expresar una experiencia interior lingüísticamente inefable (114). Ahora bien, entendemos que la superación de lo humano en Nietzsche puede referir más bien a un más acá del hombre antes que a un más allá de él. Podríamos interpretar, pensando en la gran razón que es el cuerpo y que puede sentir el ritmo del pensamiento nietzscheano, que la búsqueda del oído del “lector” a través del ritmo poético es la búsqueda de una comprensión más instintiva, más al ras de la tierra, en definitiva, más animal. Recordemos que para Nietzsche:

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor . . . Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido— llámase sí mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. (*Así habló Zarathustra* “De los despreciadores del cuerpo”)

La noción de *Selbst* o sí-mismo es una figura clave para desplegar por completo este llamamiento a una comprensión no conceptual del

pensamiento presente en el *Zarathustra* de Nietzsche. El *Selbst* del que este habla no es el yo idéntico a sí mismo que ofició de principio arquimédico para el conocimiento objetivo en los sistemas centrales de la filosofía moderna. Su sí-mismo, por el contrario, es el cuerpo [*Leib*] entendido como un campo en donde se cruzan las fuerzas y que se encuentra ya siempre transido por la alteridad. Es el cuerpo entendido como esta gran razón de la que Nietzsche habla en “De los despreciadores del cuerpo”. Aquí se puede observar un procedimiento de inversión de la tradición: ya no es el alma ni la conciencia quien tiene el privilegio del conocimiento del mundo y del auto-conocimiento y ya no es el cuerpo aquella *res extensa* que se le interpone como un obstáculo,¹⁴ sino que “el cuerpo, tradicionalmente ‘objeto’ del saber, es ahora ‘sujeto’ del mismo: el ‘saber’ de la corporalidad es el sí-mismo, es decir, el cuerpo como construcción de la voluntad de poder (Cragnolini, *Escritos de Filosofía* 33-34 113). La conciencia, la pequeña razón, es ahora un instrumento de aquel eterno otro de la tradición, el cuerpo, ahora la gran razón.

La noción de *Selbst* es central para comprender el desplazamiento de la ficción útil del ego, que ha devenido inútil, y para mostrar, entonces, la impersonalidad que caracteriza al pensamiento. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche sostiene que los pensamientos no vienen ni cuando

¹⁴ En el parágrafo 3 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche destraba la oposición entre conciencia e instintos pero mostrando, a la vez, cómo detrás de la razón se encuentra siempre el cuerpo en tanto *Selbst*: “así tampoco es la ‘conciencia’, en ningún sentido decisivo, *antitética* de lo instintivo, —la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles. También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida” (24). Luego, en el parágrafo 19, rechaza también la oposición entre voluntad y sentimientos, en tren de refutar a la metafísica schopenhaueriana, y termina otorgando una primacía a la dimensión corporal en tanto *Selbst*: “en toda volición hay, en primer lugar, una pluralidad de sentimientos . . . en segundo término, el pensar: en todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda . . . En tercer término, la voluntad no es sólo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo, además, un afecto: y, desde luego, el mencionado afecto de mando” (39).

ellos ni cuando nosotros queremos, no existe un sujeto como condición del pensar, sino que “ello piensa” (38). También, creemos, la noción de *Selbst* o sí-mismo o ello (*Es*), tal como aparece en *Más allá del bien y del mal*, resulta fundamental para poder dar cuenta de esta comprensión no lingüística a la que apela el *Zarathustra* nietzscheano. Encontramos en la obra una invocación a una comprensión que no involucra la representación, el lenguaje y el concepto, y que, en tanto se opone a una apelación a una trascendencia mística, intenta mancomunar al entendimiento humano con la intraducibilidad de una experiencia inmanente, corporal y terrenal: animal. El pensamiento más profundo subió a Zarathustra desde sus entrañas, las parábolas de su libro vibran y piden ser sentidas. Hay un llamamiento al cuerpo, a ese *Selbst* ajeno al mundo de la representación de la conciencia, que corroe los principios hasta entonces establecidos de la comprensión de la noción de subjetividad misma; hay un llamamiento al animal que somos. Es por ello que en este llamamiento al cuerpo, a algo más acá de la conciencia, a algo más al ras de la tierra, encontramos una demanda clara de replanteo de las nociones de animalidad, de existencia humana y de su relación.¹⁵ En conclusión, quizás aquello que es requerido para la comprensión del pensamiento del eterno retorno es la apertura a un devenir-animal dentro del modo de subjetivación del existente humano mismo. Un devenir-animal que nos obligue, en palabras de Deleuze, a replantear las relaciones entre lo animal y lo humano entendiéndolas más que como un vínculo, como un agenciamiento, es decir, como proyección hacia un devenir de dicha relación. Analicemos, entonces, finalmente esta forma distinta de concebir la relación entre la animalidad y la humanidad que suponen las ideas nietzscheanas hasta aquí expuestas.

¹⁵ En su libro *Después de Nietzsche*, Giorgio Colli sentencia, con espíritu nietzscheano: “La razón no es independiente de la animalidad, sino que precisamente la revela” (35).

4. CONCLUSIÓN: LA ANIMALIDAD DEL EXISTENTE HUMANO

Como anticipamos previamente, encontramos en la noción de *Selbst* el epicentro de la animalidad que atraviesa al hombre. Dicha noción es tematizada conceptualmente por Nietzsche en el *Zarathustra*, como hemos visto, y, además, dicha noción es apelada performativamente: la comprensión de una intuición no conceptual sino rítmica (el pensamiento del eterno retorno) que demanda la lectura de la obra es un llamamiento a ese espacio ‘entre’ que constituye el *Selbst*: “Me temo que los animales consideran al hombre como un ser semejante a ellos, que ha perdido de la manera más peligrosa el sano entendimiento animal —como el animal demente, como el animal que ríe, como el animal que llora, como el animal desdichado”. (*La ciencia jovial* §224)

Desde el *Selbst*, en el cuerpo, en el sí-mismo, se aloja la posibilidad de conceptualizar la animalidad, la humanidad, la ultrahumanidad como sentido de la tierra y la potencia de valorización, es decir, de creación: “[E]n nuestra propia naturaleza salvaje es donde mejor nos resarcimos de nuestra no-naturaleza, de nuestra espiritualidad” (*Crepúsculo de los ídolos* #6). Dicha instancia precede necesariamente a toda identidad subjetiva.¹⁶

¹⁶ “El sí mismo, el ser propio [*Eigentlichkeit*], no es el ‘yo’, es *ese* ser-ahí en el que se fundan la relación del yo al tú, del yo al nosotros y del nosotros al vosotros, y desde donde únicamente estas relaciones, si han de ser una fuerza, pueden y tienen que ser dominadas” (Heidegger, *Nietzsche I* 227). Tengamos en cuenta que en esta última cita, Heidegger realiza dos movimientos: por un lado, afirma que el sí mismo no es un ego y que precede ontológicamente a toda individuación egológica, un antecedente de ello se encuentra en los párrafos 25 a 27 de *Sein und Zeit* donde se tematiza al *Dasein* como un sí mismo y diferencia —al igual que en nuestra cita— entre *Dasein* como sí mismo o *Selbst* y el mero yo o *Ich*. No obstante, en un segundo movimiento, está identificando al *Selbst* (el sí mismo) con la *Eigentlichkeit* (el ser propio o la propiedad), o más bien indicando que la propiedad o el ser propio expresan el sí mismo que no es, como sí lo es en Nietzsche, el cuerpo. Por ende aquí hay un desplazamiento semántico dentro de la noción de *Selbst* que pertenece exclusivamente a la interpretación heideggeriana de la letra nietzscheana. Además, y para finalizar la disgresión, marquemos un contraste adicional entre la interpretación heideggeriana, o la posición propia de Heidegger, y y la letra nietzscheana:

Aún así, por supuesto, en tanto espacio-entre que escapa al dominio subjetivo de la identidad, la experiencia del cuerpo como *Selbst* queda por fuera del mundo de la representación. Sin dudas constituye la condición de la representación misma, pero la comprensión que requiere por parte del propio cuerpo nada tiene que ver con el teatro de la conciencia. A partir de dicha experiencia corporal, podemos advertir que no hay polos fijos a los cuales recurrir para conceptualizar la vida animal o la vida humana: lo que experimentamos es un ‘entre’ al que Nietzsche apela directamente en su escritura; un ‘entre’ que no es más que lo que debemos asumir para ‘vivir’ el *Zarathustra*. Nadie puede salir de allí sin haberse transformado: esa es la potencia de la sinfonía nietzscheana. Se trata de aprender a vivir en la tensión de ese espacio-entre que somos y de que el pensamiento que somos capaces de producir acompaña y no inhibía dicha vivencia. Vivir el *Zarathustra* auténticamente es vivir la experiencia del *Selbst*. ¿Cómo es posible traducir en prácticas este pensamiento sentido a través del *Selbst* que se “enuncia” aquí? Comencemos estableciendo que “el objetivo de la filosofía de Nietzsche es el de experimentar con la idea de una cultura de la

el dinamismo del ser vivo precede a la subjetividad. Para Nietzsche, “vida” es un concepto tanto más abarcativo que para Heidegger, quien excluye explícitamente de dicho concepto a la existencia humana: “nosotros, por el contrario, empleamos ‘vida’ sólo para designar los entes vegetales y animales, y diferenciamos de ellos el ser del hombre, que más y algo diferente que mera ‘vida’” (Heidegger, *Nietzsche I* 228). Esta es una tesis heideggeriana que se encuentra en las antípodas de la posición nietzscheana que queremos mostrar y valorar en nuestro presente trabajo. Heidegger expone el punto, aunque con otro vocabulario y en un contexto diferente, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, en vías de tratar de conceptualizar la noción de “mundo”, traza las diferencias entre las sentencias “la piedra es sin mundo”, “el animal es pobre de mundo” y “el hombre configura mundo”. El animal es “pobre de mundo” en tanto, si bien tiene acceso a lo ente, no puede “tener” eso ente “en tanto ente”, no puede constituir mundo, lo cual estaría reservado exclusivamente al existente humano. Como vemos, Heidegger sostiene la existencia de una diferencia esencial entre el animal, quien queda del lado de la vida, y el existente humano que es “algo más y diferente” que mera “vida” puesto que es ser-ahí (*Dasein*). Dicho pensamiento es más afín a la tradición metafísica que al pensamiento nietzscheano cuyo intento es, justamente, el de evitar recaer en dicotomías esenciales.

afirmación de la vida y de la felicidad, desplegadas a partir de la naturaleza de la fuerza vital que tiende espontáneamente a su propia expansión y a superar los obstáculos que le ofrece el desarrollo de su experiencia” (Sánchez Meca, *Entre Nietzsche y Derrida* 65). Así como su *Zarathustra* inaugura la llamada “filosofía afirmativa” del corpus nietzscheano, su pensamiento central, el del eterno retorno, en su particular manera de ser transmitido y analizado en el presente trabajo, debería incitar a nuestro sí-mismo, a nuestra comprensión corporal, a prácticas afirmativas: “[F]rente a todo y en cada caso, la pregunta: ‘¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?’” (*La ciencia jovial*, §341). Por nuestra parte, creemos que la peculiar forma en la que se enuncia el pensamiento del eterno retorno revela un sentir dionisíaco capaz de impulsar, sin dudas, a un pensamiento-práctico vitalmente afirmativo: “redimir a los que han pasado, y transformar todo ‘fue’ en un ‘Así lo quise’ —sólo eso sería para mí redención!” (*Así habló Zarathustra* “De la redención”).

A lo largo del trabajo hemos intentado mostrar que el estilo mismo del *Zarathustra* tematiza performativamente la concepción nietzscheana del existente humano como transido por la animalidad, en tanto y en cuanto apela a una comprensión de tipo corporal para la “intuición” del pensamiento del eterno retorno: una conciencia al ras del piso. Para la cabal interpretación de dicho modo peculiar de comprensión se necesita tener a la base una concepción del pensamiento que no resulta enteramente humana sino que se encuentra constituida por la animalidad. Hemos intentado mostrar que es en el *Selbst*, en el sí-mismo, en el cuerpo donde radica la comprensión que precisa el pensamiento más profundo de Zarathustra y donde se patentiza la noción del hombre como cuerda tendida entre el animal y el ultrahombre, abrazar la alteridad dentro de sí y el devenir múltiple de las fuerzas es condición del aprendizaje de la risa, del baile y de la creación de valores. El ultrahombre nietzscheano, si bien no es un regreso hacia el animal, sí tiene como camino un devenir animal en el seno mismo del hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- Blanchot, Maurice. *La parte del fuego*. Madrid: Arena Libros, 2007.
- Cacciari, Massimo. *El archipiélago*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- Cragnolini, Mónica B. “De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana”. *Nietzsche actual e inactual II* (1996): 99-122.
- . “Tiempo de la salud, tiempo de la enfermedad”. *Escritos de Filosofía 33-34/17* (1998): 109-120.
- . “Ello piensa: la ‘otra’ razón, la del cuerpo”. Comp. J. C. Cosentino-C. Escars. *El problema económico. Yo-ello-super-yo-síntoma*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2005.
- . *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra, 2007.
- . *Moradas nietzscheanas*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2010.
- . *Estudios Nietzsche*. Madrid: Trotta, 2010.
- . “Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animabilidad en la filosofía nietzscheana”. *Instantes y azares VIII* (2010): 13-30.
- . “Nietzsche: la imposible amistad”. *Estudios de Filosofía V* (2013): 5-13.
- Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama, 1978.
- . *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Descartes, René. *Discurso del Método*. Madrid: Austral, 1997.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- . *Dar (el) tiempo. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Fabre, Florence. *Nietzsche musicien. La musique et son homme*. Rennes: PUR, 2006.
- Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza, 2007.
- . *Nietzsche I*. Barcelona: Destino, 2000
- Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza, 2008.
- Masini, Ferruccio. “Para un análisis de los ‘campos de significado’ en *Así habló Zarathustra*”. *Perspectivas Nietzscheanas 5 y 6* (1998): 15-55.

- Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra I-IV, KSA 15, Band 4*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999 [Edición castellana utilizada: *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1999].
- . *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1998.
 - . *Ecce Homo*. Madrid: Alianza, 1996.
 - . *La ciencia jovial*. Venezuela: Monte Ávila, 1999.
 - . *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1997.
 - . *Nachgelassene Fragmente 1887-1889, KSA 13*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- Philonenko, Alexis. *Nietzsche. Le rire et le tragic*. Paris: LGF, 1995.
- Platón. *República*. Buenos Aires: Planeta, 1995.
- Sánchez Meca, Diego. “De los que sufren por abundancia de vida”. Comp. Cragno- lini, Mónica. *Entre Nietzsche y Derrida*. Buenos Aires: La Cebra, 2013.