

LA PEDAGOGÍA DE ZARATUSTRAS EN PERSPECTIVA POSTHUMANA

Zarathustra's pedagogy from a posthuman perspective

Juan Pablo Sabino

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: En el presente artículo se propone leer la figura del maestro en Zarathustra desde una perspectiva posthumana. El profeta no solamente se presenta como el gran crítico de la cultura decimonónica, además realiza una tarea de transvaloración. Analizar las prácticas que promueve Zarathustra para la llegada del ultrahombre (caminar, dar, reír, danzar, demorarse y afirmar) no solamente pone en tensión y hace temblar los fundamentos sobre los cuales se ha edificado la cultura de la *ratio* occidental, también impulsa la creación de nuevas ficciones que regulen provisoriamente la vida desde una perspectiva afirmativa.

Palabras clave: Zarathustra – pedagogía – domesticación – posthumanismo

ABSTRACT: This article interprets Nietzsche's position on education, from a philosophy that is related to the ancient tradition of philosophy as a way of life and art of existence. It is elaborated from an idea that starts from the singularity as an assumption at the same time as purpose. It analyzes the idea of a master who wants disciples to break with him, to finally arrive to Nietzsche himself as a teacher of humanity. Finally, to have Nietzsche as a master is to act on the possibility of paradox, it is to open oneself to the multiplicity of possible worlds, and not to surrender anything to possession.

Keywords: Zarathustra – pedagogy – domestication – posthumanism

El punto de partida de esta investigación fue la noción de *hacer-hacer* que Nietzsche presenta en *La Genealogía de la Moral*¹ en donde pone en cuestión la categoría de sustancia como presupuesto ontológico de toda entidad. Dicha noción da lugar a pensar la constitución subjetiva desde un hacer performativo sin agente. En este entramado se pone en juego la relación de la comunidad y de la subjetividad, de lo singular y lo plural, en un entrecruzamiento de fuerzas donde no hay una soberanía subjetiva sino «voluntad de poder» —que es vida. En pos de trabajar esta cuestión, aquí se propone recuperar la problemática de la constitución de la subjetividad en perspectiva con el modo de constitución de la comunidad que puede extraerse de los escritos nietzscheanos. Este nexo se analiza desde la cuestión del estilo-Nietzsche, es decir, el modo de hacer que aparece planteado en *Así habló Zaratustra*. En este terreno conceptual se inscribe la pedagogía del desasimiento (*Loslösung*) y de la transvaloración (*Umwertung*) a la que aquí se hace referencia. Esta interpretación se construye a partir del camino propuesto por el filósofo alemán para entender la cuestión de la constitución de sí mismo en la cual se parte de la hipótesis de que Nietzsche en su escritura fue poniendo en práctica el modo desapropiador de la escritura en una clave que hoy denominaríamos deconstructiva y a su vez, fue —desde una perspectiva genealógica— transvalorando los sentidos y generando nuevas categorías (*ficciones*) desde las cuales se constituyen las subjetividades singulares y comunitarias. De ese modo, se busca pensar cómo en su obra es posible encontrar las claves fundamentales para poder conceptualizar dicha pedagogía. Las nociones de tránsito y de «salir de ahí»² ayudaron a focalizar la lectura sobre las prácticas socio culturales que ofrece Zaratustra al cuestionar los modos de vida decadentes que se promueven en la cultura de su tiempo en función del propósito de superación al cual continuamente el profeta está invitando. De las prácticas que aparecen señaladas en los discursos de Zaratustra se han destacado seis: caminar, dar, reír, danzar, demorarse y afirmar. La elección se justifica principalmente por la potencia estético-política que dichas figuras ofrecen para profundizar una lectura deconstructiva y performativa. El caminar permite subrayar la importancia de las figuras de «tránsito», «ocaso» y «salir de ahí» en contraste con la idea de progreso que se propone alcanzar una meta final predeterminada. El «dar» se vincula con

1 cf. F. Nietzsche, OC IV, p. 475.

2 El 5 de abril de 1876, Nietzsche le escribe una carta a Franz Overbeck en la que utiliza la expresión *daraus zu kommen* para expresar la idea de que para él tener salud significa salir de los malestares físicos que se vinculan con los morales. Entre las posibles traducciones utilizadas en las versiones españolas y desde el punto de vista interpretativo que aquí se adopta parece más ajustada para su traducción la expresión «salir de ahí», pues no es un escapar de los dolores solamente lo que allí se concibe como salud, sino más bien: salir de un estado físico, psíquico, anímico, moral, fisiológico para llegar a otro. El *ahí* es locativo y fisiológico, es temporal y psico-anímico, es metafísico y artístico, es ético y teológico; por tanto, es político y vital.

la exhortación de Zaratustra a no tener discípulos y a la transvaloración del concepto de domesticación en oposición a la idea de un maestro poseedor de un saber absoluto y ancestral que debe ser venerado y transmitido de generación en generación. La noción de «risa» se recupera desde la perspectiva trágico-cómica y desde la figura del León que relativiza los pesares morales y pone en cuestión los mandatos tradicionales y las virtudes eternas. El «danzar» se lo relaciona con la lucha, la voluntad de poder y con la figura de Dionysos. La figura de la «demora» se la puso en perspectiva con las prácticas del rumiar de las vacas y la búsqueda de lectores sin prisa ya que dicha articulación permite evidenciar la crítica nietzscheana al saber erudito y a la exhortación a formar intérpretes y no repetidores. El «afirmar» se presenta en relación con la noción de vida y, por tanto, con la voluntad de poder. Además, se ha recuperado la distinción entre *Civilization* y *Kultur* vinculándola con la temática de la domesticación que ha permitido pensar los nuevos modos de vida en un sentido afirmativo. A su vez, la idea de domesticación fue interpretada desde la noción de humanización en pos de subrayar la idea de que salir de dichas prácticas implica necesariamente avanzar hacia la creación de modos de vida posthumanos. Por ello, la idea de ocaso, de superación de sí y de tránsito, a la luz de la noción de ultrahombre, de eterno retorno y de voluntad de poder, permiten desarrollar nuevas concepciones entorno a lo humano (*Leib-Selbst*) y a lo comunitario. En dicho punto, se evidencia cómo Nietzsche pone en discusión en el concepto de autonomía y soberanía en la constitución de sí. En este sentido, el artículo se inscribe en una búsqueda de lectura de la obra de Nietzsche en relación con las problemáticas que atraviesan a la filosofía contemporánea. Por ello, se siguen principalmente las investigaciones desarrolladas en las últimas décadas por las intérpretes Mónica B. Cragnolini y Vanessa Lemm. Ambas vienen señalando la relevancia del pensamiento nietzscheano para enriquecer los debates actuales sobre las teorías críticas animales y el posthumanismo.

Desde las obras juveniles, Nietzsche ha dejado documentado un particular interés por las cuestiones referidas a la educación. Tanto en su estadía en Bonn como en Leipzig, el joven muestra una preocupación especial por la formación cultural y artística que luego irá profundizando durante sus diez años de docencia en Basilea. En dicha etapa, dedicará dos escritos destinados específicamente a dicha temática: *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* y *Consideraciones Intempestivas III: Schopenhauer como educador*. En las conferencias evidencia su disconformidad con el sistema formador de la época y su preocupación por la calidad y la validez de saber que se transmite. Algunas de estas cuestiones son retomadas en la tercera consideración intempestiva en la que –a partir de la figura de Schopenhauer– busca modelizar cierta imagen del maestro, el sabio y el genio que espera para

el futuro de la cultura. Las temáticas allí desarrolladas no se circunscriben exclusivamente en dichos escritos. La preocupación por la formación del espíritu (alemán) será una constante que dejará expresada desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *Ecce Homo*. El interrogante sobre la voluntad de verdad que expresa en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la preocupación por el efecto de mesetificación³ de la cultura que expresa a partir de la figura de Strauss en la primera Intempestiva, la crítica a la historia como ciencia en la segunda Intempestiva, la crítica constante al saber de los doctos –entre tantos otros señalamientos– son expresiones diferentes de la misma preocupación. Nietzsche va dejando las huellas de un pensamiento que intenta volver a pensar los fundamentos, las formas y los contenidos que se legitiman y distribuyen en la cultura de su tiempo. Aquí la interpretación se focaliza en la figura de Zaratustra ya que en dicho personaje Nietzsche hace converger todas estas temáticas haciéndolas pasar por su martillo destructor-afirmativo. El profeta despierto no solo trae entre sus manos al ultrahombre y al eterno retorno, también ofrece elementos para pensar un nuevo modo de educación que habilite la conformación de una *Kultur* que no se edifique sobre los principios teo-onto-antropológicos del cristianismo y del humanismo en general –ya sea socrático-aristotélico, romano, renacentista o ilustrado. Para ello, ya desde el primer párrafo del prólogo, el filósofo deja trazadas una serie de imágenes que permiten visualizar la importancia que le otorga a temas tales como la otredad, la dación de sí, lo viviente y la comunidad. A partir de una figura temporal y cíclica, Nietzsche sitúa a su lector en un escenario perceptivo donde un cuerpo viviente todas las mañanas y todas las tardes espera la llegada del gran astro y luego lo despide entre sombras. Una mañana Zaratustra se levantó con la aurora e interpeló al gran astro sobre la necesidad del *estar-con-otros* para su felicidad; si no hay a quién iluminar, si no hay cuerpos vivientes con ojos ¿cuál es el sentido de la luz? El otro provoca la liberación de la sobreabundancia en el modo de la dación, del regalo, del vaciar la copa. Dice el texto: «¡Mira! Este cuenco quiere volver a estar vacío y Zaratustra quiere volver a ser un hombre»⁴. Así comenzó el ocaso del profeta. Durante diez años Zaratustra se llenó de la luz y el calor del gran astro, su soledad estaba habitada por el afecto y la compañía de sus animales, pero le llegó el momento de descender y vaciarse. Los dones que trajo Zaratustra en sus manos no se reducen a la doctrina del eterno retorno, ni al anuncio del ultrahombre. Las enseñanzas del profeta proponen pensar de otro modo las jerarquías y las relaciones ontológicas, la relación entre la

3 Permítase el neologismo para jugar con la palabra española «meseta» buscando crear la imagen de un proceso de estancamiento y decadencia.

4 F. Nietzsche, OC IV, p. 71.

zoe y la política, las constituciones identitarias que se producen en el *entre* de las comunidades y las subjetividades. A partir de las nuevas *prácticas* que va enseñando Zaratustra a sus discípulos se pueden evidenciar estos *dones* que el profeta deja expresados como modos de hacer que habilitarán nuevas formas de vida. Aquí se señalarán las prácticas que se han considerado más relevantes para pensar la posibilidad de nuevos modos de pensar, hacer y vivir.

En el §4 del prólogo Zaratustra expresa sus dieciocho bienaventuranzas. Estas dieciocho expresiones de aquello que ama Zaratustra encierran las enseñanzas del maestro y dejan indicado su don máspreciado. Aquello que ama y pide Zaratustra a los hombres no es más que lo necesario para que los seres humanos abandonen todos los *modos de ser* propios del *espíritu de pesadez*. Zaratustra no viene a anunciar cómo deben ser, viene a señalar lo que debe dejar de ser, lo que debe ser desasido y transvalorado. Si las bienaventuranzas evangélicas buscaron darle forma al corazón del hombre nuevo cristiano, las dieciocho expresiones de amor de Zaratustra buscarán señalar el sendero para abandonar las bienaventuranzas cristianas y dejar el camino abierto para que lleguen los ultrahombres⁵.

I. YO AMO A QUIENES APRENDEN A DAR UN PASO (NO)⁶ MÁS ALLÁ

La vida tiene que superarse a sí misma⁷. Este misterio impersonal que la vida le confía a Zaratustra lo impulsa al profeta a hundirse en su ocaso. Donde hay ocaso y caer de hojas, allí la vida se inmola a sí misma por el poder. El ocaso del maestro tiene que ver con el asumirse animal humano para inmolarsse a sí mismo y así poder superarse. Nietzsche asume esta máscara en busca de su propia superación. En el trascurso del cuarto libro, el profeta va identificándose con cada uno de los hombres superiores, y a su vez los va rechazando uno a uno. No hay que olvidar las palabras con las cuales el mismo pensador se autodefine «como el primer nihilista perfecto de Europa, el cual, sin embargo, en él ha vivido ya el nihilismo mismo hasta el final — el cual lo tiene tras él, bajo él, fuera de él...»⁸. Nietzsche, el profeta, el maestro, es quien se asume dentro de todas las máscaras de la *decadencia* (religiosa, metafísica, moral, cultural y social de su época⁹) y luego va superando cada

5 Buscando ser fiel a las enseñanzas del filósofo, aquí no se desarrollarán las dieciocho expresiones en forma literal ni en una lectura filológico-analítica, sino que se abrirá una interpretación desde las prácticas que propone Zaratustra en sus discursos, no todas las cuales aparecen explícitamente en dicho prólogo.

6 Se hace referencia a la traducción que Cristina de Peretti propone del título *le pas au-delà* de Maurice Blanchot, en pos de recuperar el sentido de tránsito de la vida pero sin trascendencia ultramundana.

7 cf. F. Nietzsche, OC IV, p. 139-141.

8 F. Nietzsche, FP IV, p. 489.

9 cf. M. Cragnolini, *Nietzsche, Camino y demora*, Buenos Aires: Biblos, 2003, p. 57.

una de ellas para *llegar a ser lo que se es*. «Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos»¹⁰. Afirma Zaratustra que quien quiera crear nuevos valores más allá de la moral establecida, debe convertirse en aniquilador y quebrantador de éstos entendiendo que se debe estar dispuesto a que caiga todo lo que tiene que caer ya que hay mucho por construir¹¹. Para el profeta la grandeza del ser humano está en ser un puente y no una meta, por ello hay que amar su tránsito y su ocaso¹². Para crear, hay que poder volar más allá de todos los condicionamientos y fundamentos. El que pudo iniciar este camino fue el león que destruyó valores y se convirtió en un inmoralista; no porque no necesitara de una moral o de un valor, sino porque no se aferró a una moral y a un valor; para ello, tuvo que dar un paso más y transformarse en filósofo-artista, en creador de valores, en un niño que juega el juego del mundo¹³. Cada hombre tiene que intentar ser para sí un animal de prueba. En otro gesto de descentramiento del yo y del sujeto de la *ratio*, Nietzsche propone entender la tarea de «dar estilo al propio carácter»¹⁴ no como una formación identitaria en que la razón domina los impulsos corporales, sino como la comprensión de que la identidad se forma provisoriamente a partir del cruce de fuerzas que atraviesa a cada cuerpo en todas direcciones. Esto convierte a la tierra entera –a la cual Zaratustra pide fidelidad¹⁵– en el escenario mayor en el que el cuerpo puede ser asumido como centro de gravedad de cada animal humano. El cuerpo es el *topos* en el cual se reunirán y se aglomerarán una pluralidad de fuerzas ya sean instintos, sentimientos, afectos; ya sean conceptos e ideas que traspasan, conmueven, espantan y deleitan a los animales humanos, que los impulsan o reprimen en sus acciones y sus proyectos, anhelos, deseos, lo que configura el material (por decirlo de algún modo) del cual cada animal humano procurará para darle un estilo a su propio carácter y así *llegar a ser el que se es*. La constitución de sí mismo es comprendida como un hacer que necesita liberarse de lo ya sido para abrirse a lo por-venir. Ello lleva a entender la liberación en términos de desasimiento y la creación en términos de transvaloración. Este hacer es un acontecimiento que debe repetirse eternamente, una y otra vez, cada vez y un paso (no) más allá.

El ultrahombre es una nueva ficción, un error útil que Zaratustra ofrece para dibujar el horizonte vacío que ha dejado la muerte de Dios. El ultrahombre es la ficción que designa una forma de ser para el *animal humano que viene* que es capaz de soportar una terrible pluralidad sin por ello extraviarse. La

10 F. Nietzsche, OC IV, p. 139.

11 cf. *Ibid.*

12 cf. *Ibid.*, p. 74.

13 cf. M. Cragolini, *op.cit.*, pp. 123-124.

14 cf. F. Nietzsche, OC III, pp. 834-835.

15 cf. F. Nietzsche, OC IV, p. 73.

pluralidad, la diversidad, la diferencia, lo múltiple, se le presentan a los últimos hombres como un abismo, un sin sentido, pero no al ultrahombre. Éste, en cuanto que se convierte en un artista de sí, *llega a ser* el animal humano que se asume como una transición y sabe que la meta es el camino. El ultrahombre es el animal que sabe separarse de sí mismo, de lo que solía ser, logrando ser, una y otra vez, algo nuevo y a la vez consistente; es el ser humano que en la transición no se dispersa. Además, el ultrahombre es la ficción que crea Nietzsche para superar el nihilismo decimonónico. Superación que deberá ser interpretada como superación de sí. Luego de mencionar las tres transformaciones del espíritu, Zaratustra se acerca a un maestro del buen dormir del cual le habían hablado bien y cuya fama se difundía por toda la ciudad¹⁶. Al escucharlo, Zaratustra ríe en su corazón, pues la idea de velar para poder dormir bien no hacía más que confirmarle que estas enseñanzas (lo) invitaban a una somnolencia vital. Ha pasado el tiempo del dormir sin soñar, Zaratustra viene a enseñar el tiempo de los despiertos que sueñan. El profeta enseña el tiempo de los animales humanos que logran entenderse como puente y no como meta –o dicho de otro modo: el tiempo de los animales humanos que entienden la meta como un estar saliendo de ahí continuamente. Dicha salida implica una doble tarea: el abandono de viejas categorías y formas de vida (*Loslösung*) y la creación de nuevas (*Umwertung*), pero este ejercicio no implicará jamás llegar a un lugar definitivo. La tarea de los animales humanos en términos identitarios -tanto singulares como comunitarios- debe entenderse como el eterno retorno de un hacer que experimenta su amanecer y su ocaso una y otra vez, pero en cada retorno se efectúa una transvaloración que a su vez implica un desasimiento.

II. YO AMO A QUIENES APRENDEN A DAR(SE)

En el cierre de la primera parte de los discursos de Zaratustra, el profeta se despide de la ciudad que su corazón amaba (*die bunte Kuh*) y les dice a aquellos que se hacían llamar sus discípulos que a partir de allí quería marchar solo¹⁷. El profeta también forma parte de la comunidad de amigos que aman alejarse¹⁸ (*Das Pathos der Distanz*). En esta oportunidad, cuando pareciera que Zaratustra había encontrado a los amigos que iban a acompañarlo en su viaje y a la ciudad en la que su corazón se sentía a gusto, vuelve a iniciar la caminata solitaria e invita a todos los que lo siguen a que dejen de hacerlo y se busquen a sí mismos¹⁹. Zaratustra entiende que se recompensa mal a un

16 cf. *Ibid*, pp. 84-86.

17 cf. *Ibid*, p. 114.

18 Aquí se hace referencia a la comunidad anacorética de la que habla Derrida: cf. J. Derrida, *Politiques de l'amitié suivi de l'oreille de Heidegger*, París: Éditions Galilée, 1994, p. 54.

19 cf. F. Nietzsche, OC IV, p. 73. p. 117-118.

maestro si se permanece adherido a sus enseñanzas. No se debe permanecer siempre discípulo. Es importante notar que en este proceso de liberación-creación aparece una reiterada insistencia de Zaratustra a no tener discípulos. La exhortación no es solamente al seguidor, él también le exige al maestro que suelte y no se aferre a nadie. Cada quién tiene su viaje. Por ello el maestro anuncia la imposibilidad de convertirse en maestro. Empezar a ser maestro es comenzar a dejar de serlo. Nadie debe quedar adherido a las palabras dichas por el maestro; sin embargo, es necesario que haya oídos que reciban el mensaje que se está pronunciando. Zaratustra exhorta a sus oyentes a no convertirse en hombres-masa ni en discípulos-rebaño. Es necesario que se desaprenda lo aprendido continuamente. No hay que quedar adherido ni a las enseñanzas del maestro, ni a las propias vivencias que la vida ofrece. El modelo zaratustreano arroja a sus seguidores al destino de hacer un camino propio cada vez que implica un estar abandonando continuamente las huellas del andar del otro. El dar(se) del maestro se traduce en un vaciamiento de sí y una desligadura de sus enseñanzas y de sus oyentes. La constitución de sí mismo consiste necesariamente en un proceso de incorporación y apropiación del entramado metafórico en el cual cada animal humano inicia su proceso de socialización y subjetivación. Cada *Leib* es atravesado por una multiplicidad de fuerzas a partir de las cuales se constituye *Ich*. Dicha constitución hay que comprenderla en términos de tensión entre la singularidad del *somos* como comunidad de lo viviente –y lo no viviente– y la singularidad de *Leib-Selbst*. Luego vendrá un proceso de desapropiación que no implica, sin embargo, un vaciamiento en términos de nihilización identitaria –en este punto se evidencia que el desasimiento siempre viene asociado a la transvaloración. Nietzsche lo deja señalado en el primer párrafo del prólogo cuando Zaratustra bendice la copa que se desborda dejando fluir de sí misma el agua de oro a todas partes para que resplandezcan sus delicias. La copa siempre quiere volver a vaciarse. Esto permite pensar el proceso de apropiación y de desapropiación como aquello que retorna eternamente. En el juego está el sentido, en ese pasaje de estados en el que el *Selbst-Leib* se llena de esa multiplicidad de fuerzas que confluyen en él identificándose en algún sentido provisorio²⁰, pero que a la vez es un continuo tránsito en que debe vaciarse, si bien no en un acto voluntario y premeditado ya que jugar el juego es su ocupación y su cuidado. Aprender a dar(se) es justamente esta virtud que (se) dona y por ello no puede ocupar su tarea en la conservación de sí, ni de otros, ni de ciudades, ni de conocimientos, ni de patrias, ni de afectos. Poder es esa virtud –dice Zaratustra. Por eso Nietzsche la representa con la metáfora del oro al cerrar el

20 Expresa Zaratustra que la virtud es el sí-mismo, esa gran razón que no es el yo sino que hace yo (cf. F. Nietzsche, OC IV, p. 126).

primer párrafo de «De la virtud que hace regalos» en el que los discípulos como gesto de despedida le regalan el bastón en cuyo puño de oro se enrosca una serpiente. Ese metalpreciado por los hombres, que tiene la particularidad de ser escaso, es un metal que brilla y que al recibir luz devuelve gratuitamente más luz, incluso un resplandor que enceguece²¹. La serpiente que se arrastra se presenta como signo de un conocimiento que debe guiar a los discípulos hacia la permanencia fiel a la tierra y no buscar un conocimiento más allá del sol. La virtud que hace regalos trae el sentido del desasimiento como el sentido de la transvaloración. No quedar adheridos ni dejar de crear nuevos sentidos intramundanos serán las prácticas para poder pensar la figura del maestro que no tiene discípulos y no debe tenerlos.

En segundo lugar, Zaratustra no quiere domesticar a nadie, su propuesta es la transvaloración. La repetición no tiene que ver con un proceso de domesticación en que se homologan las identidades de los discípulos con la identidad del maestro. El dar(se) zaratustreano implica un hacer sin contenido. Lo que importa es la obra, el hacer. Zaratustra no aspira a su felicidad, aspira a su obra²². El amor que se dona es lo que mueve al *Selbst* fuera de sí, lo lleva del yo hacia el otro -dice Lemm²³. La copa se desborda, el sol resplandece y su luz inunda el mundo desparramándose sobre todas las cosas. Introduciendo una lectura antiespecista se puede afirmar que en dicha imagen se pone en discusión toda posibilidad de distinciones ópticas, ontológicas o metafísicas. El gran astro se dona al otro sin restricciones ni condiciones, incluso sin conciencia de su hacer. Lemm afirma que en el donar zaratustreano se opera un descentramiento del yo²⁴. Ahora bien, tal descentramiento es acompañado por un insistente pedido de fidelidad a la tierra. El amor al ser humano que predica Zaratustra al Santo, junto con la necesidad de sostener una creación de sentido intramundana, permite afirmar que la figura del ultrahombre no sólo habilita un pensamiento posthumano, además propone que se piense desde una posición geo encarnada y *zoe* perspectivada. El amor que se dona no es un gesto distributivo ni compasivo, tampoco es una limosna. No es un gesto de justicia ya que no busca equilibrar las proporciones. La mano de Zaratustra no descansa nunca de dar²⁵. Zaratustra sube la vara de la virtud hasta lo (im) posible. Está provocando el derrumbe de las mezquinas prácticas que la virtud

21 Esta lectura se apoya en las afirmaciones que hace Lemm en: V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, trad. Diego Rossello, Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010, p. 178.

22 cf. F. Nietzsche, OC IV, p. 218.

23 cf. V. Lemm, *op.cit.*, p. 182.

24 *Ibid*, p. 183.

25 cf. F. Nietzsche, OC IV 134.

empequeñecedora²⁶ ha promovido durante cientos de años. Zaratustra viene a anunciar el rayo que es el ultrahombre.

III. YO AMO A QUIENES APRENDEN A REÍR A CARCAJADAS

La risa²⁷ que pide Zaratustra tiene tres antecedentes: la tragedia, la crítica anti-metafísica de *Humano demasiado humano*, la jovialidad de *La gaya ciencia*. La risa desde la perspectiva de lo trágico es presentada por Nietzsche desde una tensión con lo cómico. En la tragedia se experimenta el pasaje de la alegría a la angustia, en cambio en la comedia se pasa de la angustia a un estado de alegría. La diferencia entre ambas estará marcada por la duración, la frecuencia y la profundidad de dichas vivencias²⁸. La risa suele darse de un modo más momentáneo y frecuente que aquello que genera estremecimiento. En este sentido, si bien el miedo ha sido puesto en el origen del Estado por ser considerado como un estado natural, Nietzsche invita a pensar que la risa es algo mucho más frecuente como respuesta ante las cosas que se experimentan y busca resignificar su valor. Escribe en verano del 1885 en sus cuadernos que es justo que el animal más infeliz y melancólico sea el más jovial y se haya inventado la risa para aligerar el sufrimiento²⁹. Ante el absurdo y el sinsentido del mundo y de la existencia es necesario que surja la risa como respuesta. Reír ante la muerte de las naturalezas trágicas a pesar de la comprensión, del sentimiento y de la compasión que se les guarde, evidencia que dicha capacidad logra superar el consuelo del arte trágico. En este sentido el placer estético-trágico por el cual el mundo y la existencia tenían sentido se transvalora en la capacidad de reír. Se puede asumir el sentido trágico superando la moralización y la compasión que implicaban a partir de la risa. Como deja expresado en «Ensayo de autocrítica», la superación del consuelo romántico pesimista se logra a partir de la risa antimetafísica que entiende el aspecto cómico de lo trágico asumiendo el dolor como parte de la existencia. En este sentido, la risa cómica cumple una doble función: expresa el dolor del ser humano al mismo tiempo que lo libera. Esa liberación es el distanciamiento que se genera en la

26 cf. *Ibid*, p. 173 y ss.

27 El artículo «La risa y el “consuelo intramundano”: El arte de trascenderse y superar en Nietzsche» de Luis de Santiago Guervós ha permitido pensar la dimensión estética de la risa ya que el intérprete propone pensar a la risa desde una teoría del arte del consuelo intramundano, (*Estudios Nietzsche*, N° 1, 2000, p. 145 y ss.) y por otro lado, lo que aquí se interpretará como la dimensión política de la risa se estructuró a partir de la distinción que Cragolini propone entre risa disolvente y risa constructiva. La intérprete entiende que la risa en Nietzsche cumple dos funciones, una crítico-deconstructiva y la otra positivo-afirmativa (Cf. Mónica B. Cragolini, «De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana», en: M. B. Cragolini y G. Kaminsky, *Nietzsche actual e inactual*, Vol II, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones CBC, 1996).

28 cf. F. Nietzsche, OC III 151-152.

29 cf. F. Nietzsche, FP III 807-808. Esta expresión se repite en: FP III 811.

transformación. El camello se transforma en León –el espíritu de pesadez en espíritu libre– porque se logra soltar una carga pesada: la moral metafísico-cristiana. La risa del león permite salir de ahí y dar un paso (no) más allá dando lugar a la risa del niño que permite abandonar el espíritu libre para transformarse en ultrahombre. Esta es la carcajada³⁰ que pide Zaratustra a los hombres superiores en la cuarta parte cuando santifica el reír³¹. Una carcajada que no solamente sea capaz de hacer temblar los cimientos que sostienen los edificios conceptuales en los cuales se aferran sus pequeñas virtudes y sus anquilosadas creencias, también debe ser capaz de abrazar la jovialidad de quien juega a crear nuevos conceptos para transitar el abismo sin perderse ni extraviarse en el tránsito y ocaso, pues el ultrahombre debe aprender a conservarse a sí mismo intramundamente.

Ante la seriedad y la gravedad de la verdad y del saber docto que hereda la ciencia del conocimiento sagrado del cristianismo, Nietzsche propone una ciencia jovial. La *gaya ciencia* es una provocación al saber metafísico. Éste es representado como un conocimiento acerca de la realidad que se presenta en forma seria, fundamentada y con una tradición legitimada que garantiza su credibilidad. En el §327 de *La gaya ciencia* el intelecto es definido como una máquina pesada, sombría y rechinante que ante la gravedad de la verdad solamente permite la actitud de la seriedad. El pensador jovial pone en cuestión dicho prejuicio mostrando la ridiculez de esas apreciaciones. Liberarse de dicha carga no puede más que generar un alegre alivio. La idea de verdad como algo absoluto que se apoya sobre la metafísica y la moral se ha convertido en la piedra de Sísifo. La *gaya ciencia* termina de preparar el camino para la llegada del maestro. La risa del león rompe su corazón venerador y alcanza la independencia³². Criticar todo lo venerado hasta poder dar el tercer paso hacia la gran decisión: adoptar una posición positiva, la de afirmar. No hay más dioses en los cielos ni hombres sobre la tierra que merezcan ser venerados. No hay nada por encima ni nada por debajo que pueda someter a los seres vivientes. Ante tal abismo, la risa de niño se estremece y regocija, pues no siente náusea ni se acongoja ante la nada. Asume jovialmente la gran responsabilidad de arrogarse el derecho a crear, a hacer, a actuar. Ya no desde la culpa, sino desde la inocencia. Por ello puede alegrarse de la tarea y aprobar afirmativamente todo aquello que en su pensamiento anda con pies ligeros. En ese sentido,

30 Aquí se utiliza la figura de la carcajada porque permite visualizar el aspecto disruptivo, molesto y desbordante; como también el brotar de una fuerza incontenible que se expresa en todo el cuerpo irradiando espacialmente su frecuencia sonora incluso más allá de lo perceptible. La carcajada ofusca a los cuerpos enfermos de seriedad metafísico-moral, contagia a los cuerpos joviales, como también anima a los moribundos.

31 F. Nietzsche, OC III 257.

32 Aquí se alude al camino hacia la sabiduría que propone Nietzsche en: FP III 548.

la tensión entre el *no* del León y el *sí* del niño también son elementos que permiten interpretar la idea de transformación (*Verwandlung*) desde las nociones de desasimilación-deconstructiva (*Loslösung*) y la transvaloración-afirmativa (*Umwertung*). La risa puede ser interpretada como una estrategia estético-política que permite deconstruir los sentidos provocando la necesidad de transvaloración de los mismos.

IV. YO AMO A QUIENES APRENDEN A DANZAR

Para andar sobre los abismos será necesario no sólo aprender a reír, también aprender a danzar con pies ligeros. En las páginas del Zaratustra una y otra vez se evocan las figuras de la danza, el baile y la canción. Estas figuras permiten expresar mejor la relación entre fuerzas que acontece en(tre) los cuerpos. Pensar la danza como metáfora de la voluntad de poder permite sostener como parte de su devenir el momento de la fricción, del conflicto y de la lucha, pero no se reduce a ello. Los momentos de armonía no implican la destrucción del otro, pero tampoco niegan la posibilidad del *poemos*. En la danza hay momentos para la guerra y momentos de paz; surge la armonía, pero también acontece el caos. Interpretar la relación de fuerzas bajo la figura de la danza habilita pensar tránsitos y enlaces entre las nociones de juego, azar y necesidad, como –también– relaciones de dominio y seducción. Todo fluye entre un compás y otro, de un paso a un salto, en forma lenta y con celeridad. La danza se despliega con toda su fuerza plástica permitiendo una interpretación estética de la lucha que se establece entre las fuerzas. La danza abre, despliega, juega, es dinámica y es jovial, también puede ser triste, emblemática o trágica, y tiene la potencialidad de transformar el sufrimiento en alegría. La danza tiene ritmo, estilo y pausa. En *Así habló Zaratustra*³³ aparecen dos momentos dedicados al baile en los que Zaratustra canta y baila con la *vida*. En el segundo canto puede notarse cómo se establece un juego, una danza de acercamiento, de alejamiento, de amor y de odio, de adulación y de burla, de huida, también de encuentro. Zaratustra ha alcanzado una sabiduría que en el primer canto era asociada directamente con la vida; en cambio, en el segundo canto la vida no aparta su amor a Zaratustra mientras él no se aparte de la sabiduría. Zaratustra aprendió a tenerse en pie y a caminar y a correr y a saltar y a trepar y a bailar por encima de todas las cosas³⁴... su alfa y su omega es que todo lo pesado se vuelva ligero; todo cuerpo, bailarín; todo espíritu, pájaro³⁵.

33 cf. F. Nietzsche, *OC III*, p. 135 y 212.

34 cf. *Ibid*, p. 190.

35 cf. *Ibid*, pp. 215-216.

En «Del hombre superior», Zaratustra le reprocha a los hombres superiores que no hayan aprendido a bailar por encima de sí mismos³⁶. En la danza lo que se expresa es el poder afirmativo que necesita un espíritu libre –el león, y más, el ultrahombre. En la danza se pone en juego la fuerza plástica libre y creadora que es Dionysos. En la danza no hay sentido establecido previamente, la única finalidad es danzar. El placentero hacer del baile, el cuerpo librado a la música y al canto para que su fuerza lo atraviere y lo lleve, lo guíe libremente encontrando eternidad en ese sucesivo instante que deviene –y se desea que siempre continuamente siga deviniendo, una y otra vez, cada vez. La danza puede ser considerada como una figura privilegiada para representar el tránsito entre el ser y el estar, entre el estar y el ser. Las fuerzas se aglomeran de una forma y de otra, unas con unas y otras con otras y vuelven a seducirse y a jugar y a establecer nuevas aglomeraciones y las mismas nuevamente, todo es juego. Eternamente el mismo juego que en su repetición inserta la diferencia.

V. YO AMO A QUIENES APRENDEN A DEMORARSE

El caminante no sólo debe ir ligero; además, debe aprender a demorarse. Una demora que está siempre signada por lo provisorio. La demora no solamente es una práctica subjetiva que deconstruye las prácticas del progresismo moderno, el cual no puede ni debe detener la máquina de la producción (y la devastación) humana sobre la tierra. Además, la demora está vinculada con otras dos prácticas: leer lento y rumiar. El llamado a los lectores lentos aparece especialmente en el prólogo de *Aurora* que Nietzsche incluye en la reedición de 1886. El rumiar como práctica es enunciado por el mendigo voluntario en la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*. Nietzsche vincula ambas prácticas en el cierre del prólogo de 1887 de *La genealogía de la moral* cuando expresa el modo en que él entiende la interpretación³⁷. La lectura lenta implica el rumiar, ese es el modo de interpretación en el cual Nietzsche espera que los filósofos del futuro trabajen. La exhortación a devenir vaca habilita un nuevo modo de habitar sobre la tierra. En este sentido, Nietzsche está proponiendo otro modo de constitución subjetiva que invita a desaprender el modo de habitar de la subjetividad moderna. Otra vez, el filósofo propone prácticas formativas que disputan los sentidos hegemónicos vigentes. La figura de la demora evidencia un modo de apropiación que no sólo conduce a la desapropiación y la no conservación, sino que también invita a otro modo de ser respecto al tratamiento de aquello que necesariamente cada animal humano se apropia para constituirse a sí mismo y formar parte de un entramado social.

36 cf. *Ibid*, p. 257.

37 cf. *Ibid*, p. 459.

Demorarse no es perder el tiempo en pos de un proyecto que debe continuar hacia una meta definida. Perder el tiempo, es quedarse adherido y demorarse en cierta vivencia, en cierta experiencia del viaje que es la vida porque también hay que aprender a desasirse del desasimiento en una demora provisoria. En este sentido, la demora es necesaria en la lectura, en la escritura, en la constitución de sí, en el desasimiento, etc. En el prólogo de *Aurora* la figura de la demora aparece vinculada a la metáfora del hombre-topo que es quien cava, perfora y mina subterráneamente. Como dice Nietzsche, el prólogo llega tarde, pero no demasiado tarde. ¿Acaso no estamos siempre a tiempo? El trabajo de la crítica es un trabajo lento que implica demoras, demoras en la lectura, pero también en la escritura. Cavar túneles en los cimientos del pensamiento, roer raíces, martillar tallos, desplantar bulbos, todas tareas que requieren tiempo y dedicación. Aprender a demorarse tanto en la lectura y en el rumiado como en la escritura y en la constitución de sí implica pensar las prácticas de constitución subjetiva y comunitaria como una tarea estética y política. Así se promueven formas de constitución subjetiva que no tiene que llegar a ser de un modo definido previamente ni de forma urgente. El ultrahombre no tiene apuro en llegar a alguna meta, pues su tarea es abandonar aquellas ficciones que ya no son habitables para poder dejar la piel de la tierra liberada de sus enfermedades o al menos de los modos de ser de los animales humanos que la devastan. En *Humano demasiado humano* se convoca a ese lector que no tiene prisa, que no devora. Al lector que no tiene que llegar a ningún lugar, sólo salir de ahí. Esto implica el desasimiento de la ascesis docta de los hombres superiores, el desasimiento de la apropiación de los últimos hombres, para transvalorarse en múltiples perspectivas.

Al cerrar el relato de la tercera transformación del espíritu, Nietzsche dice que Zaratustra residía en la ciudad que es denominada de «La Vaca Multicolor» (*die bunte Kuh*³⁸). Esta expresión seguramente haya sido cuidadosamente elegida por Nietzsche para abrir los discursos que están destinados a todos y a nadie. Jara señala que en esta imagen que inicia el camino profético de Zaratustra, se presenta lo «multicolor» como calificativo del sustantivo «vaca»³⁹, y que, a su vez, éste debe ser identificado con la acción

38 Esta expresión aparece cuatro veces en la obra: F. Nietzsche, *OC III*, pp. 84, 93, 114 y 184. En la primera y en la cuarta cita cierra el capítulo y en las otras dos lo abre. Por lo general, simplemente se refiere a alguna posición de tránsito de Zaratustra por dicha ciudad que el profeta amaba, pero no ofrece otros datos. En la nota 39 de la traducción al español de Sánchez Pascual (Editorial Alianza) se aclara que dicha expresión es una traducción literal del nombre de la ciudad Kalmasadalmyra. Si bien el dato ofrecido por el intérprete español es interesante, aquí se busca destacar la vinculación entre la figura de la «Vaca» desde la práctica ya enunciada del rumiado y lo «multicolor» como la búsqueda de la perspectiva.

39 cf. J. Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos, 1998, p. 34.

de rumiar, es decir de interpretar, pero en clave multicolor. En este sentido, puede afirmarse que la interpretación después de la muerte de Dios necesita salir de las lecturas monótono-teístas para abrir múltiples sentidos y senderos. Lo «multicolor» es una metáfora que señala la búsqueda de la pluralidad y de la(s) perspectiva(s). Sagols afirma que Nietzsche no apuesta a una pluralidad inconexa ni a una dispersión de perspectivas⁴⁰. Él quiere llegar a entender todo, pero sabe que no hay un camino unívoco. Para transitar los abismos se necesita del perspectivismo, y éste sólo se hace comprensible desde un pensar ligero, desde la risa y la danza desbordante y armónica de Dionysos. En el final de su camino Nietzsche se jacta de haber sido muchas cosas y de haber habitado muchos lugares para poder llegar a ser una única cosa. En cada uno de sus metáforas, en cada uno de sus figuras, en cada uno de sus personajes, Nietzsche va haciendo un trabajo de desapropiación de sí. Cada fragmento es y no es Nietzsche. Toda identidad es una unidad plural siempre abierta, atravesada por lo otro, lo diferente. Una identidad que se expresa en unidad pero que a la vez es múltiple. Unidad plural bajo un nombre propio desapropiado. La noción de mismidad queda completamente estallada, no es posible ver en la persona de Nietzsche una singularidad idéntica a sí misma. Como expresa Lemm⁴¹, ello queda claramente expresado en su rechazo a ofrecer una obra filosófica sistemática y cerrada. Él apuesta por una obra que refleje una pluralidad de perspectivas que no se excluyen ni se complementan entre sí, sino que constituyen el reflejo de la auto-superación del filósofo. El ultrahombre es el camino para llegar a una unidad plural que ofrece una ficción más rica y plena de sentido.

VI. YO AMO A QUIENES APRENDEN A AFIRMAR LA VIDA

La noción de vida en el pensamiento de Nietzsche aparece vinculada a la de voluntad de poder. Para sostener dicha interpretación aquí se propone tener en consideración las siguientes cuestiones. En primer lugar, la pregunta acerca del «Quién» de la voluntad. Al haber operado Nietzsche un descentramiento de la categoría de sujeto en el accionar individual⁴² y al haber eliminado la posibilidad de que exista un ser trascendente que mueva los hilos desde las sombras, no ha dejado margen alguno para interpretar la noción de voluntad desde una concepción metafísico-antropomórfica como tampoco antropocentrada. A su vez, estas afirmaciones impactan sobre

40 cf. L. Sagols, «La Gran Política y el don a la Humanidad», en: *Estudios Nietzsche* 1(2001), p. 113.

41 cf. V. Lemm, *op.cit.*, p. 243 y ss.

42 Es importante aclarar que el descentramiento no es aniquilación. La categoría de sujeto sigue siendo una ficción útil mientras no vuelva a enlazarse a la idea de soberanía y autonomía. En este puede apreciarse claramente la crítica a los humanismos occidentales.

la perspectiva en que es posible interpretar la noción de poder (*Macht*). Pues, al no haber un agente singular, autónomo y soberano que conduzca el hacer, no es correcto interpretar el poder específicamente bajo la noción de dominio. El poder está atravesado por la infinidad de posibilidades que potencialmente podrían configurarse en la relación entre fuerzas. La voluntad es la pluralidad de fuerzas que operan y que van ofreciendo diversos modos en que la vida se va expresando. La noción de vida hay que interpretarla en ese sentido amplio en que no hay jerarquía entre sus diversas expresiones y todas ellas deben poder ser afirmadas⁴³. El amor que expresa Zaratustra a quienes aprenden a afirmar la vida aparece vinculado al amor que el profeta expresa al tránsito, al ocaso, a lo intramundano, a lo viviente, etc. El *amor fati* también se inscribe en esta línea poniendo en tensión toda expresión de amor que busca trascender lo terrenal (Platón, el cristianismo, etc.)⁴⁴. El amor a la vida expresado en términos afirmativos es la consolidación del nihilismo futuro como la forma onto-política que permite el abandono definitivo de toda expresión de decadencia. Zaratustra invita a vincularnos de otro modo con la vida, lo cual tiene –por lo menos– dos consecuencias concretas. La primera consiste en asumir que no controlamos la vida, pues el ser humano no es el centro del universo ni tiene superioridad sobre ninguna entidad existente; todo lo contrario, su vida depende de su entorno tanto vital como no vital. Lo viviente no es independiente de lo no viviente. Los modos de vida se configuran estético-políticamente en la forma en que se habita el mundo y en las relaciones entre el ser humano y el entorno, y en dicho habitar implican una responsabilidad ética. Esta es la segunda consecuencia directa, pues ese modo de habitar es una construcción humana que supone concepciones ontológicas, antropológicas y teológicas que se transmiten entre generaciones y sedimentan en el entramado metafórico a partir del cual se constituye la identidad comunitaria y singular.

La temática de la afirmación de la vida es una cuestión central en las enseñanzas que trae Zaratustra a los hombres, ya que él ama a quienes trabajan en la invención y construcción de una casa para el ultrahombre⁴⁵. Es decir, a quienes se ocupan de preparar la tierra, a los animales y a las plantas para el

43 En esta línea interpretativa se encuentra la lectura biopolítica de Esposito que habilitó desde su noción de *zoe*-igualitarismo un pensamiento que aquí se ha denominado como *zoe* perspectivado. Cf. Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, trad. Carlo R. Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu, 2005, p. 121 y ss.

44 En sus escritos de 1876 ya dejaba expresada Nietzsche la idea de que todo ser humano se va haciendo de ciertas recetas para soportar la vida en forma leve, esto es, no para hacer de ella algo leve sino para afrontarla con levedad -si bien hay quienes quieren presentarla como algo gravoso (asctetismo) para, acto seguido, ofrecer sus recetas. Esto implica un arte de vivir que se va aprendiendo en el caminar. (cf. F. Nietzsche, FP II 236.

45 cf. F. Nietzsche, OC III 74.

momento en que acontezca el ocaso de los modos humanos de habitar que son decadentes y deben ser desasidos. La enseñanza de Zaratustra no sólo pasa por el enunciado de ciertas ficciones nuevas con las cuales viene a disputar el sentido onto-político con las dominantes, también pasa por las formas de hacer que habilitan sus prácticas –las que critica y las que propone. Para abordar dicho tema es importante retomar la crítica que hace a la formación en términos de domesticación. La noción específica la utiliza a partir de los *Fragmentos Póstumos* de 1884⁴⁶. En uno de 1888⁴⁷, presentándose como el Anti-darwin, Nietzsche se pregunta sobre el valor definitivo que puede llegar a tener la domesticación (*Domestikation*). Allí toma como punto de partida la idea darwinista de que los procesos de domesticación pueden llegar a ser profundos hasta el punto de atribuir a las especies, en el proceso de selección natural, una metamorfosis lenta e infinita que va creando ventajas -o no- en las futuras herencias –como si representaran una posible desnaturalización de lo natural. En este sentido, Nietzsche prefiere volver a las tesis antiguas que sostenían que la domesticación degenera. En este fragmento, el pensador no contempla la posibilidad de transiciones progresivas hacia modos humanos que por procesos de selección natural guíen a una especie a la superación de su estado actual. A modo de conclusión Nietzsche propone tres principios, en el tercero afirma que la domesticación del ser humano no se lleva a cabo en profundidad, pues cuando se alcanza rápidamente se convierte en degeneración (*Degenerescenz*). Aquí, Nietzsche asocia el término domesticación a cultura (*Kultur*) dejando expresada la idea de que el ser humano salvaje (entendido moralmente como ser humano malvado) representa el retorno a la naturaleza y, en dicho sentido, la curación de la cultura. Es interesante notar en este punto, cómo Nietzsche señala la oposición entre naturaleza y cultura como signo de decadencia. Aquí hay que entender por cultura el proceso de domesticación que supone la debilitación de los instintos, es decir lo que comúnmente el filósofo alemán denomina *civilization*. En el fragmento 9 [142] de 1887 expresa en forma clara el antagonismo entre ambos conceptos⁴⁸. Cultura y civilización –desde una perspectiva moral– son nociones completamente separadas; la primera

46 Para referirse a la domesticación, Nietzsche suele utilizar el término alemán *Zähmung*. Solamente en un fragmento de 1888 utilizará el término específico *Domestikation*. De igual modo –como en la mayoría de los casos– no hay una diferenciación conceptual sistemática y no se vuelve relevante hacer un análisis interpretativo filológico analítico del caso.

47 cf. F. Nietzsche, FP IV 568.

48 cf. *Ibid*, p. 278. Lo reafirma en: *Ibid*, p. 688. Es interesante recuperar lo señalado por V. Lemm respecto a tal antagonismo ya que vuelve a poner el acento en asumir la tensión entre opuestos como el punto de partida para el salir de ahí y la consiguiente superación. De algún modo, la formación entendida en la trama compleja de prácticas que se dan entre el «somos» y el *Leib* siempre implicará momentos de debilitamiento (enfermedad) que deberán ser superados (mayor salud). cf. V. Lemm, *op.cit.*, pp. 50-51.

expresa tiempos de corrupción, la segunda de domesticación propiamente dicha. Pero la domesticación no se reduce para Nietzsche solamente a un proceso de moralización⁴⁹. Pues, por un lado, se debe interpretar la idea de cría y doma⁵⁰, pero por otro, también la domesticación produce el mejoramiento y el perfeccionamiento de lo humano. Es decir, la cría y la doma conllevan un proceso básico de disciplinamiento (social) para formar subjetivamente al individuo que pueda vivir normativamente en una comunidad. A su vez, en ese proceso se apunta al mejoramiento y al perfeccionamiento que consiste en una separación y una negación de la animalidad⁵¹; en ese sentido la domesticación implica un proceso de humanización. Como claramente deja expresado Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*, dicho proceso de humanización –entendido como una práctica de moralización y mejoramiento ya sea desde la lectura de Manu, de Platón, de Confucio o de los maestros judíos y cristianos– es inmoral⁵², pues llamar mejoramiento a la domesticación del animal parece una broma. Las prácticas con las que se *domestica* a las fieras bajo ningún punto de vista pueden ser vista como una *mejora*. El animal es debilitado para reducir la posibilidad de peligro de los seres humanos convirtiéndolo en un ser enfermo⁵³. Esto se logra mediante la aplicación de métodos violentos que suelen ser explícitos en forma material. Con los seres humanos primero se practican métodos más solapados de violencia que van incrementando su agresión material en la medida que no se llegue al efecto que se espera. Desde esta lectura se entiende la relación entre domesticación y crueldad que señala en *La genealogía de la moral* cuando evidencia la invención de la mala conciencia como la interiorización de la crueldad⁵⁴. Afirma Nietzsche que la moralización no mejora al ser humano; sino todo lo contrario, lo debilita⁵⁵. Allí compara la moralización con la castración acentuando la idea de que en dicho proceso al ser humano se lo echa a perder. De ese modo los seres humanos dejan de ser dañinos para el resto de la sociedad porque pierden su vigorosidad y su impulso creativo quedando homogeneizados y normativizados bajo una idea de lo humano que se presenta como ideal y en el cual todos deben reflejarse e identificarse. No hay lugar para la diferencia y la pluralidad. En un fragmento de 1888⁵⁶, Nietzsche aclara que vincular la doma con el debilitamiento es un error. Allí propone interpretarla como un medio para la enorme acumulación

49 cf. F. Nietzsche, FP III 496.

50 cf. *Ibid*, pp. 627 y 630-631.

51 cf. F. Nietzsche, FP IV 223, 410 y 648.

52 cf. F. Nietzsche, OC IV 648.

53 cf. *Ibid*, p. 646.

54 cf. *Ibid*, p. 509-510.

55 cf. F. Nietzsche, FP IV 648.

56 cf. *Ibid*, p. 651.

de fuerza de la humanidad de modo tal que entre las distintas generaciones se continúe la construcción y que el desarrollo no solo sea exterior sino, también, interior, orgánico y que siempre tienda hacia lo que es *más fuerte*. Esto no es posible si por doma se entiende equiparar todo hacia lo igual tendiendo en ello a formas más débiles y mediocres. La humanidad en cuanto tal no es más que una abstracción a la cual debe tender la doma, pero sólo se logra a partir del crecimiento individual. Por eso es importante promover una formación vigorosa del ser humano, que sea capaz de dar un paso hacia el ultrahombre. Una vez más, la noción de *entre* permite no jerarquizar las categorías de comunidad y de subjetividad entre sí, entendiéndolas más bien en permanente tensión.

Entonces, la noción de domesticación –aplicada específicamente a los seres humanos– debe ser comprendida como el proceso de civilización que implica al disciplinamiento y la moralización del *Leib-Selbst*. En este sentido puede afirmarse que humanizar es domesticar. En el pensamiento de Nietzsche se pueden encontrar los elementos para una lectura antihumanista que busca *salir de ahí* en pos de nuevas configuraciones de lo humano que implican nuevos modos de relación de los animales humanos tanto con lo viviente en general como con lo no viviente. En esta línea interpretativa es que puede afirmarse que la búsqueda de Zaratustra de oídos que puedan acoger el llamado a la invención de los ultrahombres es el comienzo del posthumanismo. No como la consumación de la modernidad, sino más bien como el despertar a la necesidad de abandonar ciertas prácticas de lo humano referidas al *hacer*. Pero, también, a los supuestos que implica dicho *hacer* para ficcionar nuevas interpretaciones sobre la vida que sean afirmativas del conjunto de lo viviente, que incluye a lo no viviente como condición de posibilidad existencial.

Es importante dejar en claro que no está entre los intereses ni objetivos de Nietzsche desarrollar una teoría pedagógica. Aquí se ofrece una interpretación para abrir la posibilidad de pensar cómo Nietzsche bajo la máscara de Zaratustra deja los lineamientos trazados para pensar una pedagogía. El viejo mandato de «conócete a ti mismo» ha sido transvalorado y resignificado en la frase: «cómo se llega a ser el que se es». Como se ha expresado, Zaratustra no solamente trae la enseñanza de sus ficciones principales, también predica las prácticas que permiten un hacer performativo que necesariamente provocará corrimientos en la constitución identitaria tanto del «somos» como del «sí mismo». A Nietzsche le interesa intervenir el entramado metafórico para eliminar las categorías y prácticas ascéticas tanto de la moral, de la metafísica, de la religión como de la ciencia. Pero en dicho «hacer» deja abierta la posibilidad de pensar una práctica de desasimiento (*Loslösung*) y transvaloración (*Umwertung*). El maestro no deja discípulos ni muestra el camino hacia la verdad, sino, más bien, es quien muestra el camino para

desasirse de los prejuicios morales en torno a una ontología-ético-política de la verdad y deja abierto el campo, el bosque, la playa, la montaña, para que se puedan crear miles de senderos aún no transitados. El maestro no señala el camino que se ha de recorrer sino el que se ha de dejar de transitar. Zaratustra nos ha dejado el terreno no transitado para la invención de una ontología estético-política que adopte una perspectiva *geo* encarnada y *zoe* perspectivada que entienda la superación no como progreso, sino como abandono de toda decadencia y negación de lo vital terrenal.