



4. RECREACIONES

RECREAÇÕES

RECREATIONS



Serie Vestigios, monotipo, 2010 | MARTHA BOHÓRQUEZ

LA CIENCIA JOVIAL: UN EJERCICIO DEL DERROCHE FRENTE A LA “GUERRA SANTA” CONTRA EL ANIMAL*

*A CIÊNCIA JOVIAL: UM EXERCÍCIO DO ESBANJAMENTO
FRENTE À “GUERRA SANTA” CONTRA O ANIMAL*

*THE GAY SCIENCE: AN EXERCISE OF WASTEFACING
THE “HOLY WAR” AGAINST THE ANIMAL*

Mónica Beatriz Cragolini **

Para el artículo, la noción de ciencia jovial permite pensar otros modos de vinculación con el viviente animal, en la línea de una deconstrucción de los mecanismos apropiadores de la vida. Si la “guerra santa” contra el animal es, como muestra el texto, una “guerra contra el derroche”, una “ciencia generosa”, como la gaya ciencia, supone otro modo de encarar la relación con el viviente animal y con el animal que somos. En este sentido, se afirma que la “gaya ciencia” podría ser pensada, en un sentido político, como otra perspectiva para considerar las formas de ubicarnos en comunidad con todo lo viviente.

Palabras clave: ideal ascético, animalidad, sacrificio, crueldad, comunidad.

Para o artigo, a noção de ciência jovial permite pensar outros modos de vinculação com o vivente animal, na linha de uma desconstrução dos mecanismos apropriadores da vida. Se a “guerra santa” contra o animal é, como mostra o texto, uma “guerra contra o esbanjamento”, uma “ciência generosa”, como a gaia ciência, supõe outro modo de encarar a relação com o vivente animal e com o animal que somos. Neste sentido, afirma-se que a “gaia ciência” poderia ser pensada, em um sentido político, como outra perspectiva para considerar as formas de localizar-nos em comunidade com todo o vivente.

Palavras-chave: ideal ascético, animalidade, sacrifício, crueldade, comunidade.

In this article, the concept of gay science allows to think about different ways to connect with the living animal, aiming the deconstruction of taking-life mechanisms. If the “holy war” against the animal is, as showed in the paper, a “war against waste”, a “generous science” like the gay science, supposes a different form of facing the relationship with the living animal and with the animal we are. In this sense, it is stated that, in a political sense, “the gay science” could be considered as another perspective to think about ways of placing us in community with all the living.

Key words: ascetic ideal, animality, sacrifice, cruelty, community.

* Este trabajo representa una versión de mi conferencia en el congreso internacional El Pensamiento de Nietzsche y su Trasfondo Científico, Universidad Autónoma de México, abril de 2011, cuyas actas no han sido publicadas, y da cuenta de los resultados de dos proyectos de investigación que dirijo: “Las nociones nietzscheanas de vida y de animalidad: su incidencia en los debates biopolíticos contemporáneos”, y “La impronta nietzscheana en los debates contemporáneos en torno a la biopolítica”, ambos desarrollados en la Universidad de Buenos Aires.

** Doctora en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad, e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Buenos Aires (Argentina). E-mail: mcragolini@gmail.com

El título de este trabajo puede sonar extraño: en él se conjugan expresiones de dos pensadores diferentes, pero muy cercanos: Nietzsche y Derrida. La “guerra santa” contra el animal es un modo en que se puede entender la expresión utilizada por Derrida para referirse a la manera en que las tres grandes religiones monoteístas se han vinculado con la cuestión animal: en una actitud de exterminio que transita por diferentes matices que van desde la necesidad sacrificial del animal hasta otros modos aparentemente más “correctos” (pero, sin embargo, no exentos de crueldad) para relacionarse con éste. Refiriéndose a la aparente indiferencia cartesiana por la cuestión animal, señala Derrida en un largo paréntesis aclaratorio en *El animal que luego estoy si(gui)endo*:

(No me creo nada de esto, creo que el cartesianismo pertenece, bajo esa indiferencia mecanicista, a la tradición judeo-cristiano-islámica de una guerra contra el animal, de una guerra sacrificial tan vieja como el Génesis. Y esa guerra no es una forma de aplicar la tecnociencia al animal cuando sería posible y factible hacerlo de otra manera, no, esa violencia o esa guerra han sido, hasta ahora, constitutivas del proyecto o la posibilidad misma de un saber tecnocientífico dentro del proceso de humanización o de apropiación del hombre por el hombre, inclusive en sus formas éticas o religiosas más elevadas. Ninguna nobleza ética o sentimental ha de disimularnos esa violencia que las formas conocidas de ecologismo o del vegetarianismo no bastan para interrumpir, aunque éstas sean mejores que aquello a lo que se oponen) (Derrida, 2008: 122).

Considero que esta idea de una *guerra sacrificial* contra el animal es algo que está implícito en el modo en que Nietzsche desarrolla la noción de *ideal ascético exacerbado*, y creo, asimismo, que la idea de una *ciencia jovial* (aquello que *La gaya scienza* supone) permite pensar otros modos de vinculación con el viviente animal, en la línea de una deconstrucción de los mecanismos apropiadores de la vida. Si la “guerra santa” contra el animal es, como intentaré mostrar, una “guerra contra el derroche”, una “ciencia generosa”, como la *gaya ciencia*, supone otro modo de encarar la relación con el viviente animal y con el animal que somos. En este sentido, la “*gaya ciencia*” podría ser pensada, en un sentido político, como otra perspectiva y otra manera de considerar las prácticas que hacen a nuestro modo de ubicarnos en la comunidad con todo lo viviente.

SAJAR LA VIDA: LA CIENCIA Y EL IDEAL ASCÉTICO

Una imagen potente para comprender la crítica nietzscheana a los vínculos sacrificiales que la ciencia establece con la vida es la que se encuentra en la “IV Parte” de *Así habló Zarathustra* (1980a: T. IV), en la figura del supuesto “hombre superior” científico. Este científico tiene como su reino el pantano en el que estudia el cerebro de la sanguijuela, con su brazo extendido para que la vida que quiere estudiar al mismo tiempo “viva” de su vida. Este hombre superior, que para Zarathustra es un “sangrante” (*der Blutende*), se denomina a sí mismo como *el concienzudo del espíritu* (*Ich bin der Gewissenhafte des Geistes*). Es interesante ese círculo “sanguíneo” que marca el doble vínculo: la ciencia que vive de la vida (de la sangre) debe “dar su vida” (su sangre). La ciencia es un sacrificio sacrificial: para poder existir necesita no solamente “introducirse” en la vida y sacrificarla sino también sacrificar “la vida” del que se dedica a ésta. La ciencia es una vampirización de la vida que se alimenta de la sangre del objeto de estudio, pero también de la de aquel que objetiva la vida para estudiarla. Un círculo de intercambio económico que restringe la vida, acotándola al paradigma del objeto (evitando el “desborde vital” desde el recorte y la focalización que implica la noción de *objeto*).

Cuando el estudioso del cerebro de la sanguijuela indica, repitiendo enseñanzas de Zarathustra, que “el espíritu es la vida que se saja a sí misma” (Nietzsche 1980a: T. IV, 312), da cuenta de aquello que Nietzsche había desarrollado en la *Genealogía de la moral* (1980b) en relación con el ideal ascético. El espíritu no es “lo otro” de la vida, sino la vida misma hiriéndose, mutilándose, limitándose a sí misma.

Esto significa que los límites claros que se intentan establecer entre el hombre y el animal, a partir de la espiritualidad, se desdibujan y difuminan en la medida en que el espíritu es vida autoflagelante. La espiritualidad es, entonces, un “retorcimiento de la vida”, una estratagema para conservarse, un movimiento “distorsionado” de las fuerzas que no pudiendo “expandirse”, se recluyen en el ámbito interior de la “mala conciencia”.

Eso es lo que desarrolla el “Tratado tercero” de la *Genealogía de la moral* (1980b), cuando plantea la “necesidad”, aparentemente autocontradictoria para la vida, de que la vida “se vuelva” contra sí misma. El ideal ascético es eso: una torsión de la vida que se daña a sí misma. Por ello, supone el crecimiento de una especie hostil a la vida, pero necesaria. El instinto de dominio presente en la voluntad de poder implica el uso de las fuerzas para intentar “cegar las fuentes de la fuerza”. La paradoja de este proceso es que la vida se hace más segura y triunfante en la medida en que disminuye la vitalidad fisiológica: la negación, el autosacrificio, el goce en el sufrimiento marcan la mirada resentida del seguidor del ideal ascético, pero a la vez constituyen su fuerza (Nietzsche, 1980a: T. V, 363; 1980b: 137). Nunca me cansaré de señalar la relevancia de este análisis nietzscheano: desde allí es posible pensar políticas de relación con lo viviente (y en nuestro caso, con lo viviente animal) a partir del reconocimiento de esa necesidad, si bien autocontradictoria, de la vida misma. Lo que está presente en el ideal ascético, en esta “vida contra la vida” (*Leben gegen Leben*) (Nietzsche, 1980a: T. V, 365; 1980b: 139), es la relevancia del principio de conservación y la estrategia vital que supone el ideal. Es por este instinto de conservación que se genera la necesidad de instituciones que mantengan la vida “enferma”. Y ciertos hombres se especializan en eso: en dominar a los sanos, ejerciendo un arte de envenenamiento de la vida que nunca busca la salud, sino, contrariamente, el mantenimiento de la enfermedad. El ideal ascético no sólo es sostenido por la actividad del sacerdote, también la ciencia y la filosofía son parte de esa maquinaria sacrificial¹: al generar una teleología que justifique el sufrimiento, mantienen la vida en su grado más ínfimo. Es interesante tener en cuenta que para Nietzsche, lo que evidencia este ideal es un “odio contra lo animal” (1980a: T. V, 412; 1980b: 185). Ese odio se expresa en una suerte de guerra contra la corporalidad, la sensibilidad, es decir, contra todo aquello que tradicionalmente se ha considerado “animal” en oposición al espíritu que define lo humano.

El envenenador de las fuentes de la vida opera desde lo que Spinoza denominaba *pasiones tristes*: pasiones que impiden toda celebración de la vida en favor de un sometimiento sacrificial de ésta, que permite, en el arrebañamiento y la gregarización, dominar a los hombres. Si la ciencia forma parte de esos mecanismos, se

torna más claro por qué la ciencia “nietzscheana” ha ser una ciencia alegre, una ciencia jovial.

QUÉ ES UNA “CIENCIA JOVIAL” O CÓMO INFUNDIR ALEGRÍA EN LA GENEALOGÍA GRIS

Tal vez el quinto libro de *La ciencia jovial. La gaya scienza* (1985), sea una de las mejores caracterizaciones de aquello que habría de ser una ciencia que no sirva a la conservación que propugna un ideal ascético exacerbado. Porque, como señalé anteriormente, no se trata de negar el ideal ascético (es una necesidad de la vida misma, como hemos visto), sino de plantear la posibilidad de otros modos de religión, de filosofía y de ciencia. “La ciencia jovial” es esa “otra ciencia”.

Nietzsche caracteriza esta ciencia como “no-conservativa” y no teleológica: “No conservamos nada, tampoco queremos regresar a ningún pasado, no somos de ninguna manera ‘liberales’, no trabajamos por el ‘progreso’” (Nietzsche, 1980a: T. III, 629; 1985: 247). Es difícil imaginar el concepto de *ciencia* por fuera del ideal moderno de progreso: es por esto que ésta es una ciencia diferente (y opuesta) a toda actualidad (una ciencia intempestiva). Por ello, hacia el final del quinto libro, se hace la pregunta clave: “¿Cómo podríamos dejarnos satisfacer aún por el hombre actual?” (Nietzsche, 1980a: T. III, 636; 1985: 253).

Si entendemos que el hombre actual (como la ciencia actual) es el que se encuentra aún dentro del paradigma moderno que definió, desde la idea de *humanismo*, el modo de ser hombre, y si la época más humana es la más mezquina², es necesario entonces una “ciencia generosa” contra el ideal del humanismo. Por eso, los hombres de la ciencia alegre se llaman a sí mismos “nosotros, los generosos” (Nietzsche, 1980a: T. III, 631; 1985: 249). Si el hombre se define por su oposición al animal, y asume su “propiedad” de sí en términos no sólo de negación de esa animalidad, sino también, de justificación de la necesidad de sumisión y utilización de ésta, la “mezquindad” de lo humano se evidencia como usufructo de lo vital (también en el hombre mismo). La ciencia moderna, desde el modelo de dominio de la tierra, es el mejor ejemplo de esto: la sistemática destrucción de lo viviente en sus distintas formas implica también la destruc-

ción de “lo animal” en el hombre. Por ello, una ciencia generosa como la ciencia jovial está siempre rozando la incompreensión: esa “generosidad” que no puede impedir que todos disfruten de sus riquezas, no puede evitar que los demás arrojen en ésta sus miserias y “enturbien” sus aguas (Nietzsche, 1980a: T. III, 631; 1985: 249). Por eso, el científico jovial está siempre desacreditado, y carece de patria; es aquel que pertenece a la comunidad que se presenta como “nosotros, los sin patria”³.

Esta carencia de patria no hace a los científicos joviales “apolíticos”, sino que los aleja de la “pequeña política” que necesita fundarse en grandes ideales para satisfacer mezquindades humanas, demasiado humanas. Para nuestro análisis de la guerra santa contra el animal, este vínculo entre los grandes ideales y lo pequeñamente humano permite entender la relevancia que tiene, en el forjamiento de las identidades nacionales, el sacrificio de lo viviente animal (y de lo animal en lo humano). Cuando en este “Libro V” de *La ciencia jovial*, se anuncia el modo de ser de los “sin patria”, la referencia al nacionalismo alemán es crucial:

No, no amamos a la humanidad, por otra parte, tampoco somos ni de cerca bastante “alemanes”, tal como se entiende hoy la palabra *alemán*, como para apoyar el nacionalismo y el odio de las razas, como para poder alegrarse de la nacionalista sarna del corazón y del envenenamiento de la sangre, por cuya causa se delimita y se bloquea hoy en Europa a un pueblo contra el otro, como si estuviesen en cuarentena (Nietzsche, 1980a: T. III, 628; 1985: 248).

¿Por qué asocio este odio de pueblos contra pueblos con la cuestión de la guerra santa contra el animal? Como lo ha indicado René Girard, la diferencia entre hombre y animal se establece en distintos ámbitos, pero uno central es el que tiene que ver con el tema del control de la violencia⁴. Para Girard, en la sociedad humana existen dos prácticas que están ausentes en los grupos animales: la violencia colectiva y el sacrificio. El sacrificio es un mecanismo para direccionar la violencia hacia algo o alguien no violento y que, por lo tanto, no puede ejercer venganza. El animal cumple esa función de manera paradigmática, y su sacrificio cotidiano, al que nos hemos acostumbrado, forma parte del modo de ser humano, que se instaura sobre esa necesidad sacrificial de la vida animal⁵.

Mientras que la ciencia concienzuda del espíritu niega la vida, la ciencia jovial se vincula con ésta de manera afirmativa. Uno de los objetivos de este “Libro V” de *La ciencia jovial* parece ser el de desmitificar la ciencia, mostrando su vínculo con la metafísica y, por ende, con la moral. Si en *Aurora* o en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche había asumido la máscara del científico, en *La ciencia jovial* no sólo hará más evidente ese carácter de máscara de la ciencia, ya presente en las dos obras mencionadas, sino que postulará esta nueva máscara, la de la ciencia alegre, vinculando la creencia en la ciencia a la creencia en Dios:

De esta manera, la pregunta: ¿por qué la ciencia?, retrotrae al problema moral: ¿para qué, en general, la moral, si la vida, la naturaleza, la historia, son “inmorales”? [...] ya se habrá comprendido hacia dónde quiero ir, es decir, que continúa siendo una creencia metafísica aquella sobre la que reposa nuestra creencia en la ciencia —que también nosotros los que conocemos, hoy en día, nosotros ateos y antimetafísicos, aún tomamos *nuestro* fuego de aquel incendio encendido por una creencia de milenios, aquella fe de Cristo que era también la creencia de Platón, de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina—. ¿Pero que sucedería si precisamente esto se volviese cada vez más increíble, si ya nada más se mostrase como divino, a menos que lo sea el error, la ceguera, la mentira —si Dios mismo se mostrase como nuestra más larga mentira—? (Nietzsche, 1980a: T. III, 577; 1985: 206).

Crear en el valor de verdad de la ciencia es lo mismo que creer en Dios, es decir, es necesitar de una verdad que se instaure con valor de verdad última. Por eso la ciencia alegre no puede ser sino perspectivista, forjadora de errores útiles, amante de las ficciones. Porque la ciencia, que dice no aceptar presupuestos ni creencias, se funda en una creencia que acepta como incondicionada: el valor de la verdad⁶. Recordemos que en *Así habló Zaratustra* esta voluntad de verdad es caracterizada como la “voluntad de volver pensable todo lo que existe”, y, en este sentido, tal como señala *La ciencia jovial*, “La voluntad de verdad —eso podría ser una oculta voluntad de muerte—” (Nietzsche, 1980a: T. III, 576; 1985: 206). La tendencia a volver todo pensable puede devenir voluntad decadente de muerte, en la medida en que predomine en el forjamiento de aquello que deberían ser ficciones, la tendencia a la conservación. En el fondo, seguimos ha-

blando del problema del ideal ascético, con su voluntad conservativa que termina por sojuzgar o anular la vida. Es por eso que una ciencia perspectivista se vincula con posibilidades: es en el ámbito de lo posible que se encuentra su trabajo. Al criticar el fanatismo “como una especie de hipnotismo de todo el sistema sensitivo-intelectual a favor de una sobreabundante nutrición (hipertrofia) de un único punto de vista y una única perspectiva del sentimiento” (Nietzsche, 1980a: T. III, 583; 1985: 211), *La ciencia jovial* apuesta por una ciencia de las posibilidades: “[...] sería pensable un placer y una fuerza de autodeterminación, una libertad de la voluntad, en la que un espíritu dice adiós a toda creencia, a todo deseo por la certeza, ejercitado, como está, para poder sostenerse sobre cuerdas flojas y débiles posibilidades, y a bailar incluso al borde de los abismos” (Nietzsche, 1980a: T. III, 583; 1985: 211).

Este vínculo de la ciencia jovial con las posibilidades y los abismos, este alejamiento de la certeza con su voluntad de dominio expresable en la pensabilidad de todo, no significa el desprecio de la razón. Por el contrario, creo que claramente en *La gaya ciencia* se delinea algo que en otro lugar he caracterizado como una “razón imaginativa”⁷: no se rechaza aquí el “pensar”, la esquematización, sino la unilateralidad en la búsqueda de la certeza. La noción de *razón imaginativa* apunta a considerar la tarea del pensamiento en términos de una tensión entre la esquematización (el forjamiento de unidades, el principio conservativo de unidad expresable en la tarea de la razón, que universaliza) y la plurificación de sentidos, propia de la imaginación. La ciencia jovial operaría con esta idea de *razón imaginativa*, en la medida en que el perspectivismo exige una constante multiplicidad de sentidos, que deben romper continuamente con las figuras demasiado cerradas y totalizantes. Volvemos al ideal ascético: lo que se critica es el predominio de la voluntad de autoconservación que termina por anular el derroche vital. La vida es derroche, el poder implica para Nietzsche derroche y no dominio, porque el dominio es justamente voluntad de propiedad desde la mezquindad. El dominio se apropia, el poder se expande, por eso, “el investigador de la naturaleza, se debería salir de su rincón humano: y en la naturaleza no dominan las situaciones de emergencia, sino la abundancia y el derroche llevado incluso hasta la insensatez” (Nietzsche, 1980a: T. III, 585; 1985: 213). ¿Por qué Spi-



Ave negra, monotipo (24 cm x 33 cm), 2011 | MARTHA BOHÓRQUEZ

noza y Darwin pensaron entonces en términos de lucha por la existencia y la autoconservación? Por un problema de salud: eran hombres pensando en situaciones de penuria, de carencia. De allí la unilateralidad de su pensar: fueron “doctos” que no pudieron pensar sino como doctos, porque sus “fisiologías” (sus voluntades de poder) les impidieron pensar en otros términos: arriesgarse, abismarse, danzar. Ya el prólogo a la segunda edición de este libro señala de qué manera el enfermo busca “rincones” y seguridad (Nietzsche, 1980a: T. III, 348-349, 1985: 3). Para arriesgarse a una ciencia jovial, es necesaria una “gran salud”, lo que supone la posibilidad de pensar de manera perspectivística y no unilateral.

La gran salud se vincula con el ámbito de las posibilidades, por eso, para ser un científico jovial, es necesario haber sido (y ser) “muchos otros”: “[...] un conquistador, un descubridor del ideal, así como igualmente un artista, un santo, un legislador, un sabio, un docto, un hombre piadoso, un adivino, un anacoreta del viejo estilo” como señala, precisamente, el parágrafo 382, titula-



El grito, monotipo, 2010 (detalle) | MARTHA BOHÓRQUEZ

do “La gran salud” (Nietzsche, 1980a: T. III, 636; 1985: 252). Y esta gran salud no se posee nunca (no puede ser una propiedad), sino que se adquiere continuamente y se tiene que perder. Esta es la peligrosidad del pensar de una ciencia que abandona el principio de la certeza y del aseguramiento de la verdad: en la exposición al abismo de la no propiedad (con la consiguiente no apropiación), la ciencia jovial es una danza al borde del abismo. Sólo así (no conservando, no apropiándose, no dominando) es posible acceder a “un mundo tan opulento de lo que es bello, extraño, cuestionable, terrible y divino” (Nietzsche, 1980a: T. III, 636; 1985: 253). La extrañeza de lo extraño sólo puede apreciarse en la no apropiación (ya que toda apropiación homologa lo extraño a lo mismo, impidiendo “amar” la diferencia).

LA TAREA DE UNA HISTORIA DEL ANIMAL

He intentado mostrar que el “Libro V” de *La ciencia jovial* supone una caracterización de una ciencia alegre, y ésta constituye, paradójicamente, la “gran seriedad” (*der grosse Ernst*) (Nietzsche, 1980a: T. III, 637; 1985: 253). Frente a la seriedad solemne del docto (que es la del aseguramiento en la certeza de aquello que se sabe, y, por lo tanto, se domina), la seriedad del científico jovial es “más que humana”: “sobrehumana” e, incluso, aparecerá, dice Nietzsche, como “inhumana” (Nietzsche, 1980a: T. III, 637; 1985: 253). Porque frente a lo humano, que se define en términos de propiedad, la ciencia jovial es ciencia del derroche. Por eso, es una ciencia de la vida: porque sabe considerar en la vida aquel desborde que excede siempre el esquema

apropiador, y que constituye la salud de lo viviente. Entonces, desde esta caracterización, ¿qué decir con respecto al animal?

En el párrafo 7 del “Libro I” de *La ciencia jovial*, titulado “Algo para laboriosos”, Nietzsche despliega una suerte de “programa de trabajo” para esta nueva ciencia (proyecto que, sin lugar a dudas, ha inspirado la labor de Foucault). Allí se señala que es necesario rastrear y repensar las pasiones individual, social e históricamente; se indica que falta hacer una historia del amor, de la envidia, de la crueldad, del derecho y el castigo; se plantea también la posibilidad de “una filosofía de la nutrición” (Nietzsche, 1980a: T. III, 378-379; 1985: 32) y la necesidad de recopilar las experiencias de conventos, la dialéctica del matrimonio y de la amistad, las costumbres de eruditos, artistas, comerciantes... en fin, las “condiciones de existencia”. En la obra, se alude más de una vez a una “historia natural del animal”, y, en este sentido, creo que una de las tareas para nuestro presente —como genealogistas nietzscheanos— es la de realizar una historia del animal en relación con la crueldad y la condición sacrificial.

Una historia del animal es al mismo tiempo una historia del hombre, en tanto éste es un animal enfermo que desarrolla la idea de *conciencia* por la penuria. El hombre, como “animal doméstico” (*als zahme Thiere*) (Nietzsche, 1980a: T. III, 588; 1985: 215), se disfraza con la moral, ya que “se ha convertido en un animal enfermo, enfermizo, lisiado, que tiene buenas razones para ser ‘doméstico’” (Nietzsche, 1980a: T. III, 588; 1985: 216), ya que es “animal de rebaño” (*Heerdenthier*). Por eso, “la fisiología y la historia de los animales” (*Physiologie und Thiergeschichte*) (Nietzsche, 1980a: T. III, 590; 1985: 217) se tornan necesarias, y, en este punto, dos referencias a la labor de Leibniz en este sentido pueden ser esclarecedoras. En los párrafos 354 y 357 de *La ciencia jovial*, Leibniz es mencionado como un antecedente en esta problemática. ¿Por qué? Preguntándose acerca de si diversos autores (como Hegel, Kant y Schopenhauer) pueden ser considerados “filósofos alemanes”, Nietzsche destaca:

En primer término, la incomparable visión de Leibniz, por la que tuvo razón no sólo frente a Descartes, sino frente a todo lo que se había filosofado antes que él —que la claridad sobre sí mismo es sólo un *accidens*

(accidente) de la representación, *no* su atributo necesario y esencial, que, por consiguiente, lo que llamamos conciencia sólo constituye un estado de nuestro mundo espiritual y anímico (tal vez un estado enfermizo y *ni con mucho es este mundo mismo*)— (Nietzsche, 1980a: T. III, 598; 1985: 223).

Considero que este reconocimiento al pensamiento leibniziano es fundamental para comprender dos puntos de la “historia natural del animal”. En primer lugar, la caracterización leibniziana de la conciencia como “accidente” (y no como elemento “propio” de lo humano) pone en una zona de indiscernibilidad a la tradicional distinción hombre/animal. Mientras que buena parte del pensamiento occidental funda el valor de lo humano en esa separación entre el hombre (como racional, espiritual, etcétera) y el animal en ese límite indicado por la “posesión” de la conciencia, aquí se difumina y se torna menos cierta (y, por tanto, menos asegurada) esa frontera. *La genealogía de la moral* (1980b) desarrollará ese estado de conciencia como “pequeña cámara” o “pequeño rincón” de lo así llamado *humano*, con lo cual, lo “propiamente humano” se transforma en una “apropiación” de un espacio de seguridad a los efectos de la necesidad de diferenciación de aquello que asusta por excedencia y desborde de fuerzas: la vida, así llamada, *animal*. Reconocerle a Leibniz esto significa separarlo en parte de una tradición de pensamiento que ha categorizado lo humano en oposición a lo animal.

La referencia a Leibniz, en virtud de lo antes desarrollado, sugiere algo más, desde mi punto de vista. Leibniz es el pensador de lo posible, y la ciencia jovial, como hemos visto, es la ciencia de las posibilidades. Más allá de las diferencias en torno al concepto de *perspectiva*, el pensamiento leibniziano plantea ese mundo desbordante de la vida⁸ con el que se vincula el científico jovial: todo lo viviente “pulula” de vitalidad. Y ese mundo de la vitalidad es un universo de continuos posibles, una trama que se hace y deshace continuamente, como el mundo de la voluntad de poder⁹. En esa trama, el animal y el hombre son pluralidades de fuerzas, y aquello que “hace al hombre”, según la filosofía criticada por Nietzsche, es precisamente la posibilidad de apropiarse de una diferencia específica y propia en esa trama: ese pequeño rincón de la conciencia.

En esa apropiación, se hace evidente por qué la historia de la relación del hombre, “en tanto”¹⁰ hombre con el animal, es una relación sacrificial¹¹. Ya en un largo párrafo de *Humano, demasiado humano II. El caminante y su sombra*, Nietzsche (1980a: T. II; 1996) destacaba este aspecto sacrificial en términos del aniquilamiento y la explotación. Estos últimos también se dan en las relaciones de los hombres con otros hombres, y el párrafo antes indicado del nacionalismo alemán da cuenta de ese odio que debe reducir al otro (otro hombre, otra raza, otro pueblo) a algo apropiable y, por ende, sacrificable. En el párrafo 21 de *La ciencia jovial*, la expresión *animal sacrificial* (*Opferthier*) (Nietzsche, 1980a: T. III; 1985) aparece justamente en relación con el hombre: refiriéndose a la cuestión de la importancia del desinterés en muchas formas de moral, Nietzsche muestra de qué manera el elogio de virtudes como la laboriosidad (se honra, dice, al joven que “trabaja hasta reventar”) supone un sacrificio del individuo en favor de la sociedad y sus intereses. La valoración de la necesidad de una víctima y un animal sacrificial “conserva” a la sociedad, que de esta manera se funda sobre la victimización de un otro. En el caso del animal, esta victimización ni siquiera es cuestionada, y se considera “natural” que para el funcionamiento de la sociedad humana, el sacrificio animal (el uso de animales para el trabajo, la alimentación, la vestimenta, etcétera) sea absolutamente necesario.

LA GUERRA SANTA CONTRA EL ANIMAL

Volviendo ahora a la expresión de *guerra sacrificial* utilizada por Derrida, se podría decir que, en la medida en que el esquema árkico de la metafísica y de la moral se desarrolla en solidaridad con la idea monoteísta de *Dios*, las religiones monoteístas y el monótono-teísmo se hallan empeñados en una “guerra santa” contra el animal. Esta “guerra santa” significa la guerra a lo animal en y fuera del hombre.

Guerra que supone considerar como “enemigo” de la espiritualidad la corporalidad, como lo animal frente a lo humano, y utilizar este aspecto como demarcación entre lo humano y lo animal. Guerra que implica, también, considerar “natural” que lo humano se funde y sostenga sobre el sacrificio de lo animal (en sí mismo

y fuera de sí mismo). Esa historia de la crueldad que Nietzsche marcaba como tarea para los genealogistas es la historia de este sacrificio de lo animal. Por eso, es necesaria esa “historia del animal” en la que reconoce méritos a Leibniz, y, además, los científicos joviales tienen una “tarea política” en relación con esa historia.

Hemos visto que el científico jovial se asume como un “sin patria”, precisamente en el rechazo de los nacionalismos que se fundan en un similar esquema sacrificial en relación con aquel que define la relación hombre-animal. El nacionalismo alemán, de alguna manera, reproduce el esquema sacrificial en relación con ese otro (llámese *judío, extranjero, extraño*) que puede convertirse en víctima sin capacidad de defensa. La concentración de la violencia en el diferente “sostiene” a la sociedad en la defensa de su identidad¹².

Por ello, la ciencia jovial, como ciencia del derroche, puede tener en cuenta la vida cuestionando los mecanismos de su dominación¹³. Esos mecanismos de dominación se ensañan con la carne (humana y animal) y “naturalizan” modos de organización de lo social que deben ser cuestionados y denunciados a cada momento. La ciencia actual no difiere demasiado de la ciencia que Nietzsche critica en su época: se sigue considerando que la vida puede (y debe) ser dominada, y la alianza de la ciencia con los biopoderes en esta época, muestra de qué manera la vida sigue siendo pensada como “naturalmente sacrificable” para las necesidades humanas.

En un pasaje de su *Enemigos, una historia de amor*, Isaac Bashevis Singer señala:

Cada vez que Herman presenciaba la muerte de animales, tenía el mismo pensamiento: por su comporta-

miento hacia las demás criaturas, todos los hombres eran nazis. La complacencia con que el hombre eliminaba a las demás especies era exponente del racismo más exacerbado: el principio de la ley del más fuerte (Singer, 1979: 237).

La ciencia jovial es un intento de “desapropiar” al hombre de sus supuestas verdades, también en referencia a los límites con lo no humano. Al desenmascarar el aspecto de dominio presente en la voluntad de poder del científico, permite pensar en qué medida el “tener razón” ha sido casi siempre la defensa de “la razón del más fuerte”. La “historia natural” del animal que debemos reescribir, mostrará, como historia de la crueldad, la necesidad sacrificial que funda a la sociedad humana como sociedad de la violencia sobre el que no puede ejercer venganza. Por ello, es necesario el ultrahombre, el que está más allá de lo humano y sus mezquindades. En consecuencia, es necesario el pensamiento del eterno retorno, como amor a lo que acontece.

La ciencia jovial, como ciencia generosa, es entonces la ciencia del eterno retorno. Porque en el “era esto la vida, una vez más” (Nietzsche, 1980a: T. IV, 199), se patentiza que la vida es ese movimiento entre conservación y expansión, y que muchas veces, cuando se intenta “protegerla” con mecanismos de preservación que dicen asegurarla (el ideal ascético exacerbado en lo inmunitario), en realidad no se hace otra cosa que querer frenar (para dominar y llevar a la muerte) ese derroche que la vida es. La vida, otra vez, con el riesgo que supone: tal vez ése sea el camino para pensar en una comunidad con lo viviente (que somos) sin necesidad de vivir en guerra (santa o profana) contra lo viviente animal.



NOTAS

¹ Nietzsche se refiere al arte como antídoto (1980; 1980b), y la ciencia jovial de alguna manera será tanto ciencia (“otra ciencia”) como arte.

² Lo es en la medida en que lo humano se define siempre a partir de una propiedad que se piensa en términos “apropiativos”.

³ Título del párrafo 377 de “*Wir Heimatlosen*” (Nietzsche, 1980: T. III, 628; 1985: 246).

⁴ Para un desarrollo de esta problemática, véase Gianfranco Mormino (2010). Mormino parte de la hipótesis de que es posible establecer desde las tesis de Girard, un pensamiento antiespecista, diferente de toda argumentación utilitarista.

⁵ Girard (1978) funda el proceso de hominización en la intensificación de la rivalidad mimética que destruye los *dominance patterns* que rigen entre los animales. Para contrarrestar la violencia generalizada, y evitar la autodestrucción, las sociedades humanas

encuentran un chivo emisario o expiatorio, que canaliza la violencia en una víctima sacrificial, sin capacidad de ejercer venganza.

6 Nietzsche señala: “Se ve que también la ciencia descansa sobre una creencia, no existe ciencia ‘sin supuestos’. La pregunta acerca de si la verdad es necesaria no sólo tiene que ser afirmada previamente, sino afirmada hasta el punto de que llegue a expresarse allí la proposición, la creencia, de que ‘nada es más necesario que la verdad, y en relación con ella todo lo demás sólo tiene un valor de segundo grado’” (1980: T. III, 575; 1985: 205).

7 Para este tema, véase Cragnolini (1998), donde interpreto la voluntad de poder en términos de una “razón imaginativa”, y señalo, asimismo, la posibilidad de pensar en estos términos el modo en que otros autores contemporáneos presentan una alternativa de racionalidad frente a la razón instrumental (que vinculo con el aspecto de “dominio” de la voluntad de poder).

8 Como señala Cacciari: “Cada fragmento de materia” es imaginable como un jardín rico en plantas, un estanque lleno de peces, “pero cada rama de una planta, cada miembro de un animal, cada gota de sus humores es todavía un similar jardín, un similar estanque”; aún más: el aire, la tierra, el agua interpuestos entre ente determinado y ente determinado son también ellos actualmente e infinitamente subdivisibles, y cada uno de sus fragmentos contendrá plantas y peces. Los miembros de cualquier viviente pululan de otros vivientes, y nada existe de “no cultivado, estéril, muerto, en el universo” (2009: 325).

9 Obviamente, tengo en cuenta las enormes diferencias entre Nietzsche y Leibniz en este punto. Como señala Cacciari,

se trata de “dislocar” a Leibniz: “La idea de un universo como red compuesta de fibras infinitas, invadida por una trama de relaciones imperceptiblemente *próximas* la una a la otra, por *nadie* tejida, universal modelo sin Creador y sin Legislador personal o Mente que lo regule, pero organismo que opera según un orden propio, por nadie impartido, esta idea es tal vez ‘imaginable’ a partir de Leibniz, ‘dis-locando’ a Leibniz, pero no en él. El universo como danza de puras relaciones, movimientos, energías, cuyos hilos son continuamente desenredados y constantemente reunidos según series, ritmos, números, y que esto acontezca sin ningún *Quien* que sea su artífice, sin Arquitecto cósmico [...]” es algo que, para Cacciari, va a poder pensar Klee (Cacciari, 2009: 329).

10 Recalco el “en tanto” en referencia al tratamiento heideggeriano de la diferencia hombre/animal en Heidegger (1992). He trabajado esta problemática en Cragnolini (2008).

11 Trabajo de manera detallada el modo en que Nietzsche plantea la cuestión del animal en Mónica Cragnolini (2010a, 2010b).

12 Recordemos que para el nacionalsocialismo, el judío era identificable con animales (y con todo aquello que fuera pensable en términos de “infección”: bacilos, vermes, etcétera). Adorno señala de qué manera el judío en un sistema fascista cumple la misma función que el animal en el idealismo.

13 Babette Babich (1994) señala que para Nietzsche la ilusión científica de verdad es una manifestación reactiva de la voluntad de poder, y que ésta se expresa como intento de dominar, apropiarse y explotar la tierra.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BABICH, Babette, 1994, *Nietzsche's Philosophy of Science, Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, Albany, State University of New York Press.
2. BASHEVIS, Isaac, 1979, *Enemigos, una historia de amor*, Barcelona, Plaza y Janés.
3. CACCIARI, Massimo, 2009, *Iconos de la ley*, Buenos Aires, La Cebra.
4. CRAGNOLINI, Mónica, 1998, *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Biblos.
5. _____, 2008, “El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal”, en: *Nombres. Revista de Filosofía*, Año XVIII, No. 22, Córdoba, pp. 103-113.
6. _____, 2010a, “Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana”, en: *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, No. 8, primavera, pp. 13-30.
7. _____, 2010b, “Los animales de Zarathustra: Heidegger y Nietzsche en torno la cuestión de lo viviente animal”, en: *Estudios Nietzsche*, No. 10, Málaga, pp. 53-66.
8. DERRIDA, Jacques, 2008, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta.
9. GIRARD, René, 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec J. M. Oughourlian et G. Lefort*, París, Grasset.
10. HEIDEGGER, Martin, 1992, *Die Grundbegriffe der Metaphysik- Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Gesantausgabe 29/30*, Frankfurt, V. Klostermann.
11. MORMINO, Gianfranco, 2010, “L'animale come essere sacrificabile. Riflessioni antispiciste a partire da René Girard”, en: Massimo Filippi e Filippo Trasatti, *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 129-147.
12. NIETZSCHE, Friedrich, 1980a, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, T. II, III, IV y V, Berlín, Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag.
13. _____, 1980b, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
14. _____, 1985, *La ciencia jovial. La gaya scienza*, Caracas, Monte Ávila.
15. _____, 1996, *Humano demasiado humano*, Madrid, Akal.