



NIETZSCHE, EL HOMBRE, EL ANIMAL. POR UNA ANIMALIDAD REVISITADA *

Nietzsche, the Man, the Animal. For an Animality revisited

Sandra Marcela Uicich **

Resumen: Este trabajo presenta una relectura de la animalidad y de la separación humano-no humano, y una revisión de las ideas humanistas, a fin de establecer otras distribuciones ontológico-políticas para definir al hombre y al animal no humano. Esto supone cuestionar también su concepción del cuerpo. A partir de las críticas de Nietzsche, Giorgio Agamben y Jean-François Lyotard ponen en discusión al humanismo y revalorizan cierto vacío o cierta indeterminación como componentes inefables de la condición humana, volviendo inoperante la separación de lo viviente entre lo humano y lo no-humano. Por su parte, Emanuele Coccia agrega a esta discusión el elemento olvidado en las distribuciones ontológico-políticas que definen al hombre por oposición al animal no-humano: la planta, un ser vivo no humano pero tampoco animal, y sin embargo, paradigma de un modo alternativo de vida que los supera. Estas perspectivas en torno a la animalidad humana y no humana se insertan en ontologías relacionales poshumanistas.

Palabras claves: Nietzsche. Humanismo. Animalidad. Cuerpo.

Abstract: This paper presents a re-reading of animality and the human-non-human separation, and a review of humanist ideas, in order to establish other ontological-political distributions to define the man and the non-human

* Artigo recebido em 07.02.2025 e aprovado para publicação em 11.03.2025.

** Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (UNS), Bahía Blanca, Argentina. Investigadora del Instituto de Humanidades (IHuma), UNS, Bahía Blanca, y del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura (CEFC), Universidad Nacional del Comahue (UNCo), Neuquén, Argentina; docente del Departamento de Humanidades, UNS, y la Facultad de Psicología, Universidad Salesiana (UNISAL), Bahía Blanca, Argentina. E-mail: suicich@uns.edu.ar

animal. This also involves questioning its conception of the body. Starting from Nietzsche's critiques, Giorgio Agamben and Jean-François Lyotard put humanism into question and revalue a certain emptiness or indeterminacy as ineffable components of the human condition, rendering the separation of the living between the human and the non-human as inoperative. On this topic, Emanuele Coccia adds to the discussion the forgotten element in the ontological-political distributions that define man in opposition to the non-human animal: the plant, a non-human living being but also not an animal, and yet a paradigm of an alternative way of life that surpasses them. These perspectives on human and non-human animality are inserted into post-humanist relational ontologies.

Keywords: Nietzsche. Humanism. Animality. Body.

Introducción

“Un animal que pudiera hablar, diría: ‘La humanidad es un prejuicio del que, al menos, nosotros los animales no padecemos’”

(Nietzsche, *Aurora*, § 333)

El hombre ha sido un ensayo y debe ser superado, enseña Nietzsche, así como anuncia que es sólo una cuerda tendida entre el animal y el superhombre.¹ Lyotard pregunta: “¿Y si, por una parte, los humanos, en el sentido del humanismo, estuvieran obligados a llegar a ser inhumanos? ¿Y si, por la otra, lo ‘propio’ del hombre fuera estar habitado por lo inhumano?”² La animalidad es un vestigio de naturaleza, una huella, un residuo que obliga al humanismo a separar lo humano de lo no-humano. La animalidad insiste en reaparecer en la constitución de la subjetividad, y en la tarea de volvernos humanos se hace necesario, para el humanismo, un juego de desapego de la otredad salvaje de los instintos.

Nietzsche muestra también a lo largo de su obra que el ser hombre fue moldeado, en la historia de la cultura occidental, dentro de un entramado nihilista que desvalorizó, sometió y hasta negó el cuerpo y su veta animal.³ La idea de hombre como animal racional asume un supuesto: que la conciencia es lo propio y diferencial del ser humano. En la revisión

¹ NIETZSCHE, F. *Así Habló Zaratustra*. Buenos Aires: Alianza, 1995, “Prólogo”, 3, p. 34; “De la virtud que hace regalos”, p. 121, respectivamente.

² LYOTARD, J.-F., *Lo Inhumano. Charlas sobre el Tiempo*. Buenos Aires: Manantial, 1998, p. 10.

³ En otra relectura de esta tradición, Gilbert Simondon plantea en *Dos lecciones sobre el animal y el hombre* que todavía en los presocráticos se afirmaba un principio vital o naturaleza similar entre las especies vegetales, animales y el hombre: una suerte de alma que se relaciona con la dinámica de la vida y atraviesa a todos por igual. Ese supuesto se pierde con Sócrates y su racionalismo. Cfr. SIMONDON, G., *Dos Lecciones sobre el Animal y el Hombre*. Buenos Aires: La Cebra, 2008, p. 28-32.

de esos supuestos, Nietzsche nos redefine como animales inteligentes y viscerales, que necesitaron de la invención de formas ideales a las que llamaron “yo”, “alma” o “conciencia”. Con ellas, intentaron borrar la porción de naturaleza que nos habita y rebajar al cuerpo a mero apéndice indigno. Sin embargo, bajo el ideal de Hombre sólo hay una ilusión de unidad que busca englobar lo que es multiplicidad dinámica de lo otro de la razón. Por eso señala en un fragmento póstumo: “Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de superficie: detrás de ellos está la lucha de nuestros impulsos (*Triebe*) y nuestros estados, la lucha por el poder”.⁴

A fin de definir nuestra inhumanidad, como quiere Lyotard, se impone una relectura de la animalidad y de la corporalidad. Para eso, debemos volver una y otra vez a la distinción nietzscheana entre la gran razón del cuerpo y la pequeña razón de la conciencia.⁵ Allí donde se eleva la cabeza terrena que le da sentido a la tierra,⁶ en el permanecer fieles a la tierra,⁷ ahí se encuentra otra clave de lectura de aquello que constituía para el humanismo una porción de naturaleza gris e inmoral que necesitaba ser controlada para devolvernos a nuestra condición humana: la voluptuosidad y el goce del cuerpo.

De hecho, la separación hombre-naturaleza sólo fue posible cuando el hombre se ubicó a sí mismo por fuera y por encima del mundo natural. En el mismo gesto, el humanismo resguardó su interioridad (alma, yo, conciencia) como un tesoro mediante el establecimiento de relaciones de dominio sobre ese “afuera”, tanto natural como social. La animalidad fue aislada y dominada en el “adentro” espiritual, por un lado, y objetivada y manipulada en el “afuera” natural, por otro.

Giorgio Agamben describe esta máquina antropológica en *Lo abierto*, donde muestra que el hombre es un animal influenciado, controlable, manipulable y en ello radica su posibilidad de devenir humano. En la misma senda, Peter Sloterdijk sostiene que se buscó influirlo del mejor modo posible en el marco de la cultura reactiva -que Nietzsche desmenuza tan acertadamente- para llegar a formar al Hombre.⁸ De allí el interés de la filosofía

⁴ NIETZSCHE, F., *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*, IV. Madrid: Tecnos, 2006, p. 46; corresponde a KSA 12, 1 [20], otoño 1885-primavera 1886: “- *Alle unsere bewußten Motive sind Oberflächen-Phänomene; hinter ihnen steht der Kampf unserer Triebe und Zustände, der Kampf um die Gewalt*”.

⁵ NIETZSCHE, *Así Habló Zaratustra*, “De los despreciadores del cuerpo”, p. 60-62.

⁶ NIETZSCHE, *Así Habló Zaratustra*, “De los trasmundanos”, p. 58.

⁷ NIETZSCHE, *Así Habló Zaratustra*, “Prólogo”, 3, p. 34 y “De la virtud que hace regalos”, p. 121.

⁸ Cfr. SLOTERDIJK, P. *Normas para el Parque Humano*. Una respuesta a la “Carta sobre el Humanismo” de Heidegger. Madrid: Siruela, 2006. A propósito de este tema de la crianza del hombre, cfr. NIETZSCHE, *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*, IV, p. 77, entre otros fragmentos; corresponde a KSA 12, 1 [239] (*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Munich: de Gruyter, 1980).

contemporánea por volver inoperante la máquina que nos hace humanos a la luz de la distinción, la separación y la jerarquización, y más aún, a partir de tomar a la animalidad como la otredad.⁹

1

Dice Agamben:

(...) si la cesura entre lo humano y lo animal pasa sobre todo por el interior del hombre, entonces la cuestión del hombre –y del “humanismo”- debe ser formulada en nuevos términos. En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino.¹⁰

Propone discutir la forma de concebir al hombre a partir de una desconexión entre esos dos elementos, antes que “investigar el misterio metafísico de la conjunción” que fundamenta toda educación humanista; es decir, busca revisar ese “misterio práctico y político de la separación”¹¹ entre lo humano y lo natural, esa separación sobre la que pivotean los mecanismos biopolíticos y el juego de la voluntad de poder que Nietzsche denunció y relacionó con la fractura ontológica (mundo inteligible/mundo sensible) en el comienzo del nihilismo.

La domesticación que ejerce la máquina humanista incluyó diversos dispositivos de control de los aspectos rebeldes de la animalidad, tanto en el plano subjetivo como en el social. Una de las tecnologías políticas desplegadas a partir del siglo XVIII fue la biopolítica, que toma a la población como objetivo y al conjunto de elementos biológicos o fisiológicos de la especie como variables a ser medidas. Así, los aspectos naturales de los hombres son objeto de mediciones estadísticas y de medidas sanitarias, jurídicas y económicas. A partir de allí, se busca dominar la salvaje e incontrolable naturaleza mediante la normalización social que impone normas, criterios

⁹ Cabe destacar como referencia ineludible sobre este tema el libro de Rosi Braidotti, *Lo Posthumano*. En la Introducción define: “Después de la condición postmoderna, postcolonial, postindustrial, postcomunista, incluso después de la contestada condición postfeminista, nos encontramos viviendo, hoy, la difícil situación posthumana. La condición posthumana (...) aporta una significativa inflexión a nuestro modo de conceptualizar la característica fundamental de referencia común para nuestra especie, nuestra política y nuestra relación con los demás habitantes del planeta. Cuestión que plantea una serie de preguntas en torno a la estructura misma de nuestras identidades compartidas -en tanto humanos- (...)”. BRAIDOTTI, Rosi, *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2013, p. 9.

¹⁰ AGAMBEN, G. *Lo Abierto*. El hombre y el Animal. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007, p. 35.

¹¹ AGAMBEN, *Lo Abierto*, p. 35.

y pautas de conductas homogeneizantes. El ejercicio del biopoder sobre la población regula la irreverencia a los límites que emergen del cuerpo y la sexualidad y contribuyen a dar forma a la población mediante el control reproductivo. Por eso, como señala Foucault, la sexualidad es la bisagra (*charnière*) entre las tecnologías individualizantes de la disciplina (la anatomopolítica) y las biopolíticas.¹²

Esas limitaciones sobre la sexualidad nos mantienen todavía hoy alejados de “lo que el miedo al ridículo o la amargura de la historia impiden relacionar a la mayoría de nosotros: la revolución y la felicidad; o la revolución y un cuerpo otro, más nuevo, más bello; o incluso la revolución y el placer”.¹³ ¿Cómo sería, entonces, este “cuerpo otro, más nuevo, más bello” que piensa Foucault? ¿Sería pura animalidad, despliegue continuo de placer, desenfrenado hedonismo? ¿Qué pasaría si un día descubrimos que en ese cuerpo anida la revolución?

Para responder, volvamos a la distinción nietzscheana entre *Leib* y *Körper*¹⁴ A diferencia del *Körper*, el cuerpo en el sentido de *Leib* es una pluralidad de “formaciones de poder” (*Herrschaftsgebilde*) que no se nos hacen conscientes, porque la conciencia es sólo el decantado de un sinnúmero de fuerzas que lo atraviesan; es la coordinación y el ordenamiento posterior de las impresiones exteriores, de las afecciones. El cuerpo como *Leib* es el punto de contacto entre lo sensible y nuestra conciencia, es un elemento ineludible de mediación, es un “entre” constantemente desdibujado. Para Nietzsche es imposible objetivar la corporalidad. El cuerpo no es una cosa ni un objeto ni una sustancia determinada; es “uno y muchos”, es una multiplicidad difícil de atrapar en los términos de una racionalidad conceptual. El cuerpo es lo más rico e inaprensible,¹⁵ dice Nietzsche, y es preciso hacerle caso y reconocer como simples creencias la unidad, la estabilidad y el orden, suscitadas por una voluntad de poder reactiva que busca sofocar todo azar.

¿Cómo pensar la “animalidad” de un cuerpo nuevo? Maurizio Lazzarato, comentando al sociólogo francés decimonónico Gabriel Tarde, sostiene que “la naturaleza no es algo exterior al sujeto, no actúa solamente fuera del hombre, sino que siempre está ya en su interior. ¿Qué es el hombre sino

¹² FOUCAULT, M. *Las Redes del Poder*. Buenos Aires: Almagesto, 1993, p. 51-72.

¹³ FOUCAULT, M. *Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006, p. 13.

¹⁴ Sobre esta distinción y otras consideraciones sobre el concepto de cuerpo en la obra de Nietzsche cfr. Uicich, S., “Los cuerpos de Nietzsche (o cómo devenir hombre con pies de paloma)” en FEILER, Adilson F., *Coletânea de Textos do II Seminário Internacional “Nietzsche nos Pampas”*. Pouso Alegre: FACAPA, 2023, p. 257-270.

¹⁵ Cfr. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, IV, op. cit., p. 161; corresponde a KSA 12, 5 [56], verano 1886-otoño 1887: “Das Phänomen des Leibes ist das Reichere, deutlichere, faßbarere Phänomen: methodisch voranzustellen, ohne etwas auszumachen über seine letzte Bedeutung”.

la lucha y la cooperación de una infinidad de seres, de una infinidad de mónadas orgánicas e inorgánicas, todas deseantes, creyentes y pensantes?”¹⁶ La pluralidad constitutiva de lo humano involucra el juego de la voluntad de poder que busca conservar y acrecentar su fuerza. Y en la perspectiva nietzscheana, voluntad de poder es lo que hay en todo, en lo humano tanto como en lo no-humano: el mundo mismo es voluntad de poder¹⁷.

Se trata, entonces, de mostrar la arbitrariedad con la que el hombre ha sido separado de lo no-humano cuando todo confluye en una sola fuerza constitutiva: la voluntad de poder. Se trata también de desarmar esa máquina humanista, como señala Agamben: “ya no buscar nuevas articulaciones –más eficaces o más auténticas-, sino exhibir el vacío central, el hiato que separa –en el hombre- el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío”.¹⁸ Ese hueco insondable no lo llenan ni la razón, ni el alma, ni el espíritu, ni la conciencia: estas son sólo creencias.

Hay un vacío, hay creencias, hay una herida siempre abierta que Occidente obturó durante siglos con la figura Hombre, con la negación del cuerpo, con el control de la animalidad, con la invención de placebos (ser, espíritu, alma, entre otros), hasta que Nietzsche comenzó a sospechar: “Temo que los animales tengan al hombre por un ser que es como ellos y que del modo más peligroso ha perdido el sano entendimiento animal, – que le tengan por el animal loco, el animal que ríe, el animal que llora, el animal desgraciado”.¹⁹ Ni humanidad ni animalidad pura: sólo hay separaciones y jerarquizaciones creadas a partir de una voluntad de poder reactiva.

¹⁶ LAZZARATO, M. *Por una Política Menor*. Acontecimiento y política en las sociedades de control. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006, p. 70.

¹⁷ Cfr. el importante fragmento póstumo de 1885: “Ese mundo: una enormidad de fuerza, sin principio, sin fin, una cantidad fija de fuerza, que no aumenta ni disminuye, que no se consume, sino sólo se transforma, como una totalidad inmutablemente grande (...) como juego de fuerzas y de ondas de fuerzas al mismo tiempo uno y “muchos” (...) un mar en sí mismo de fuerzas tempestuosas y fluyentes, transformándose eternamente, refluendo eternamente, con enormes años de retorno (...) este mi mundo dionisiaco del crearse y del destruirse a sí mismo, este mundo secreto del doble deseo, mi más allá del bien y del mal, sin fin, si no hay un fin en la felicidad del círculo, sin voluntad, a no ser que un círculo tenga buena voluntad para consigo mismo (...) este mundo es voluntad de poder y nada más” (Traducción tomada de LAISECA, Laura, *El Nihilismo Europeo*. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche. Buenos Aires: Biblos, 2001, p. 280-281) (“Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, (...) als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und ‘Vieles’, (...) ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, (...): diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat (...) Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!”). KSA 11, 38 [12], junio-julio 1885, p. 610-611).

¹⁸ AGAMBEN, *Lo Abierto*, p. 167.

¹⁹ NIETZSCHE, F. *La Gaya Ciencia*. Madrid: Akal, 2001, p. 192, § 224.

Volvamos a Lyotard, a su sospecha, a su inquietante reflexión:

¿Qué se llamará humano en el hombre, la miseria inicial de su infancia o su capacidad de adquirir una ‘segunda’ naturaleza que, gracias al lenguaje, lo hace apto para compartir la vida común, queda para la conciencia y la razón adultas? Todo el mundo está de acuerdo con que la segunda se basa en la primera y la supone. La cuestión consiste sólo en saber si esta dialéctica, cualquiera sea el título con que se la adorne, no deja ningún resto.²⁰

La fragilidad inicialmente biológica del ser humano y su condición de dependencia de otros durante un lapso amplio de tiempo parece ser compensada por una racionalidad que permite el control y el dominio, la reflexión y la medida. Cuando la filosofía y las ciencias se ocuparon de separar al hombre de los animales, o mejor dicho, de otros animales, lo hicieron a través de una argumentación convincente sobre los rasgos superiores del ser humano que no están presentes en el resto de los seres vivientes. Se instaló así un modo de ejercicio del poder capaz de sostener por siglos una posición de superioridad para el *Homo sapiens*. Agamben explica el funcionamiento de esta máquina antropológica como un dispositivo que busca definir una naturaleza propia para el hombre “manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano; y por ello, siendo siempre menos y más que sí mismo”.²¹

Esta suspensión, esta frágil identidad, esta falta de rostro propio llevan a preguntar nuevamente por la existencia o no de un límite entre animal y hombre, entre lo (aún) no-humano y lo (ya) humano. Sin embargo, esa precariedad, esa labilidad del *Homo*, la imposibilidad de delimitarlo frente a lo no-humano, se convierte en su mayor fortaleza porque “puede recibir todas las naturalezas y todos los rostros”, como decía Pico della Mirandola.²² Con este irónico descubrimiento de cierto resto inclasificable en el hombre, Agamben muestra -en el corazón del humanismo renacentista- el desamparo de su falta de dignidad o especificidad.

Una matriz de funcionamiento del dispositivo humanista fue el lenguaje, considerado como un rasgo propio de los seres humanos. Sin embargo, en el siglo XIX se descubre una falla en el engranaje del dispositivo con la aparición de los llamados “niños lobo”, humanos desprovistos de lenguaje y sin embargo, aún (casi) humanos. Y es que todo lenguaje es una producción histórica, no deriva de un dato natural, no es innato, no parte de la estructura psicofísica del hombre; por lo tanto, no puede ser asignado sólo a lo humano.

²⁰ LYOTARD, *Lo Inhumano*, p. 11.

²¹ AGAMBEN, *Lo Abierto*, p. 63.

²² Citado por AGAMBEN, *Lo Abierto*, p. 64.

Lo que se imbrica en los mecanismos de la máquina antropológica es el componente inefable de lo humano; esa zona de indeterminación es lo que permite pensar al hombre más allá del humanismo o del antropocentrismo, y a la vez, de toda rigidez dualista: “la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan solo la inclusión de un afuera”.²³

La máquina antropológica se pone en estado de suspensión porque ya no puede codificar o capturar lo inhumano para convertir al hombre en Hombre. Así, se rompen las distribuciones que separan lo humano y lo animal. Estas distribuciones son tanto ontológicas como políticas, y su erosión permite dejar ese vacío, ese gris, ese hiato, en el misterio, como señala Agamben; o bien, mantenerlo como resto, como ámbito de la potencia, como dice Lyotard.

Nietzsche es fuente indudable de inspiración poshumanista. Su tarea con el martillo dañó de modo irreversible el núcleo duro del humanismo y con ello, todos los intentos de definir al hombre dentro de la tradición filosófica occidental. A partir de la caída de los ideales antropocéntricos es posible pensar otras categorías o rasgos en las distinciones tajantes entre lo humano y lo animal. Estas distinciones no son dualistas ni esencialistas, no son jerárquicas ni sustancialistas, sino que parten de las relaciones y ponen el acento en el “entre”, es decir, en el “cómo”: piensan nuestra contemporaneidad estricta desde una ontología relacional en la que, a su vez, redefinen las prácticas políticas, es decir, el trato y los vínculos de correlación entre lo humano y lo no-humano viviente.

3

En una revisión de los postulados heideggerianos, Emanuele Coccia sostiene en *La vida de las plantas* que el vínculo hombre-mundo no es el de “estar-arrojado” ni el de “ser-en-el-mundo” ni el de un sujeto que domina a un objeto: es una experiencia de inmersión. Sostiene que el mundo no es un lugar o un territorio sino el “estado de inmersión de toda cosa en toda otra cosa”,²⁴ una inherencia topológica en la que *todo está en todo*, todo es inmanente a todo: “La inmanencia no es la relación entre una cosa y el mundo, es la relación que liga a las cosas entre ellas. Es esta relación la que constituye el mundo.”²⁵

²³ AGAMBEN, *Lo Abierto*, p. 75.

²⁴ COCCIA, E. *La Vida de las Plantas*. Una metafísica de la mixtura. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017, p. 71.

²⁵ COCCIA, *La Vida de las Plantas*, p. 74.

La inmersión es ante todo la experiencia “de estar en algo que a su vez está en nosotros”,²⁶ y con esta afirmación desdibuja la mirada moderna que separa sujeto-objeto pero también define lo propio del hombre y del mundo como un “hacer experiencia”.

Tres ideas claves en Coccia: la de mixtura, la de inmersión y la de metamorfosis. Para explicar las dos primeras, se vale de un minucioso análisis de la vida de las plantas, deconstruyendo el prejuicio animalocéntrico que sostiene la superioridad de la vida animal por sobre la vida vegetal. Para Coccia, el mundo “es un hecho vegetal antes de ser un hecho animal”²⁷ ya que “es ante todo lo que las plantas han sabido hacer de él. Son ellas las que han hecho nuestro mundo”.²⁸ Ellas están en relación continua y global con el medio, absolutamente integradas a él al tiempo que lo van modificando a través de las raíces (el suelo), la fotosíntesis en las hojas (el aire) y la reproducción a partir de sus flores (otros seres vivos). “Las plantas (...) son las especies que han abierto en la vida el mundo de las formas, la forma de vida que ha hecho del mundo el lugar de la figurabilidad infinita”.²⁹ De allí que en una planta se alcanza una gran intensidad de creación de formas, según cómo y con qué y hasta dónde transforme y se transforme.

Siempre, en todos los casos, las plantas alcanzan un nivel de mixtura absoluta con el medio.

La mixtura no es simplemente la composición de los elementos sino esa relación de cambio topológico. Es lo que define el estado de fluidez. Un fluido no es un espacio o un cuerpo definido por ausencia de resistencia. No tiene ninguna relación con los estados de agregación de la materia: los sólidos también pueden ser fluidos, sin tener que pasar por el estado gaseoso o líquido. Fluida es la estructura de la circulación universal, el lugar en el que todo tiene contacto con todo, y alcanza a mezclarse sin perder su forma y su propia sustancia.³⁰

Aunque podemos pensar el mundo de lo viviente como una multiplicidad de componentes diferentes entre sí, delimitables objetivamente, para Coccia hay una homogeneidad y unidad desde el punto de vista ontológico: la fluidez. Es la naturaleza fluida de la materia la que configura los seres.

El mundo es mixtura. Lo que acontece es una experiencia de inmersión en una extensión infinita de materia fluida, con diferentes grados de velocidad y lentitud, de resistencia o de permeabilidad. Inmersión, permeabilidad, mixtura y fluidez: esta ontología que reconoce en la planta un paradigma,

²⁶ COCCIA, *La Vida de las Plantas*, p. 72.

²⁷ COCCIA, *La Vida de las Plantas*, p. 22.

²⁸ COCCIA, *La Vida de las Plantas*, p. 32.

²⁹ COCCIA, *La Vida de las Plantas*, p. 25.

³⁰ COCCIA, *La Vida de las Plantas*, p. 37.

asume la identidad radical entre estar y hacer, porque “(e)s ya *existiendo* que las plantas modifican globalmente el mundo, sin incluso moverse, sin comenzar a actuar.”³¹

A través de este análisis, Coccia muestra que la inmersión no es una simple determinación espacial ni encontrarse dentro de algo que nos rodea sino “una *acción* de compenetración recíproca entre sujeto y entorno, cuerpo y espacio, vida y medio” sin distinciones físicas o espaciales: “para que haya inmersión, sujeto y entorno deben *penetrarse activamente uno y otro*. Caso contrario, se hablaría simplemente de yuxtaposición o de contigüidad entre dos cuerpos que se tocan en sus extremidades.”³² El estar-en-el-mundo heideggeriano se transforma en la experiencia global de *inmersión*. En ese caso “pensar y actuar, obrar y respirar, moverse, crear, sentir, serían inseparables, puesto que un ser inmerso tiene una relación con el mundo no calcada sobre la que un sujeto mantiene con un objeto sino sobre la de una medusa con el mar que le permite ser lo que ella es.” Coccia concluye: “No hay ninguna distinción material entre nosotros y el resto del mundo”.³³

Así, la separación entre lo humano y lo no-humano viviente se transforma en una experiencia de mixtura y de inmersión como el ser-en-el-mundo propio de todo lo viviente. Instala, de esta manera, una nueva distribución ontológica que escapa al dualismo original y una nueva apuesta política que entiende la vida en común como vida sin más, sin separaciones ni jerarquías.

En su libro *Metamorfosis*, Coccia usa ese concepto para refutar toda idea de teología, progreso o evolución en lo viviente. Sostiene, por una parte, que cada viviente es una multiplicidad irreductible y particular de formas que varían en el tiempo sin continuidad, en función de un medio en el que se establecen relaciones; y por otra, que esa analogía o similitud operativa, de variación de diferentes formas, iguala a todo lo viviente: “cada una de esas formas tiene el mismo peso, la misma importancia, el mismo valor”. Define la metamorfosis como

el principio de equivalencia entre todas las naturalezas y el proceso que permite producir dicha equivalencia. Toda forma, toda naturaleza, proviene de otra y es equivalente a ella. Todas existen sobre el mismo plano. Tienen lo que las otras comparten con ella, pero de modos diferentes. La *variación* es horizontal.³⁴

³¹ COCCIA, *La Vida de las Plantas*, p. 47.

³² COCCIA, *La Vida de las Plantas*, p. 47, ambas citas del párrafo.

³³ COCCIA, *La Vida de las Plantas*, p. 47. Cfr. además: “Mundo y viviente no son más que un halo, un eco de la relación que los liga”, p. 48; y “todo ser es un ser mundano si está sumergido en lo que se sumerge en él”, p. 59.

³⁴ COCCIA, E. *Metamorfosis*. Buenos Aires: Cactus, 2021, p. 16-17, ambas citas del párrafo.

Una nueva distribución ontológico-política de lo viviente sería aquella que piensa la forma de vida vegetal como el modelo de toda vida, aún cuando no obture el vacío de la inefabilidad de lo humano ni agote la potencia de su infinita variabilidad. Al contrario, es en ese modelo donde podemos reconocer otras posibilidades en nuestro trato con otras formas de vida, que no involucren ni el dominio ni el control ni la superioridad.

Conclusión

A continuación presento una breve recapitulación de las ideas descritas en los apartados anteriores. Todas ellas derivan, explícita o implícitamente, de las críticas nietzscheanas a la concepción del hombre como un animal racional y del cuerpo como resto de naturaleza despreciable, a la primacía de la conciencia y a la ilusión de una unidad que no puede contener a la multiplicidad agonística que nos habita. Para Nietzsche, la superación del hombre sólo es posible por la creación de un nuevo modo de vida -cuyos rasgos subsume bajo la figura del superhombre (*Übermensch*)³⁵- en el que se redefine la distinción entre lo humano y lo no-humano, y en primer lugar, su estricta separación.

En su discusión con el humanismo, Giorgio Agamben y Jean-François Lyotard rescatan cierto vacío o cierta indeterminación en el hombre y reconocen el carácter inefable de la condición humana. En primer lugar, Agamben rescata la pluralidad constitutiva de lo humano. Como parte del juego de domesticación de la máquina humanista, la animalidad fue aislada y dominada a través de una espiritualidad interior, por un lado, y controlada y manipulada en el “afuera” constituido por la naturaleza, por otro. Se mantuvo, de esta manera, una tajante separación entre el hombre y el animal. Pero esos dispositivos contienen su propia ruina en la medida en que se descubre el intento de obturar el misterioso vacío entre el hombre y el animal con una serie de supuestos arbitrarios, como la racionalidad y el lenguaje.

Por su parte, Lyotard rescata un elemento potencial en la indeterminación humana, en su labilidad. Al preguntar por la existencia o no de un límite entre animal y hombre, propone que más allá de lo (ya) humano

³⁵ El “último Nietzsche” piensa una subjetividad conforme a los postulados de su filosofía, un hombre nuevo que ama la tierra, “más allá” del hombre, cuyos valores son la salud, la voluntad fuerte, el amor, la ebriedad dionisiaca, un nuevo orgullo. Como señala Zaratustra, el “maestro del superhombre”: “el hombre es algo que tiene que ser superado” (“De las tablas viejas y nuevas”); “es un tránsito y un ocaso” (“Del hombre superior”); “es un puente y no una meta” (“De las tablas viejas y nuevas”). Nietzsche, *Así Habló Zaratustra*, p. 275, 383, 275, respectivamente.

y lo (aún) no-humano se encuentra la inhumanidad como ruptura de las distribuciones ontológico-políticas deudoras de las ideas humanistas.

Finalmente, en su revalorización de la forma de vida de las plantas, Coccia propone que ese ser vivo no humano pero tampoco animal se vuelva paradigma de un modo alternativo de vida que los supera. Define la fluidez, la mixtura, la inmersión y la metamorfosis como rasgos propios de la vida vegetal desde el punto de vista ontológico y político. Considera que hay una identidad radical entre estar y hacer en la medida en que el mundo es mixtura, es una experiencia de inmersión en una extensión infinita de materia fluida, con diferencias de velocidad, de resistencia o de permeabilidad; y el proceso de metamorfosis, ni evolutivo ni gradual, es el eje de la variación desmedida que involucra a todo ser vivo por igual.

Estas perspectivas en torno a la animalidad humana y no humana y a la vida vegetal se insertan en ontologías relacionales poshumanistas, es decir, suponen una crítica al humanismo y un intento de superación de su idea de hombre a partir de tomar a la relación como eje de análisis del mundo, antes que a las partes que entran en relación. Diversas formas de vinculación entre los seres vivos humanos y no humanos se han apoyado, hasta no hace mucho tiempo, en el ejercicio de un poder de dominio, control, subyugación y búsqueda de utilidad que supone al hombre como superior.

Desde hace poco tiempo nos hemos permitido pensar y hacer como si ese supuesto fuese erróneo. En la década del '70 del siglo pasado aparecen con fuerza los movimientos ecologistas, aún cuando las denuncias sobre los efectos negativos de las acciones humanas sobre el planeta ya existían.³⁶ Diversas ecofilosofías³⁷ y numerosas organizaciones actuales, junto a los modos de vida vegetariano, vegano y orgánico, y la revalorización de formas ancestrales de cultivo, han transformado la cultura occidental en beneficio de una nueva relación con los seres vivos no humanos.

Los diversos intentos de separar lo humano y lo no-humano mediante rasgos o características que los delimiten sólo pueden tener cabida actualmente si toman en cuenta lo inefable de la condición humana, la dinámica inapresable y múltiple de la vida y la inevitable co-relacionalidad de los seres vivos. Una distinción relativa desde el punto de vista ontológico y

³⁶ Sobre el proceso de cambio climático y sus derivas, cfr. POBIERZYM, Ricardo, Propuesta de un pensamiento post-metafísico para afrontar el desafío del Antropoceno y el cambio climático, in *Hodos. Revista de Filosofía* 12(1), enero-junio 2023, p. 59-81.

³⁷ Sobre las ideas centrales de las diversas ecofilosofías, cfr.: WARREN, Karen, *Ecological Feminist*. Londres: Routledge, 1994; DRENGSON, Alan, The Deep Ecology Movement, in *The Trumpeter* vol. 12 n° 3, 1995, s/p.; UICICH, S., Derivaciones de la filosofía de Heidegger en la ecofilosofía, in *Cuadernos del Sur/Filosofía* n° 33, 2004, p. 137-160; BUGALLO, Alicia, "Prólogo" en NAESS, Arne. *Ecología, Comunidad y Forma de Vida*. Buenos Aires: Prometeo, 2018, p. 13-35, entre otros.

de coligación/cohabitabilidad desde el punto de vista político fundan redistribuciones que potencian las relaciones vitales por sobre la separación o la jerarquización entre lo humano y lo no-humano.

Referencias

AGAMBEN, Giorgio, *Lo Abierto*. El hombre y el animal. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007.

BRAIDOTTI, Rosi, *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2013.

BUGALLO, Alicia, "Prólogo" en NAESS, Arne. *Ecología, Comunidad y Forma de Vida*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.

COCCIA, Emanuele, *La Vida de las Plantas*. Una metafísica de la mixtura. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017.

COCCIA, Emanuele, *Metamorfosis*. Buenos Aires: Cactus, 2021.

DRENGSON, Alan, The Deep Ecology Movement, in *The Trumpeter* vol. 12 n° 3, 1995.

FEILER, Adilson F., *Coletânea de Textos do II Seminário Internacional "Nietzsche nos Pampas"*. Pouso Alegre: FACAPA, 2023.

FOUCAULT, Michel, *Las Redes del Poder*. Buenos Aires: Almagesto, 1993.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.

LAISECA, Laura, *El Nihilismo Europeo*. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche. Buenos Aires: Biblos, 2001.

LAZZARATO, Maurizio, *Por una Política Menor*. Acontecimiento y política en las sociedades de control. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006.

LYOTARD, Jean-François, *Lo Inhumano*. Charlas sobre el Tiempo. Buenos Aires: Manantial, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich, *Así Habló Zaratustra*. Buenos Aires: Alianza, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*. Madrid: Edaf, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich, *La Gaya Ciencia*. Madrid: Akal, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos Póstumos (1885-1889), IV*. Madrid: Tecnos, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Munich: de Gruyter, 1980. (abreviado KSA)

POBIERZYM, Ricardo, Propuesta de un pensamiento post-metafísico para afrontar el desafío del Antropoceno y el cambio climático, in *Hodos. Revista de Filosofía* 12(1), enero-junio 2023, p. 59-81.

SIMONDON, Gilbert, *Dos Lecciones sobre el Animal y el Hombre*. Buenos Aires: La Cebra, 2008.

SLOTERDIJK, Peter, *Normas para el Parque Humano*. Una respuesta a la “Carta sobre el Humanismo” de Heidegger. Madrid: Siruela, 2006.

UICICH, S., Derivaciones de la filosofía de Heidegger en la ecofilosofía, in *Cuadernos del Sur/Filosofía*, nº 33, 2004, p. 137-160.

WARREN, Karen. *Ecological Feminist*. Londres: Routledge, 1994.