



Esta obra possui uma Licença

Submissão: 10/07/2023 | Aprovação: 10/11/2023

[Creative Commons Atribuição-Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

<https://periodicos.ufpa.br/index.php/revistamargens/article/view/15720>

<http://dx.doi.org/10.18542/rmi.v17i29.15720>



Margens: Revista Interdisciplinar | e-ISSN:1982-5374 | V. 17 | N. 29 | Jul-Dez, 2023, pp. 275-290

NIETZSCHE: UNA VERSIÓN DE LA IN-VERSIÓN DEL “SUJETO” ENTENDIDO COMO “YOSOTROS”

NIETZSCHE: A VERSION OF THE IN-VERSION OF THE ‘SUBJECT’ AS ‘IWE’

Ruben MATESAN

Universidad de Buenos Aires (Argentina)¹

Resumen: En el presente trabajo proponemos el neologismo *yosotros*, que, a nuestro entender, plantea una “nueva” subjetividad que, si bien no se *des-hace* del *yo* hace *yo es* o, para mantener el neologismo, *yos* (en el marco del texto nietzscheano y, más específicamente a la luz de la relectura contemporánea que se realizó en torno a *Así Habló Zarathustra*), esto es, identidades múltiples y, acaso, contradictorias, dentro del marco de un mismo patrón identitario. Mas estos *yos* cohabitan en un campo de fuerzas que desde el vamos está atravesado porque *ello acontece* por *otros*.

Palabras Clave: Gran Razón. Ultrahombre. Ideal ascético. Zoo-ilogica.

Abstract: This paper aims to propose the neologism *Iwe*, which, in our opinion, poses a “new” subjectivity that, although it does not get rid of the *I*, produces egos (in the framework of the Nietzschean text and, more specifically in light of the contemporary rereading that took place around *Thus Spoke Zarathustra*), that is, multiple and perhaps contradictory identities, within the framework of identity patterns. But these egos cohabit in a field of forces that is traversed by difference because it relies on others.

Keywords: Big Reason. Übermensch. Ascetic ideal. Zoo-logic

¹. Doctorando en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. *E-mail:* quelalluviatealvie@gmail.com

INTRODUCCIÓN

La Antropología Filosófica de raigambre *monotono-teista*² y, más específicamente, la que se inscribe dentro del marco epocal de la modernidad, no ha hecho sino, poner el acento en la reflexión de la *humanidad* del hombre, en tanto ésta, es comprendida como si en rigor fuese una *esencia* o, lo que es lo mismo, una naturaleza humana con rasgos fijos: *humanitas*. La pregunta acerca del hombre o, más específicamente acerca del sujeto, pues, se estructuró en torno a aquello que *diferencia* al ser humano de todos los demás *seres vivientes*, en donde la *diferencia* mentada -invocando una presunta *mismidad* del sujeto- no hizo otra cosa que excluir *lo otro*, esto es, el *cuerpo*, la *animalidad* y todo aquello que no se vinculara con los polos *no-corpóreos*³. El concomitante resultado de dicho desarrollo, condujo a un *dualismo irreconciliable* que se puede resumir básicamente en la fórmula: *alma-cuerpo* en donde el primer término tendría un estatus ontológico mayor que el segundo. Ahora bien ¿En qué consisten pues, las problemáticas propias de una subjetividad, en tanto se inscribe ésta, dentro de una matriz dualista jerarquizada? Básicamente una tal Antropología Metafísica de cuño "substancialista" alude a los polos *no-corpóreos* o, esto es, a una *trascendentalidad* del sujeto -ya sea como *ego cógito* cartesiano, *yo pienso* kantiano o *sujeto constituyente* husserliano-, y, no hace sino, resaltar un tipo de subjetividad cerrada en si misma que, en tanto se postula como punto arquimédico y principio rector de lo real, prescribe un "modo de ser" del hombre en términos absolutos, es decir, como una pretendida unidad totalizadora del *yo* en detrimento de toda *diferencia* sea ésta en cuanto a sus modalizaciones de **género**: *lo masculino* por sobre *lo femenino*, **étnica**: la "civilización" sojuzgando una pretendida "barbarie" en pos de "grandes valores" o, **política**, ya sea en su versión que tiene como correlato la noción de *soberanía* en tanto se arroga el poder de matar o dejar vivir, ya sea en su versión *biopolítica* entendiendo por tal, el poder de regular hasta el detalle los modos de vida intersubjetivos. En todos los casos hablamos de una **metafísica** que subyace a todos estos tópicos, en la medida en que, aquello mismo que se erige como *fundamento* está operando como organizador de la sociedad y de la vida de los hombres.

Ahora bien ¿Existe la posibilidad de una propuesta alternativa y, en tanto tal, afirmativa en torno a una "nueva" noción de sujeto que escape a este esquema dualista? Asimismo ¿Es el *ultrahombre* tal propuesta alternativa o acaso no es sino una de las tantas modalizaciones de *alteridad*

² Entendemos por *monótono-teísmo* aquellas *metafísicas* u ontologías que postulan un fundamento que opera como principio rector de todas las cosas, esto es, un *Theós* supremo que organiza un sistema de relaciones determinado en términos de *lo mismo*.

³ Remitimos aquí a la categorización formulada por Rabade Romeo (1985) entre *polos-corporales* -pulsiones, necesidades, deseos, inclinaciones- y *polos no-corporales* -espíritu, alma, etc.

que aparecen en la economía del texto nietzscheano y que constituye una “nueva” concepción de subjetividad siempre *ritornante* en su radical diferencia? ¿Es posible una *in-versión* deconstructiva o genealógica de esta *versión* de “sujeto” autosubstante? Y en caso de ser posible ¿A qué tipo de corpus *jurídico-político* conduciría una subjetividad de estas características?

En virtud de lo dicho, pues, el presente trabajo estará estructurado, básicamente, en torno a cuatro ejes que pretenderán poner de manifiesto:

- (a) La noción de *cuero* en Friedrich Nietzsche, como aquella *gran razón* que permite deconstruir el *dictum* egológico de la tradición filosófica moderna.
- (b) Vincular lo recién mencionado con aquello que en Friedrich Nietzsche se denomina *Vida e Ideal Ascético*. Tratando de problematizar el aspecto “ambivalente” que tiene esta última figura en tanto -según proponemos- no excluye la noción de *ultrahombre* entendida como *resto de-substancializado*.
- (c) El *zoo-ilógico* de Zarathustra y la *performance* performativa del *eterno retorno* en la constitución de una “nueva subjetividad”.
- (d) Considerar “*in-justicia*” y *vida* en Nietzsche en su asimilación con la noción de *Derecho y Justicia* en Derrida, respectivamente a fin de arrojar luz en torno al problema que estamos planteando.

EL DICTUM EGOLÓGICO Y LAS CRÍTICAS NIETZSCHEANAS

Friedrich Nietzsche denuncia y anuncia la *muerte de Dios* y con él, la auspiciosa muerte de todas sus sombras, más específicamente, la muerte del *último hombre* –sujeto sujetado a todo *cálculo*– en la medida en que éste, opera como fundamento o *Arkhé* de todas las cosas. Ahora bien ¿A qué hace referencia las *sombras de Dios* y cuál es su especificidad? A todo aquello que “sin ser *Dios*” – el Estado, la Historia o el Sujeto entre otros- opera formalmente en los mismos términos, más específicamente, a una *metafísica de la subjetividad* que pone en el centro, una *ipseidad* autosubstante, igual a sí misma y, cuya presunta *mismidad* -desde el punto de vista epistemológico- es entendida como fundamento último y garante de la armonía entre el *conocimiento* y las *cosas a conocer*. Así pues, desde una perspectiva *práctica*, el sujeto -asevera Nietzsche- es aquel que *res-ponde* de su libre obrar porque éste, fue realizado en un *proceso deliberativo* con plena conciencia en donde, esta *res-ponsabilidad* tiene como efecto concomitante la previsión de “posibles” acciones que son producto de un cálculo *medios-fines*. Por tal razón, para Nietzsche el único animal que puede hacer *promesas* es el hombre: sujeto de la enunciación que hipotecó su palabra en el futuro y que, en virtud de la permanencia constitutiva de su yoidad, *res-ponde*⁴ -itera una promesa- y se hace cargo

⁴ La palabra “responder” viene del latín *respondere*, formada por el prefijo *re-* (reiteración) y el verbo *spondere* (prometer, ofrecer). Por otro lado, “responsabilidad” proviene de latín *responsum*, que es una forma latina del verbo responder entendida como “habilidad de responder”.

de ella. En efecto, en su *Genealogía de la Moral* asevera que la tarea de criar un animal al que le es lícito hacer *promesas* implica: “hacer al hombre (...) necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia, calculable” (Nietzsche, 2011, p. 85).

Ahora bien, en el planteo nietzscheano, la presunta *yoidad* permanente y, por ende, consciente de sí misma, a la que aludimos más arriba, no es sino una “pequeña razón” (*Ich*) que, en rigor, debiera operar como una *máscara* más entre otras. Y en efecto, para deconstruir esta preeminencia de los *polos no-corpóreos* en los cuales esta inscripto el *yo*, Nietzsche asumirá la *máscara* del “defensor a ultranza de los *polos corpóreos*” sin que ello presuponga una inversión de los términos puestos en cuestión, ya que ello implicaría una mera repetición del dualismo criticado, en su forma contraria.⁵ ¿Cuál es pues, esa *máscara* que le permite a Nietzsche operar la inversión poniendo el acento en los *polos corpóreos*? Si, como mencionamos más arriba, el *yo* es la *máscara* que opera según los patrones de una “pequeña razón”, lo que implica un *nihilismo decadente* -voluntad de aseguramiento de un fundamento- que necesita aferrarse a *trasmundos* en detrimento de este *mundo* -léase: cambio, devenir, mutabilidad, en suma: *vida*- no obstante, aquella *máscara* que va a revalorizar la multiplicidad de dicho *mundo* va a ser justamente el *cuerpo* que, según Nietzsche, es una “gran razón”, es decir, un *si-mismo* (*Selbst*) en cuyo seno *se da -es Gibt-*: “una pluralidad dotada de un único sentido” (Nietzsche, 2011b, p. 78).

Y nos intriga pues, la mención de este *único sentido* en el que aparentemente, se “encauza” dicha *pluralidad*. ¿Cómo tendría lugar un *único sentido* en el planteo de una filosofía que pretende sustraerse a esquemas *monótono-teístas*? ¿No se está planteando acaso la inversión ya mencionada, consistente en postular su contrario y, en consecuencia, cometiendo la misma violencia que se ejerce en el marco de una perspectiva que pone el acento en los *polos no-corpóreos*? Dicho en otros términos ¿No se estaría incurriendo en la tan criticada -por parte de Nietzsche- *voluntad de dominio* que excluye otros modos de operar? Ya que de voluntades estamos hablando, a nuestro entender tales objeciones se diluyen, si hacemos intervenir en esta cuestión, una noción que para Nietzsche es de suma importancia, a saber: la *voluntad de poder* (*Wille zur Macht*). En principio podemos aseverar que la *voluntad de poder* -en razón de lo que venimos sugiriendo acerca de los planteos *monótono-teístas*- no puede ser asociada ni con nociones metafísicas tales como “causa” o “telos”. Tampoco la *voluntad de poder* es “una” sino más bien “plural”, esto es, una multiplicidad deviniente que se

⁵ Dicha *máscara* es una estrategia provisoria que le permite a Nietzsche mostrar que, el presunto privilegio de uno de los términos, responde a una operación “interesada” en tanto y en cuanto, pretende poner en el *origen* una entidad prístina que, en virtud de su *labor genealógica* resultará ser nada.

estructura en torno a un juego de fuerzas “polémico” es decir, en permanente lucha, sin que ello implique poner el acento o bien en las fuerzas de carácter unitivo, o bien en las fuerzas de carácter disgregante. De donde se sigue que el presunto *único sentido* de la mentada *pluralidad de fuerzas* no es sino provisorio, es decir, un error útil que eventualmente aumenta o disminuye la *voluntad de poder*.

¿Cuál es pues la “lógica” inherente a la *voluntad de poder*? En virtud de este carácter unitivo-disgregante de las fuerzas, la *voluntad de poder* “opera” y, si se nos permite el termino, “se deja operar” -en la medida en que es respectivamente, *activa* y *pasiva* al mismo tiempo- sobre la base de un fondo “ontológico” que Nietzsche denomina *vida*. ¿Qué significa que es *activa* y *pasiva* al mismo tiempo? Que no sólo opera como un devenir de fuerzas unitivas sino que en la medida en que “permite” que *lo otro* acontezca, ostenta el carácter de cierta pasividad que la disgrega, mas ésta fuerza disgregante no tiene sino lugar, en el seno de la misma *voluntad de poder*. Entonces el *cuerpo* como pluralidad de fuerzas, no es sólo un *yo* esquematizante sino, condición de posibilidad para *hacer yoes* que se postulan también como *mascaras o errores útiles*, en la medida en que permiten agruparse provisoriamente en torno a una unidad o sentido que resultan ser eventualmente “útiles”. Más aun, esa unidad autónoma que no es sino un *yo* soberano de sí, resulta, en el marco de este planteo, un instrumento del *si mismo*. Ahora bien, si el *si mismo* es -como venimos sugiriendo- también una *máscara* ¿No podría ser el instrumento de otra *máscara* que no sea el *yo* esquematizante de la “pequeña razón”? En este contexto, parece ser la *voluntad de poder* la que opera las diversas configuraciones de máscaras en la medida en que hace o crea *yoes cuerpos; yoes logicizantes, yoes hedonistas* etc.

Mas, en este desmontaje particular, que hace Nietzsche de la pequeña razón es innegable que el *cuerpo* aparece como sede de la *voluntad de poder* que deconstruye el *dictum* egológico y, en donde el juego de fuerzas que *se da* o acontece, permite *formaciones* y *de-formaciones* que tienen como condición *sine quanon*, la *vida*. Veamos más detenidamente esto que acabamos de decir.

VIDA E IDEAL ASCÉTICO COMO RESTO DE-SUBSTANCIALIZADO

En el Prefacio de *Humano demasiado humano* Nietzsche (1971, p. 6) afirma: “tenias que ver ante todo con tus propios ojos donde hay más injusticia a saber: allí donde la vida tiene su desarrollo más mezquino, más estrecho, más pobre, más rudimentario y dónde sin embargo no puede hacer más que tomarse a sí misma por fin y medida de todas las cosas”.

Se ve claramente que el *hombre* no es la medida de todas las cosas sino más bien la *vida* -en tanto fluidez y devenir- es la medida de todas las cosas, es decir, algo que paradójicamente podríamos expresar del siguiente modo: *la vida es la medida de todas las cosas en la medida en que es des-medida o des-mesura*. La *vida* es -desde la perspectiva nietzscheana- la permanente evanescencia de las *formas* sin que ello implique poder prescindir de ellas. Pero también, una *potencia de no*, de “aún” no, donde la *vida* no se “aun-a” definitivamente en determinadas *formas*. Se podría pues, ilustrar el movimiento inherente a la *vida* asimilando a la labor de un “escultor sin *telos*” donde cada golpe de cincel no sólo constituye una *forma* sino también una *de-forma-ción* del material en bruto. Por tal razón, a nuestro entender, sólo las fuerzas aniquiladoras *no* constituyen la condición para el surgimiento o creación continua de nuevas *formas* de plasmarse la *vida* sino que, en un mismo gesto *se da* o acontece *formación* y *de-forma-ción* o, lo que es lo mismo, como mencionamos más arriba, opera en términos de *voluntad de poder*, es decir, como una fuerza interpretativa que une y disgrega en un mismo gesto. Dar cierta preeminencia al devenir de fuerzas destructoras equivale a asimilar el planteo nietzscheano a lo que, en la *Genealogía de la moral*, denominó: destrucción “dispéptica”, es decir, movimiento que no quiere hacer lugar a lo nuevo. Si bien esta destrucción “dispéptica” es el resultado de una determinada configuración de la *voluntad de poder* que puede asimilarse al *ideal ascético* que niega la *vida* sometiéndola a rígidas pautas de castidad, para Nietzsche, habría pues una impostura ontológica en este *ideal ascético* ya que éste, al negar su *vida* –*amor fati* encorsetado en pos de una *pequeña razón* llamada espíritu- no hace sino *vivir su muerte*, es decir, a su propio pesar *tiene y detiene* aquello que por definición es fluidez pura. Pero ¿Habría pues una impostura ontológica en este *ideal ascético*?

En la *Genealogía de la moral*, luego de sugerir el caso Wagner como una modalización del *ideal ascético* y su concomitante invocación a la *castidad*, Nietzsche nos sorprende con una afirmación inquietante: “aun en las Bodas de Lutero, se habría tratado de un elogio de la castidad. También, de todos modos, de un elogio de la sensualidad” (Nietzsche, 2011, p. 166).

En este caso, el “también” alude a una relación que se establece en torno a la figura “wagneriana”, como si en rigor, ella reuniera sin antítesis alguna, el *elogio a la castidad* y el *elogio a la sensualidad*: sensualidad que, a todas luces, esta vinculada con el *cuerpo* y la dimensión telúrica. El *desarrollo más mezquino, más estrecho, más pobre, más rudimentario* es pues, aquella *castidad* que pone límites, que define o delimita en virtud de su carácter unitivo sobre la base de una *sensualidad* y, por ende, un cuerpo vital que fluye sin cesar.

Ahora bien, si esto es así ¿Debemos concluir que el *ideal ascético* es sin más, la asunción paradigmática de la subjetividad en Nietzsche? ¿Qué sucede entonces con el nunca y tan bien ponderado *ultrahombre*?

En el Prólogo de *Así habló Zarathustra*, asevera Nietzsche la tan mentada frase que, por reiterada, no deja de ser sugerente en lo que respecta al tipo de “subjetividad” que “propone”: “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el ultrahombre- una cuerda sobre el abismo” (Nietzsche, 2011b, p. 38).

A nuestro entender, todas las figuras que asume la “subjetividad” en Nietzsche –*espíritu libre*, el *último hombre*, etc.- están atravesadas -como bien lo muestra el *ideal ascético*- por una fisura que evita el cierre definitivo del sujeto. Desde esta perspectiva, el *ultrahombre*, se presenta como la alteridad que permite el permanente proceso de subjetivación y de-subjetivación. Hay pues, en cada figura, una *potencia-de-no* que horada su estancamiento último y que, no es sino *resto* desustancializado, es decir, el *ultrahombre*. Pero además, la cita recién mencionada no alude sino a dos modalizaciones de alteridad que asume la “subjetividad” en el discurso nietzscheano. Por un lado, la *animalidad* -temática que trataremos en el tercer apartado de esta monografía-, ese otro tan Otro que se sustrae permanentemente a un sistema de codificación y, por otro lado, el *ultrahombre*, que si se nos permite la extrapolación del léxico kantiano, aludiría a una *idea regulativa* que, si bien es condición de posibilidad de todo conocimiento, no obstante, por definición no se deja atrapar dentro del marco de las redes conceptuales que momifican todo lo real -en este caso, la *idea* de “sujeto” o devenir de procesos identitarios-. De modo que, en una primera aproximación del problema de la subjetividad, podríamos aseverar que el “sujeto” es -en la economía del texto nietzscheano- la copertenencia de “dos” modalizaciones de alteridades: *animalidad* y *Ultrahombre* que subtienden el *proceso de subjetivación y de-subjetivación* sobre un fondo ontológico que no es sino abismo (*Abgrund*)-. Abismo que podríamos asimilar al caos inherente que caracteriza a la *vida* ya que, al ser *todo* es también *nada*. El “sujeto” parece ser el correlato de aquellas configuraciones identitarias, aunque provisionarias que se construye y deconstruye en el seno de una *cuerda* que yace en el *abismo*.

EL ZOO-ILÓGICO DE ZARATHUSTRA Y LA PERFORMANCE PERFORMATIVA DEL ETERNO RETORNO

Pero, así como en la tradición filosófica, los *polos-no-corpóreos* han sido sobrestimados en detrimento del *cuerpo*, algo parecido sucedió en lo que atañe a la concepción que se tuvo de la *animalidad*. Y esto no es casual, si tenemos en cuenta que, tanto la *corporalidad* como sus *pasiones*

subsidiarias han sido asimiladas a todo aquello vinculado con *lo animal*. Desde esta perspectiva, podemos aseverar que Nietzsche, en lugar de plantear una *zoo-lógica* propone una *zoo-ilógica*. Pero preguntémosnos primero en qué consistiría esta *zoo-lógica*.

Ante el *animal racional* o *inhibido* -estándarte de un humanismo recalcitrante-, esto es, el que regula su *pathos* en pos de *lógos* o una ética axiomática y, el *ser viviente* o, si se quiere, el *animal* en tanto tal, es decir, *desinhibido* o lo que es lo mismo, como multiplicidad que resiste toda subsunción en torno a los cánones conceptuales de una racionalidad moderna; se genera una escisión que tiene como correlato una peculiar ambivalencia. Por un lado, se pregona una *humanización* del *animal*: se domestican "ciertos" animales "inocuos" que a su vez son sometidos a un proceso disciplinario que los neurotiza –léase *mascotas* o *animales* que, según su especificidad, se los coloca en unidades parcelarias y, por qué no, carcelarias con el fin de recrear la *curiositas* del hombre moderno dentro del ámbito zoológico -. Por otro lado, se *neutraliza* al *animal* en tanto *ser viviente* que porta un raciocinio, lo que habilita a *matar* con impunidad porque en rigor "hay que comer". Dicho de otra manera, la *foné* o el grito sin *lógos* forja un criterio que permite el sacrificio de todo animal grito que -dicho sea, al pasar- no es interpretado como *sufrimiento*. El zoológico o, más precisamente, la *zoo-lógica* antropocéntrica tiene, de este modo, cada *cosa* en su lugar. En ambos casos el *ser viviente* y, más específicamente, el animal, *vierte* su vida -regido por una imposición "humana" -demasiado inhumana- en *formas* que devienen *stock* natural disponible. En otras palabras, *vierte* y se con-*vierte* en objeto de cálculo ya sea en tanto *objeto afectivo* que hay que *consumar*, ya sea en tanto *alimento* que hay que *consumir*. Ahora bien, ¿En qué consiste nuestra tesis acerca de la *zoo-ilógica* que subyace en el discurso nietzscheano y cuál es su relación con el *eterno retorno*?

En *la más silenciosa de todas las horas*, su *identidad* zozobra ante ese *sueño* abismal, pero *sueño* al fin y de hecho, se encuentra "...*trastornado, acuciado, dócil...*" a pesar suyo: la prisa lo confunde y lo vuelve sumiso, como si en rigor, Zarathustra ostentara caracteres intermedios entre el *último hombre* y los *hombres superiores*⁶. Pareciera pues que, su *hora más silenciosa*, señora y mujer de Zarathustra le advierte que su recorrido de *Ida* -desde su *patria* y el *lago de su patria* hasta las *montañas*- y *Vuelta* -desde las *montañas* hasta el *mercado* o la *plaza pública (Markt)*-, periodo durante el cual se gesta su "sabiduría de *abeja* hastiada ya de miel" esto es, *la muerte de Dios* y la revelación del ultrahombre (*Übermensch*) no es una conquista definitiva: *hay algo más*. Por eso

⁶ Según entendemos, los *hombres superiores* aparecen como una figura intermedia entre los hombres *pesimistas-transmundanos* -despreciadores de la vida en pos de un más allá- y los hombres de espíritu libre, es decir, aquellos que en virtud de su labor genealógica descubren que no hay un fundamento último.

Zarathustra les cuenta a sus amigos que debe *volver a su soledad*, aunque de *mala gana* y como un *oso*. Entonces claramente hasta aquí tenemos una *soledad ontológica* negada por el mismo Zarathustra en tanto corresponde a la especificidad del *último hombre* y, otra *soledad* más afín a su temple anímico cuya *búsqueda* aun no ha “terminado” –si es que algo “termina” en la economía del texto nietzscheano-. No alcanza con que su recorrido sea de *Ida y Vuelta* sino *Ida-Vuelta-Ida* para que el *circulo* se cierre -debe *volver a su soledad* como un *oso*, a buscar el *resto* de miel del cual otrora, creyó estar hastiado como una *abeja*-. Dicho con otras palabras, Zarathustra vuelve, pasa por el *mismo* lugar, pero siendo *otro*, esto es, no *abeja* sino *oso*. En efecto, la afirmación “...algo me habló sin voz...” indica de algún modo el límite de lo inexpresable o, más específicamente, de un *resto* que, si bien es inherente a todo sistema codificado de exclusiones -que opera en desmedro de *lo otro* y, más específicamente, de ese “tan” Otro: el *animal*- no obstante, resiste su afán totalizador. Afirmación que, ante lo que acontece, responde: “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!” (Nietzsche 2011b, 225). Pero como decíamos más arriba el que “...se ha convertido en un niño (...) *despierto*...” debe entonces volver a dormirse -pues hay algo más- aquí encontrará una “nueva verdad”: el *eterno retorno* de lo mismo, aquello que Zarathustra todavía no se anima a *decir* y que, sin embargo, “sabe-sin-saber” y, en este sentido, lo performatiza en este re-volver a su *soledad*: primero como *abeja* y ahora como *oso*, aunque, en una radical *mismidad* que no es sino afirmación de la *diferencia*. En síntesis, el presunto *yo* igual a sí mismo deviene -en virtud de la multiplicidad que implica todo acontecimiento (*Ereignis*)- un *yosotros*.

Para arrojar luz acerca de lo dicho, veamos cómo se articula el discurso nietzscheano en el marco de uno de los exponentes más conspicuos de la filosofía contemporánea.

En una entrevista publicada en *Cahiers Confrontation* intitulada “*Hay que comer o el cálculo del sujeto*”, J.L Nancy interroga a J. Derrida acerca de una pregunta iterada si las hay: “¿Quién viene después del sujeto?” (Derrida, 1989, p. 98). En donde el término “después” está indicando un hiato temporal que separa dos modalidades de “quienes” o si se quiere, de “sujetos”, a saber: por un lado, una entidad substancial igual a sí misma, por el otro, un “*sin-sujeto*”, o “muerte del sujeto”.⁷ En efecto, este “*sin-sujeto*” es una respuesta del estructuralismo que cuestiona cierta preeminencia de una entidad arquimédica “constituyente” y “absoluta” que se basta a sí misma. Es por ello que la *estructura* va a plantearse, en este marco, como aquella herramienta conceptual que permite poner en cuestión el carácter absoluto de la subjetividad, en la medida en que cada elemento de la *estructura*,

⁷ En la medida en que la “muerte del sujeto” se inscribe en la lógica binaria de la metafísica tradicional, sostenemos que es “otra” figura de subjetividad, de modo que cobra sentido aunque más no sea a partir de su contrario y “no” sin ella.

no es una *ensidad*, sino que cobra sentido en virtud de las relaciones y funciones que se dan al interior del sistema: operatoria que también se aplica al "sujeto" y da como resultado, su "muerte". Pero, como cabe esperar, la *muerte del sujeto*, deja al *Derecho* sin herramientas conceptuales para sostener un régimen de *recompensas* y *castigos* que se sostiene sobre la base del concepto de "persona". Es por ello que en esta entrevista mencionada más arriba, si bien no se asume la presunta liquidación del sujeto, tampoco se postula el sujeto *substancializado* de la tradición, puesto que, como bien asevera Derrida, conduce a aporías éticas tales como su incapacidad de considerar no sólo a ese "otro" que, para ser tenido en cuenta, es reducido a los cánones de lo mismo sino, y especialmente, a ese "otro" paradigmático que es el "*animal*". En este sentido, es necesaria "alguna" figura de la subjetividad más flexible que permita considerar al otro, en nombre de un *pensamiento del otro* en tanto tal, es decir, de una irreductibilidad infinita del otro. ¿En qué consiste esta "nueva" figura de la subjetividad en el marco de la filosofía derrideana puesta en constelación con lo que venimos diciendo acerca del *animal* y el *ultrahombre* postulado por Nietzsche?

El ego autosubstante pretende sustraerse a todo tipo de fractura que haga temblar su voluntad de aseguramiento, sin embargo, se encuentra siempre en una *ex-posición* -por así decir- *no económica* respecto de *lo otro*, en tanto éste, lo habita sin que exista previamente una *lógica de la invitación* sino más bien, una *visitación* a su propio pesar. Es decir, el otro "no pide permiso", sino que irrumpe "insolentemente" en una supuesta subjetividad, señalándole que ya estaba allí desde el comienzo, antes de todo intento de constitución de una yoidad: lo *unheimlich* es decir, lo *siniestro-familiar* ya estaba allí contaminando la tan anhelada inmunidad del sujeto. ¿Y quién es, en este contexto, el menos invitado, el *siniestro-familiar*, sino, *el animal*? Afirma Derrida (2008, p. 44): "hay una multiplicidad inmensa de otros seres vivos que no se dejan en ningún caso homogeneizar, excepto por violencia y desconocimiento interesado, bajo la categoría de lo que se denomina el animal o la animalidad en general".

"Homogeneizar" por *violencia* o por *desconocimiento interesado* una multiplicidad de *seres vivos* entre los cuales se encuentra, por un lado, ese "*otro*" *sujeto*, sujetado a los cañones de *lo mismo* y, por otro, ese "*otro*" *animal* que no muere sino que fenece, lo que permite pues, la impunidad de un sacrificio en pos de una *humanidad* del hombre presuntamente superior. En el primer caso, se trataría de un sujeto autónomo, libre y recluso en su interioridad ¿Cómo establece una relación con ese otro "humano" que no es sino sujeto? La mentada relación con el "*otro*" *sujeto*, queda reducida a una instancia dominable, explotable, como si en rigor fuera un objeto más entre otros que, no es sino, cosificado. En este contexto, el "*otro*" *sujeto*, se presenta como *fondo disponible* que sólo es

menester considerarlo, en la medida en que representa un *medio* que conduce a un *fin* determinado: se *desconoce interesadamente* que el otro, debiera ser un fin en sí mismo. Más aun, en esta relación entre sujetos recludos en su interioridad, “salen” de sí mismos, o bien para *res-ponder* a una *promesa* de contrato que los inmuniza de todo aquello que “no es amigo” -y la amistad aquí es concebida como conciencias transparentes que se comunican entre sí en pos de un interés común-, o bien para *res-ponder* ante la amenaza de un alter ego que los impele a una situación permanente de estado de guerra de todos contra todos. Ahora bien ¿Y si el animal res-pondiese? Se pregunta Derrida. Y según el filósofo argelino esta pregunta esta mal planteada desde el comienzo, porque presupone una hominización del animal en la que éste es concebido según el criterio del *lógos* o la *foné* propios de la concepción *humanista* del hombre. El animal no responde porque es *lo otro* por excelencia que viene a interpelar con su *mudo lenguaje*, al hombre sujetado en su *mismidad*. La pregunta pertinente pues, no es si el animal puede razonar o hablar sino: *¿Puede sufrir?* El *sufrimiento* sí, siempre tan asociado a la corporalidad, viene a deconstruir otra vez -al igual que en planteo nietzscheano- el *logocentrismo* peculiar de una metafísica de la subjetividad.

Ahora bien ¿En qué consiste tal la “homogenización”? En una lógica del zoo-lógico, esto es, -si se nos permite el neologismo- en una “nómos-genización” es decir, en la reducción de *lo animal* en las *leyes* del *lógos* que, no hacen sino subsumirlo en una categoría o pseudo-concepto que, según Derrida, no sólo tiende a evitar toda diferencia entre los animales sino que legitima la *violencia* ejercida sobre los seres vivos que no son *humanos*, a saber: *el animal*. En efecto, esta palabra es usada en singular, como si todos los animales -desde la lombriz hasta el chimpancé- fueran un conjunto homogéneo al que se opondría el hombre. Y aquí Derrida, utiliza una estrategia análoga a la que emplea en relación a los términos *difference* y *differancia* en donde para deconstruir el fonocentrismo resalta la identidad hablada y la diferencia escrita. En efecto, Derrida inventa la palabra *l`animot* -el animote- que cuando se pronuncia en francés se hace patente el plural *animaux*, lo que pone de relieve la diversidad de animales presuntamente reducible a un singular sin diferencia.

En suma, la alteridad *rittornante* que Nietzsche modaliza en la figura de sus diversos animales encuentra un “heredero” en el planteo de la animalidad en Derrida. En efecto, éste pretende señalarnos que, en rigor, el “sujeto” esta siempre expuesto en el afuera, asediado por los *fantasmas* que, en tanto irrumpen, despoja al “sujeto” de todo afán de previsión respecto de su yoidad. En otras palabras, la “subjetividad” postulada por Nietzsche y Derrida señala un ámbito de lo que *acontece*, más allá del interés programador del “sujeto” que calcula. Esto que Derrida denomina *singularidad differante* no es sino pues, el diferir permanente de una yoidad que nunca puede reunirse a sí de manera definitiva,

la presunta interioridad del sujeto que trata de inmunizarse ante *lo otro* –sea otro sujeto, sea otro animal- no *sale* sino para *relacionar-se*: en donde, habría que notar que el pronombre reflexivo “se” ya nos indica un afán de mismidad que, en tanto tal, trata de *comer-se a lo otro* en este proceso de homogenización mencionado más arriba. Ahora bien ¿Se puede *no comer*? Hay que *comer*, puesto que es necesario forjar figuras *ético-jurídicas* que nos den la pauta de nuestras acciones, aunque también, en menester *car-comer* las presuntas leyes absolutas que pretenden instaurarse en el cielo eidético del discurso jurídico presuntamente inmutable.

NOCIÓN DE DERECHO Y JUSTICIA EN DERRIDA EN SU ASIMILACIÓN CON LA “INJUSTICIA” Y VIDA EN NIETZSCHE

Un bello rostro es quizás el único lugar en el que existe realmente silencio. Mientras el carácter marca el rostro con palabras no proferidas y con intenciones truncadas, mientras la cara del animal parece siempre estar a punto de decir algo, la belleza humana abre el semblante al silencio. Más el silencio - que aquí se da- no es simplemente una interrupción de la conversación, sino silencio de la misma palabra, el hacerse visible de la palabra: idea del lenguaje. por ello el hombre está verdaderamente en casa en el silencio del rostro. (Agamben, 2015, p. 97)

Así, señalar con el *dedo* el “sujeto” a fin de sentarlo en el banquillo de los acusados, este gesto moderno por excelencia, constituyó la base del *Derecho*. En efecto, toda ley o norma aparece como un precepto dictado por una suprema autoridad *-principium princeps* -y exige, en el otro extremo, individualidades atómicas siempre iguales a sí mismas, a quienes, por otro lado, pueda imputarse una pena simétrica. En este esquema, cada entidad jurídica o persona, *res-ponde* de sus acciones porque éstas fueron realizadas con plena “conciencia”. Ahora bien ¿Cuál es el correlato *ético-jurídico* al cual conduce esta *metafísica de la subjetividad*? Esta entidad substancial se sujeta a sí misma *por more* de un interés “com-partido” o, “equivalente”, en donde o bien la instancia trascendente o bien el soberano “da a cada quién lo que corresponde”. En este marco, el respeto es “ante la ley”, es decir, el “otro” o la alter-persona ⁸ no es sino un ejemplo de la ley que he de respetar porque en principio somos “iguales.” De modo que la “sujeción” es la “condición” de toda reciprocidad, donde el sujeto

⁸ Recuérdese que el concepto de “persona” en su acepción filosófica-clásica fue acuñado por Boecio, que definió a la “persona” como “una substancia individual de naturaleza racional”. Y ciertamente, si atendemos al carácter sustancial de la persona, vemos que uno de sus rasgos esenciales alude a “lo en sí”, es decir, a lo que no necesita de otro para existir. Como si en rigor, todas las acciones fueran accidentes de una substancia y, en este caso, esta última se identificara con la persona. Utilizamos aquí el concepto “alter-persona” para poner de relieve el carácter de “lo otro” entendido en su mismidad.

ubicado en la estructura *ético-jurídica*, opera en términos de *simetría*. La ley, pues, necesita que “debajo” de cada acción haya un “substrato” igual a sí mismo que garantice una identidad para que, en virtud de su promesa hecha ante la ley, responda de sí, si la ley lo exigiera. Así, la categoría de “sujeto” con su presunta “presencia plena” resulta indispensable para la economía de la teoría del *Derecho*. En esta ontología de la substancia o del *subjetum*, el sujeto atado a un “*ethos*”, aparece siempre “*suj-ethos*”. Así, podríamos concluir con Derrida: ni liquidación del sujeto, ni ontologización del sujeto. Entonces ¿Hay una figura conceptual diversa que nos permita pensar un “sujeto” que no se coma a *lo-otro*? ¿Cómo considerar lo otro sin vampirizarlo? ¿Se puede establecer en este marco, un patrón *ético-jurídico* que no se estanque en figuras últimas de sentido? Atengámonos a esta última pregunta. Según asevera Derrida (1997, p. 55): "No tomaré más que algunos ejemplos (de aporías) que explicitarán una distinción entre la justicia y el derecho, una distinción difícil e inestable entre de un lado la justicia infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea, y de otro, el ejercicio de la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutario y calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas".

En efecto ¿Cuál es la “aporía” a la cual alude Derrida? Hemos visto que el *Derecho* es posible sólo, en virtud de una “sujeción” a un corpus de leyes que exige una subjetividad idéntica y que, este afán, reduce al sujeto a un concepto genérico que, incurre en el *olvido del ser-otro* en tanto tal. Podríamos afirmar entonces que, en el marco del *Derecho* se genera una paradoja singular: en la medida en que se trata de considerar al otro en términos de igualdad se le quita su estatus de alteridad. Es por ello que Derrida va a plantear también, una relación *asimétrica* que acontece con *lo-otro*.

En efecto, la *hospitalidad incondicional*, explicita que hay una “ley” incondicional ilimitada: un *presupuesto fundamental* -valga la paradoja- que remite a una responsabilidad infinita respecto del Otro, ese Otro no susceptible de ser reducido a una lógica simétrica que se vincula con la *hospitalidad condicional* propia del *Derecho*. Así, es de esperar que cuando se hace entrar dicha *hospitalidad incondicional* dentro de las leyes que estipula el *Derecho*, circunscribimos a ésta en un canon limitado. Mas la aparente aporía desaparece cuando podemos pensar la *Justicia* como un factor deconstructivo que opera sobre los bordes del *edificio jurídico* que tiende a establecer “verdades últimas”; así pues la *Justicia* aparece como una instancia que si bien no tiene un *telos* determinado (tampoco podría tenerlo puesto que se estaría recayendo en un esquema *onto-teológico* que en estos tipos de pensamiento se trata de evitar), no obstante, somete el dispositivo jurídico a un proceso de “criba” constante que evita estancarse en configuraciones últimas de sentido. En suma, *Justicia* y

Derecho, no aparecen en este contexto "ni" como un devenir de fuerzas que se "inhiben" entre sí, "ni" como la reducción o subsunción de una en la otra:

En efecto, asevera Derrida (2001, p. 50): "en este sentido, si bien, la justicia exige para ser "concreta" encarnarse en el derecho, no obstante, la justicia es irreductible al derecho precisamente porque la llamada de la justicia es infinita. Una vez más, ahí, justicia y derecho son heterogéneos e indisolubles. Se requieren el uno al otro".

Ahora bien, si retomamos la cita de Nietzsche esbozada más arriba, y la leemos en clave derrideana, la *injusticia* mentada en ese fragmento ¿No es el *Derecho* que, para ser tal, debe delimitar un corpus jurídico y, a fin de legitimarse a sí mismo, intentar cristalizarse en unidades de sentido fijas? Y si esto es así ¿No aparecería el concepto de *vida* –léase devenir, fluidez, disgregación permanente- en Nietzsche, íntimamente vinculado con la noción de *Justicia* que propone Derrida, en la medida en que ésta aparece como una instancia que si bien es constitutiva del *Derecho* –puesto que no se puede salir del edificio de la metafísica sin seguir haciendo metafísica- la corroe por dentro e impide su fijación última?

Asevera Nietzsche en la mencionada cita: "tenías que ver ante todo con tus propios ojos donde hay más injusticia a saber: allí donde la vida tiene su desarrollo más mezquino, más estrecho, más pobre, más rudimentario y donde sin embargo no puede hacer más que tomarse a sí misma por fin y medida de todas las cosas".

Lo que supone que, en Nietzsche, hacer *justicia* implica revalorizar la *vida* y, en este sentido, el fluir de formas, aunque, no obstante, tal *injusticia* -a la que refiere en la cita- es constitutiva de la *vida*, puesto que, es menester delimitar y dar forma para crear sentidos. Solo que como dijimos más arriba esta *formación* y *deformación* se da en un mismo gesto. Del mismo modo -con categorías aparentemente opuestas a las que utiliza Nietzsche- Derrida asevera que la *Justicia* es aquello que deconstruye el *Derecho* -aquello que Nietzsche denominaría *injusticia*- y permite el fluir de formas para que éste no se estanque. En efecto, la pobreza y estrechez del *Derecho* estriba en una *hospitalidad condicional* que pone límites a esos *extranjeros* por excelencia: el "otro" sujeto, el "otro" animal. Pero ¿A qué refiere entonces el concepto de "hospitalidad"? La hospitalidad es entre otras cosas, la acogida del *extranjero* en el hogar, en la propia casa de uno, en su nación, en su ciudad. En este sentido, la hospitalidad marca cierta apertura que es "constitutiva" de un tipo de "subjetividad" que desde el comienzo "acoge" al otro, sólo que le impone ciertas *condiciones*. Y en efecto, a esto se refiere Derrida cuando en oposición a la "*lógica de la invitación*" -mencionada más arriba- opone una "*lógica de la visitación*": lo otro es siempre un "acontecimiento" imprevisible, no-programable

que resiste toda *condición*, es decir, un *resto* que resiste toda apropiación. En este marco, la subjetividad aparece también “*des-centrada*” y según se encuentre en diversas situaciones, devendrá una construcción subjetual diferente o “*differante*”. En efecto, Derrida, plantea una “singularidad *differante*” es decir, un “sujeto” que no se inscriba en lo que denomina “gramática del sujeto”, en la medida en que ésta, ontologiza el sujeto en el lenguaje, no permitiéndole ir más allá de sus límites. Habrá que decir entonces que, la “*hospitalidad incondicional*” aparece como constitutiva de esta “singularidad *differante*” puesto que es “primera”, es decir, antes de que el “yo” se constituya en tanto tal, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación con el “yo” mismo. Dicho de otro modo, no puede haber relación con el “yo” mismo, más que, en la medida en que, la irrupción del otro ha precedido la propia ipseidad.

En suma, Derrida -parafraseando a Levinas- va a “decir” que al “decir”⁹ «*heme aquí*», se alude a una responsabilidad respecto del otro: «*heme aquí*» significa que ya soy “presa” del otro. Soy “presa” del otro, el *rehén del otro*, y la ética o el *Derecho* ha de fundarse en esa *estructura de rehén*. Desde esta perspectiva, podemos “decir”: soy “presa” del otro y “sor-presa” ante el otro o acontecimiento, en la medida en que la “doble” alteridad que mencionamos más arriba, a saber: *animalidad y ultrahombre* “irrumpe”: *sor-prendiendo-nos*.

CONCLUSIÓN

En síntesis, hemos tratado de condensar en el neologismo *yosotros* aquello que, a nuestro entender, plantea una “nueva” subjetividad que, si bien no se *des-hace* del *yo*, no obstante, -en el marco del texto nietzscheano y, más específicamente a la luz de la relectura contemporánea que se realizó en torno a *Así Habló Zarathustra*- hace *yoes* o, -para mantener el neologismo- *yos*, esto es, identidades múltiples y, acaso contradictorias dentro del marco de un mismo patrón identitario. Mas estos *yos* cohabitan en un campo de fuerzas que desde el vamos está atravesado porque *ello acontece por otros*.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Idea de la prosa**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2015.

DERRIDA, Jacques. **¡Palabra!** Madrid, Trotta, 2001.

DERRIDA, Jacques. **El animal que estoy si(gui)endo**. Madrid: Trotta, 2008.

⁹ Recuérdese la distinción levinasiana entre “lo dicho”: aquello que se estructura en un lenguaje proposicional y “el decir”: aquello que no se puede agotar en ningún lenguaje aunque lo posibilita

DERRIDA, Jacques. **Fuerza de ley**. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Hay que comer o el calculo del sujeto**. En: Cahiers Confrontation, 20, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. **Así habló Zarathustra**. Madrid: Alianza, 2011b.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogía de la Moral**. Madrid: Alianza, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano demasiado humano**. Madrid, Alianza, 1971.

ROMEO, Rabade. **Experiencia, cuerpo y conocimiento**. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1985.