

ANIMALIDAD NIETZSCHEANA COMO CRÍTICA A LA MATRIZ SACRIFICIAL DE LA MODERNIDAD Y COMO POTENCIA PARA LA PLURALIZACIÓN DE LA VIDA

ANIMALIDADE NIETZSCHIANA COMO CRÍTICA À MATRIZ SACRIFICIAL DA
MODERNIDADE E COMO PODER PARA A PLURALIZAÇÃO DA VIDA

NIETZSCHEAN ANIMALITY AS A CRITICAL TO THE MODERNITY SACRIFICIAL MATRIX
AND AS A POTENCY TO THE PLURALIZATION OF THE LIFE

Enviado: 27 de mayo de 2020

Aceptado: 5 de junio de 2020

Carolina Eugenia Llanos Arriagada

Magister en Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad de Chile (Chile).

Email: carolinallanos@ug.uchile.cl

Animalidad nietzscheana como crítica a la matriz sacrificial de la modernidad y como potencia para la pluralización de la vida.

Carolina Eugenia Llanos Arriagada



El presente escrito aborda la filosofía animal de Nietzsche en el contexto de su crítica a la modernidad y a lo humano, lo que permitiría visibilizar una matriz sacrificial que se expresa en el triple sacrificio de: la historia *abscondita* por una historia oficial, del animal en beneficio del humano y de lo animal *en* el humano. A través de lecturas como las de Vanesa Lemm, Diana Aurenque y Mónica Cragolini, se reconoce un imaginario animal en la filosofía de Nietzsche, sustentada en una valoración de lo animal que aporta a perspectivas para potenciar la alteridad y la pluralización de la vida.

Palabras clave: Animalidad, matriz sacrificial, pluralización de la vida, Nietzsche.

O presente artigo aborda a filosofia animal de Nietzsche no contexto de suas críticas à modernidade e ao humano, as quais tornam visível a matriz sacrificial que se expressa no triplo sacrifício, a saber, sacrifício da história *abscondita* por uma história oficial, do animal em benefício do ser humano e do animal *no* ser humano. Através de leituras como as de Vanesa Lemm, Diana Aurenque e Mónica Cragolini, um imaginário animal é reconhecido na filosofia de Nietzsche, com base em uma valoração do animal que contribui com perspectivas capazes de dar potência à alteridade e à pluralização da vida.

Palavras-chave: animalidade, matriz sacrificial, pluralização da vida, Nietzsche.

This article deals with Nietzsche's animal philosophy in the context of his criticisms to the modernity and to the human, criticisms that would make visible a sacrificial matrix that is expressed in a triple sacrifice, namely, in the sacrifice of *abscondite* history by an official history, of the animal for human benefit and of the animal *in* the human. Through readings such as those by Vanesa Lemm, Diana Aurenque and Mónica Cragolini, an animal imaginary is recognized in Nietzsche's philosophy, based on an appreciation of the animal that contributes with perspectives capable to give power to otherness and to the pluralization of life.

Key Words: Animality, sacrificial matrix, pluralization of life, Nietzsche.

1. Los estudios críticos de animalidad

Los estudios de animalidad se plantean hoy desde una posición de radical importancia para la comprensión del mundo contemporáneo. Esto porque, en primer lugar, se desarrollan desde un enfoque interdisciplinar que intenta abarcar los diversos elementos que componen el tejido de la “comunidad viviente” con especial énfasis en los animales no humanos, lo que se realiza desde un estatuto ético que valora la sacralidad que a toda vida le compete, en un contexto global que tiende a desvalorizarla, instrumentalizarla y excluirla. En segundo lugar, los estudios de animalidad son relevantes porque identifican las fisuras del proyecto humanista en torno a lo que ha significado “ser hombre”, invitando a desnaturalizar conceptos que permean las relaciones entre los seres humanos y la de estos con otras especies, en interacciones que se dan desde la dominación y la utilidad. En este segundo sentido, los estudios de animalidad se abren camino en un intento por pensar la vida en su diversidad, como posibilidad de superación del modelo “humanista” en sentido tradicional, en vistas de una perspectiva “poshumanista”(Cragnolini, 2012b) que invite a una cultura de la hospitalidad, revalorizando la animalidad (2011a), para una nueva consideración de las relaciones vitales bajo el prisma de no sumisión respecto de la cultura, la política y, en definitiva, de todo lo que se ha definido como el ámbito de lo *propriamente* humano.

Es importante precisar que mientras la tradición continental europea aborda la vida del viviente animal principalmente desde los estatutos de la animalidad del ser humano y por ello dirige la reflexión hacia elementos implicados en las relaciones políticas dadas en las interacciones entre *bios* y *zoé*, la tradición anglo norteamericana aborda la vida animal fundamentalmente desde los estatutos éticos de los animales no humanos, dirigiendo la reflexión hacia el trato y el derecho del animal (Lemm, 2013, p. 171).

En esta segunda línea es relevante considerar el proceso de surgimiento de los Estudios Críticos de Animalidad (ECA) que desembocan en una tercera perspectiva. En tanto campo de estudio y movimiento social originado en “Estados Unidos de la mano del Center on Animal Liberation Affairs, fundado durante el año 2001, el cual luego se convertiría en el actual ICA” (Ávila, 2017, p. 342), los ECA operan como un elemento de resistencia o rechazo al tratamiento academicista de los estudios animales desarrollados en Europa y Estados Unidos, que venían presentándose con un carácter apolítico y que en un momento previo a los posteriores diálogos de corte biopolíticos manifestaban poca fuerza crítica, asumiendo que por ello estarían en complicidad con el sometimiento y la violencia histórica sobre el animal no humano.

Tal como señala Derrida en su escrito *El animal que luego estoy si(gui)endo*, existe una violencia a la heterogeneidad de la vida animal, que el humano ha encriptado en la generalización que implica tal concepto, bajo una relación de desigualdad, donde el animal está desnudo para el humano, pero este último no para el animal. Esta desigualdad en la relación supone una dominación que se materializa en el hecho de que el animal es construido como lo *radicalmente otro*, un otro que no puede autodenominarse y ha sido conceptualizado por el humano para la definición de sí mismo y de todo lo que es *propio* de la humanidad, como una proyección antropomórfica que necesita del límite entre ambos (2008). Esta violencia contra el animal, que se ejecuta en términos concretos de nuestro actuar, ocurre bajo el amparo de una arquitectura teórica que en el ámbito de la filosofía ha tenido un cuestionamiento débil. De este modo, la definición aristotélica de hombre como animal racional y su distinción de la vida en las categorías de *bios* y *zoé*, desvalorizan la animalidad y la instrumentalizan en tanto límite útil para el humano. Estas relaciones son posteriormente reafirmadas por el cristianismo¹ que niega todo indicio de animalidad y son radicalizadas con la concepción de *bête-machine* de Descartes, donde la noción de animal autómatas implica un desplazamiento del alma hacia el humano, como componente exclusivo de aquel. En palabras de Cragolini “el alma, en un principio vinculada con la vida, fue perdiendo “espesor” vital, hasta que al convertirse en un atributo específicamente humano, permitió la expresión del señorío del hombre sobre todo lo viviente” (2014, p. 317). Finalmente, lo que opera en esta arquitectura teórica es una violencia sistemática y sin precedentes contra el animal no humano que, al invisibilizar su sufrimiento, facilita su dominio a través de prácticas que no se realizarían a otros seres “con alma”, lo que transitivamente afectará a la animalidad en el humano.

Ante la construcción teórica que posibilita el dominio del animal en la tradición filosófica son pocos los nudos críticos que, en el transcurso del pensamiento occidental, han problematizado a favor del animal. Una importante resistencia a esta concepción antropológica de corte dominadora se encuentra en Bentham y su cuestionamiento acerca de si el animal puede sufrir, la que posteriormente es continuada por Singer. Esto es importante porque su propuesta ética supone una reconducción del problema o un

¹ Derrida utiliza la expresión *Guerra santa contra el animal* para referir al modo como las tres religiones monoteístas tratan al animal, al considerar que matarlos no es asesinato, encontrándose en ellas una aceptación de tales prácticas.

Animalidad nietzscheana como crítica a la matriz sacrificial de la modernidad y como potencia para la pluralización de la vida.

Carolina Eugenia Llanos Arriagada



cambio de paradigma en la medida que la temática había sido planteada antes en el marco de una incapacidad racional y lingüística por parte del animal en su modo de ser, permitiendo esto que fuera relegado a un estatuto ontológico y ético inferior al del ser humano.

Otro elemento importante que se podría considerar como un hito de resistencia ante la consistente tradición filosófica que violenta al animal sería la formación del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos de Animalidad ILECA - un nodo de los ECA junto con otros en Asia, África y Oceanía- el que específicamente integra otras perspectivas en su análisis para pensar el modo como los humanos nos relacionamos con el animal y visibilizar la negación filosófica a la que éste se ha sometido. Esta apertura es importante en la medida que representa una contundente posibilidad de avanzar hacia la producción de nuevas subjetividades que visibilicen alteridades que han quedado subsumidas en la construcción hegemónica del conocimiento, en la medida que más allá de la interdisciplinariedad, al internalizar el componente latinoamericano, el ILECA tiene un enfoque interseccional. Esto sumado a su acción de vincular fuertemente teoría y praxis en la línea de la teoría crítica, y trabajando en activismo mediante movimientos sociales y, a su vez, al avanzar en la producción de conocimiento en la academia y fuera de ella; todo ello posibilita su constitución como un proyecto decolonizador que aborda la animalidad con un nuevo enfoque respecto de las perspectivas antes mencionadas.

Esta interseccionalidad y enfoque latinoamericano particulares de ILECA ayudan a profundizar las reflexiones críticas ante la problemática, en tanto añaden nuevas variables al momento de analizar los esquemas de dominación, evidenciando la relevancia de abordar la animalidad desde los enfoques antes mencionados, pero de un modo más complejo y abordando esa vida *radicalmente otra* del animal, no únicamente considerando a la animalidad en el humano. Es decir que se reconoce la magnitud del problema, por ejemplo, al complejizar las categorías con que hoy se aborda la animalidad: se habla de los cruces y significaciones dadas en el humano humanizado, humano animalizado, animal humanizado, animal animalizado, e inclusive “mujer animalizada” y “animal feminizado” (Adams, en Andreatta, 2017).

Si bien considero que el trabajo con estos tres enfoques en torno a la animalidad puede generar importantes insumos para la comprensión del complejo entramado que es el mundo contemporáneo, en el presente escrito se abordará la concepción continental de los estudios de animalidad desde los aspectos de la filosofía nietzscheana, reconociendo, en primer lugar, que tal separación entre animalidad considerada desde el

animal no humano y desde la animalidad humana no puede ocurrir realmente ni en términos radicales. La filosofía de Nietzsche, si bien, desarrollada posteriormente a la propuesta de Bentham y anteriormente al proyecto ILECA, es un pensar contra la tradición que se constituye como otro punto de resistencia respecto a las consideraciones de animalidad, valorando tanto al animal no humano como al animal en el humano y que, en el contexto de su desarrollo, es un apertura a la temática además de una contundente crítica a la metafísica y a las principales categorías de la modernidad.

En primer lugar se esbozará una reconstrucción del *imaginario animal* de Nietzsche. Siguiendo a autoras como Vanessa Lemm y Mónica Cragolini, se delimitará los principales elementos que permiten hablar de una filosofía animal en Nietzsche, tal como señalara la primera. En segundo lugar, se desarrollará la idea de que en el contexto de la crítica de la cultura en Nietzsche, que es una crítica a la modernidad y que podría enmarcarse en lo que en otros trabajos he desarrollado como la tragedia del hombre moderno (2018), hay implícita una matriz sacrificial propia de la modernidad que opera en un triple sentido: un sacrificio de la historia *abscondita* respecto de la historia oficial, un sacrificio del animal respecto del humano y un sacrificio de la animalidad *en* el humano. Finalmente se reflexionará sobre aquellos elementos que en la filosofía animal de Nietzsche conducen a una filosofía de la alteridad y hospitalidad, sostenidas en la idea de potencia o potenciación para la pluralización de la vida, tal como señalara Deleuze, puesto que justamente ahí resulta posible encontrar una lectura nietzscheana que se posiciona desde la afirmación de la vida y desde la creación, en donde potencia se aleja de la noción de poder como una voluntad que únicamente quiere más poder, sino que aquí se refiere a aquellas prácticas del ámbito inmanente que por una parte potencian, pero que por otra, llevan al límite la propia potencia.

2. El imaginario animal de Nietzsche

Dentro de la extensa literatura existente sobre Nietzsche y ante la gran diversidad de líneas interpretativas de la misma, los estudios sobre animalidad ocupan un lugar reciente y constituyen un universo de lecturas relativamente acotado respecto de otras interpretaciones dominantes. No obstante, su importancia es tal que influencia a numerosos pensadores post-nietzscheanos que desarrollan sus esquemas de pensamiento aludiendo a Nietzsche o a la animalidad en su filosofía.

Según Cragolini, en el debate contemporáneo persiste la controversia en las lecturas acerca de la obra nietzscheana, la que en este caso tendría su origen en presupuestos metafísicos distintos a la hora de aproximarse a la noción de voluntad de poder. Por una parte habría una ontología negativa sobre la filosofía de Nietzsche, particularmente desarrollada por Heidegger, que desembocaría en consideraciones como las de *nuda vida* en Agamben; y por otra parte, habría una ontología positiva que se enmarca en la línea de Deleuze, y que consideraría a la voluntad de poder como un potencial de afirmatividad que posibilitaría un sujeto revolucionario, capaz de operar como resistencia a los biopoderes considerados en su sentido negativo (en esta línea también se encontrarían los análisis políticos de Negri y Hardt) (Cragolini, 2014, p. 8). No obstante, para la autora, la impronta nietzscheana en los debates contemporáneos, se juega en la extrañeza como forma de pensar la alteridad, la que potencialmente insumaría diversos elementos a los debates éticos que se distancian del individualismo, a las discusiones en torno al problema de la comunidad y al problema de la biopolítica y los modos de la administración de lo viviente (2014, p. 9). Los estudios de animalidad en Nietzsche, además de posibilitar tales diálogos, contribuyen a una nueva consideración de la propia filosofía del autor que se desarrolla sin violentar su pensamiento, como ocurriría con otras lecturas, puesto que, contrariamente, la lectura de la filosofía animal en Nietzsche haría justicia al autor.

Existen diversas posibilidades de abordaje acerca de la filosofía animal de Nietzsche, puesto que la animalidad adquiere distintos matices, intensidades y perspectivas a lo largo de su obra, que van desde aspectos semánticos, metafóricos y ontológicos hasta aspectos que podrían considerarse del tipo biográficos.

Una de las aproximaciones habituales al componente animal en Nietzsche es aquella que se realiza mediante la exégesis de los animales presentes en su obra, sobre todo de aquellos que aparecen en el Zarathustra (Cragolini, 2009; 2012a) donde, según Cragolini, el hombre es entendido como tránsito y el animal como uno de los modos de lo extraño. Esto no solo debido a las transformaciones en que luego de los animales camello y león, la existencia humana deviene en niño, sino que también porque cada una de las representaciones, dadas por la serpiente, el águila, el león, las palomas, las tarántulas, etc, van apareciendo en medio de todo un paisaje que sirve como lugar de tránsito para el modo de ser humano. Así, “la montaña, la ciudad y el mercado, el mar...en cada uno de esos paisajes habita un modo de ser diferente” (Cragolini, 2015, p. 14) donde el animal se presenta como una extraña alteridad ante la diversidad de modos de ser *humanos*, en la medida que es la más lejana de todas las alteridades, “el

mas otro que cualquier otro”, en cuanto la alteridad sigue planteándose en términos de semejantes (Cragolini, 2011b). En este sentido, Cragolini propone pensar la subjetividad al modo de un “entre” en tanto “continua desappropriación, en una configuración de la supuesta mismidad desde ese cruce de fuerzas con lo extraño, lo otro, que descubre que, de algún modo, eso extraño ya estaba siempre en uno, morando, de-morándose” (2016, p. 7), estableciéndose por consecuencia, un lazo directo entre humano y la alteridad animal.

Otra aproximación muy directa sobre la animalidad, y en vínculo con la perspectiva anterior, refiere a los distintos modos en que Nietzsche alude al humano a través de caracterizaciones como “animal de rebaño”, “animal doméstico”, “animal civilizado”, “animal olvidadizo”, “animal no fijado”, “animal al que le sea lícito hacer promesas” y “animal enfermo” entre otras. En todas estas caracterizaciones del hombre como animal, seguido de un apelativo específico, subyace una crítica a la modernidad y a su matriz sacrificial, al mismo tiempo que el rescate de esa animalidad, es el punto de inflexión que posibilitaría una consideración de la vida desde su pluralización. Si bien en ambas perspectivas expuestas hay una semántica animal en Nietzsche y un uso metafórico de la *diversidad* de tales modos de ser de los animales no humanos en general y del animal humano, en particular, estos elementos deben considerarse además como fundamentales para entender las nociones de voluntad de poder y de sobrehumano.

Según la profesora Cragolini, todos estos modos de ser animal señalan, por una parte, que el límite que separa lo humano de lo animal no es del todo claro (2012a, p 47), tal como se planteara en la tradición, y por otra parte, que estos modos de ser constituyen tránsitos o pasajes en el modo de ser humano, lo que se expresa contundentemente en la afirmación “el ser humano es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre – una cuerda sobre un abismo.” (Nietzsche, 2011b, p. 47), donde tal aseveración dirige la mirada, en primer lugar, hacia una superación del “hombre” que encarna los ideales humanistas de la modernidad y en segundo lugar, hacia una especie de continuidad ontológica de la vida en su totalidad. Esta superación antes mencionada no debe entenderse en un sentido dialéctico o idealista hegeliano, más bien debe abordarse justamente de modo contrario, aludiendo a la potencia antes mencionada que ocurre en un plano inmanente. En ese sentido, superación no refiere a la propuesta de un nuevo humanismo, ni al establecimiento de nuevas representaciones o ideales, sino a nuevas prácticas y relaciones que se alejen de estas concepciones modernas.

Ya en los escritos del periodo juvenil es factible encontrar alusiones a esta continuidad, dice Nietzsche:

Cuando se habla de humanidad se da por sentada la idea de que se trata de aquello que separa y distingue al hombre de la naturaleza. Pero en realidad tal separación no existe: las propiedades “naturales” y las llamadas realmente “humanas” están indisolublemente enlazadas. El hombre, en sus más altas y nobles fuerzas, es completamente naturaleza y lleva en sí mismo el inquietante doble carácter de la misma (2010a, p. 562).

Tal continuidad ontológica alude a la familiaridad existente entre el humano, el animal, el mundo vegetal y toda la vida orgánica, idea que está en concordancia con el hecho de entender la voluntad de poder como expresión de fuerzas vitales que se encuentran en disputa primando momentáneamente una de ellas, en un sentido fisiológico (Niemeyer, 2012, p. 533) y al humano, considerado como cuerpo y subjetividad en la que se cruzan tales fuerzas (Cragolini, 2016, p. 70), en el sentido anteriormente mencionado de “entre”.

Por otra parte se ha de notar que son considerables las valoraciones positivas que Nietzsche emite respecto del animal y las negativas que dirige al humano en tanto animal debilitado, enfermo. En esta dirección Diana Aurenque señala que es posible hablar de una antropología crítica de Nietzsche en la que el hombre es definido en relación a los conceptos de salud y enfermedad, posicionándose como animal enfermo. En esta reanimalización del hombre, puesta en marcha por Nietzsche, lo humano es rechazado de manera radical en tanto representa una versión deficiente de la animalidad, donde tal enfermedad “demasiado humana” podría contextualizarse como una enfermedad existencial a diferencia de la del animal no humano, ya que el hombre necesita tener algo que guíe o dé sentido a su vida, de lo contrario, se abruma por ello experimentando tal ausencia como una carencia vital. Aurenque señala:

Mientras que el animal, hasta donde es posible tener acceso epistémico, conoce la enfermedad desde el sufrir empírico y positivo, es decir, desde la experiencia del dolor o desde la discapacidad producto de una disfunción biológica y/o anatómica, el hombre no solo es capaz de enfermar en esos términos, sino que también le es propia una forma especial de enfermedad, a saber, de tipo existencial (Aurenque, 2018, p. 242).

La necesidad de sentido en la constitución de mundo particular del humano, visto en clave agonal, puede ser, en la interpretación de la autora, potencia creadora. Efectivamente la enfermedad en los escritos de Nietzsche es necesaria para la salud del

hombre, donde el juego entre ambas ayuda en la comprensión de la relación animal-hombre, que también ocurriría en devenir agonal. Así, la enfermedad es agente que potencia la salud, y el reconocimiento del hombre como animal enfermo sería una constatación de la relevancia que tiene lo animal en el hombre y que por ello debiese ser revitalizado. En ese sentido hay un regreso a la animalidad, que no ocurre en un sentido romántico ni entendiendo a ésta como un estadio temporalmente anterior al de la humanidad, sino que el retorno se constituye como una valoración de aquellos componentes que potencian lo animal para una pluralización de la vida. Un nuevo modo de ser en sentido ontológico, pero también en un sentido práctico, en tanto rebasamiento y abandono histórico y social de la enfermedad del nihilismo.

Finalmente quisiera señalar otro modo de abordar la animalidad en Nietzsche, que corresponde a la consideración del olvido animal y su juego agonal con la memoria, en vínculo con la historia. Esto es desarrollado fundamentalmente en la segunda intempestiva pero aflora en distintos momentos de la obra nietzscheana. Lemm realiza un profundo análisis (2010) donde señala que con esto, Nietzsche disuelve el orden jerárquico establecido entre hombre-animal sin poner uno nuevo y planteando que ambos son necesarios para el devenir de la vida, en tanto al involucrarse, la enriquecen. Aquí el humano aparece con una animalidad no reconocida y desvalorizada por prácticas inmunitarias que ven a la animalidad como una amenaza para la humanidad, en tanto civilización organizada. Mientras el olvido animal es valorado como una fuerza plástica, la memoria del humano es considerada negativamente, en tanto se materializa en una *memoria de la voluntad* entendida como un artefacto de la civilización que busca una identidad estable, uniforme y fija en el humano, característica del animal de rebaño, quien permanece en una especie de no poder o no querer librarse de la impresión grabada en los inicios del proceso civilizatorio, que normaliza y nivela, y por tanto constituye una igualdad en sentido negativo. Esta *memoria de la voluntad*, opera entonces como un medio para “proteger a la vida de la animalidad”.

Para Nietzsche, cuando el humano niega su rol productivo, sea porque no asume su origen animal o porque se cría en el dominio de una *memoria de la voluntad* que extirpa su animalidad, asume formas de organización que se fundan en la explotación y dominación de unos hacia otros, por lo que el autor se opone a las prácticas de crueldad que buscan una domesticación y cría del humano, a través del proyecto que establece la *memoria de la voluntad* como un aspecto dominante. Poseer memoria, entonces, no representa superioridad porque hace al humano débil y manejable. Contrariamente, el olvido animal es potencia liberadora en la medida que tal plasticidad posibilita la

articulación de singularidades desde la diferencia, mediante el individuo soberano de sí, autoafirmado y potenciado que, como artefacto de la cultura y no de la civilización, representa un animal que se vale por sí mismo y es capaz de resistir a las técnicas de socialización y dominación implícitas en el surgimiento de las formas de vida política, las que no nacen del contrato social sino de un acto fundacional cargado de violencia e injusticia, que al mismo tiempo construye esa *memoria de la voluntad* como una narración hegemónica de la historia, que es falsa e ideológica.

Para comprender el juego entre *memoria de la voluntad* y olvido animal propuesto por Lemm, se ha de considerar, por una parte, la dualidad entre civilización y cultura en perspectiva agonal y, por otra, a la historia como arte en contraposición a la idea de historia como ciencia (Lemm, 2014). Mientras que la civilización tendría como punto más elevado de desarrollo la cría de un tipo específico de hombre mediante la moralidad, la cultura tendría una función liberadora que busca imponerse al dominio de la civilización en cuanto ve que ella es una ilusión. Ambos elementos se encuentran en una relación necesaria, donde en perspectiva de Lemm, la cultura se vincula con lo dionisiaco y la animalidad, momento en que el humano olvida el marco moral y racional cotidiano. Por otra parte, la civilización se vincularía con lo apolíneo, lo racional, lo moral y político, olvidándose el humano de sí como creador (Lemm, 2010, p. 44). De esta manera, rescata la valoración positiva del autor hacia la cultura griega puesto que ahí humanidad y animalidad se encontrarían en el mismo nivel, mientras que en la cultura romana, que es civilización, habría un olvido de la animalidad, enfermedad en el sentido antes señalado.

Para Lemm, la voluntad de poder corresponde al antagonismo de fuerzas que expresa la vida, que puede entenderse a través de la disputa sin resolución entre vida y cultura, animalidad y cultura, y olvido animal y memoria humana. Donde la filosofía de Nietzsche aparece como política en la medida que se da en el contexto de una crítica de la cultura, en la que estos son sus rasgos esenciales. Esto resulta importante de considerar porque desmonta aquellas visiones que se han apropiado del trabajo nietzscheano en clave antipolítica, que posicionan al autor como un precursor de ideologías totalitarias y elitistas, y de aquella perspectiva apolítica que lo considera como un perfeccionista moral asimilable a la democracia moderna (Lemm, 2015). En coincidencia con la autora, es posible considerar que cualquier análisis político en torno a la filosofía de Nietzsche debe ocurrir, por una parte, desde el enfoque de la biopolítica en tanto en ella la vida es declaradamente un tema relevante, pese a que el autor no se declare en tal perspectiva por incompatibilidad histórica con el desarrollo de tales ideas,

y por otra parte, con un enfoque agonal, en tanto este elemento permite conservar la vitalidad del pensamiento nietzscheano y comprender el devenir de la voluntad de poder.

Ante el juego agonal en que se encuentra cultura y civilización, el olvido animal es relevante en la medida que contrarresta el exceso de historia en sentido monumental, anticuaria y crítica (porque esta última mantiene el sufrimiento) en función de una contrahistoria que libera la creatividad del animal humano. En ese sentido, el olvido es importante además en tanto da vida a la memoria ya no como *artefacto de la voluntad*, y por ello de la civilización, sino de la cultura. Ante los artefactos de la historia que se revelan como interpretaciones no verdaderas, ante la memoria como fuente de fantasía y no de conocimiento, y ante toda la historia moderna que promueve una pseudo-educación que ideologiza, Nietzsche rescata el olvido animal para volver la historia en contra de sí y para pensar la memoria como una fuerza plástica al modo griego, que se presenta como una fuerza artística que opera hacia una pluralización de la vida. En esta perspectiva, la cultura sería un fenómeno de la vida por lo que la humanidad no necesitaría emanciparse de la animalidad.

3. La matriz sacrificial

Con las ideas desarrolladas anteriormente, es posible reconocer que, efectivamente, existe un *imaginario animal* en la filosofía de Nietzsche, en el sentido de constituir un repertorio de elementos simbólicos y conceptuales, vertidos a la animalidad y, particularmente, en el sentido de crear o esculpir imágenes prolíficas, significativamente, en un lenguaje pictórico que no es privativo de las lógicas de la racionalidad. Uno de los elementos de importancia de este *mundo animal* radica en que a través de su reconocimiento es posible evidenciar tanto la matriz sacrificial subyacente a la modernidad, así como la crítica de la misma.

En la línea de las ideas presentadas anteriormente, resulta importante considerar lo que dice Nietzsche acerca de la historia en *La ciencia jovial*:

Hasta ahora carece aún de historia todo lo que ha dado color a la existencia: ¿dónde podría encontrarse una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia, de la piedad, de la crueldad? Incluso falta completamente hasta ahora una historia comparada del derecho, o tan solo del castigo (Nietzsche, 1990, p.32).

Luego de la contundente crítica esbozada en *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (2011a), el tema de la historicidad es retomado en diversas

ocasiones, en la mayoría de los casos para continuar esa perspectiva crítica. En el fragmento antes citado, ya es posible apreciar que Nietzsche quiere desentrañar una historia que ha quedado escondida en la narración occidental que se constituye como la oficial, donde además de una crítica a la historia europea, parece haber un reconocimiento o valoración de la alteridad como otros modos de ser, una validación de la historia omitida como otra fuerza o perspectiva de la narración histórica. Posteriormente, en el mismo texto, escribe un apartado titulado *Historia abscondita*, donde señala:

Todo gran hombre tiene una fuerza retroactiva: toda historia será puesta nuevamente en la balanza por obra suya, y miles de secretos del pasado se arrastrarán desde su madriguera- hasta ponerse bajo su sol. En absoluto se puede prever cuánto llegará a ser historia alguna vez. ¡Tal vez el pasado está siempre esencialmente sin descubrir! ¡Requiere aún de tantas fuerzas retroactivas! (Nietzsche, 1990, p. 53).

Resulta significativo que en el apartado sobre la *Historia abscondita* Nietzsche vincule inmediatamente al pasado con las fuerzas retroactivas. ¿En qué sentido? En el de la plasticidad antes mencionada, que ayuda a reconsiderar aquellos elementos de la historia no mirados, secretos u ocultos en su *madriguera*, hasta llegar a la luminosidad de *su sol*, descubriéndolos y valorándolos. El olvido y plasticidad animal ayudan a una reconsideración de la historia que es un reconocimiento hacia todo aquello que se ha señalado como otro y ha quedado fuera de la historicidad en sentido tradicional, en tanto, efectivamente, elevan de rango esa *contrahistoria* que posibilitaría la disputa o el juego agonal con la historia dominante, como diferentes expresiones de lo vital.

Estos textos y otros, posibilitan pensar la idea de que, en los inicios de la sociedad y en las narraciones acerca de este hecho, opera no una transición de un estado a otro, sino una imposición violenta “grabada a fuego” en la que los más fuertes se superponen ante los más débiles. Este aspecto fundacional de las sociedades, de los tiempos históricos y de sus narraciones, contiene un elemento sacrificial de carácter violento que posibilita su funcionamiento, operando como sacrificio de unos en beneficio de otros, sea como imposición o abnegación.

Más allá de la imposición histórica que ahoga las múltiples historias subyacentes, ocultas y sacrificadas por la narración hegemónica, se ha de ampliar la mirada y reconocer que este componente sacrificial, además, opera en variadas direcciones constituyendo una característica fundamental de los modos de relacionarse propios de la vida en sociedad, que se acentúan en la modernidad. Si bien, el sacrificio ha sido desde

antaño un componente del ámbito social muy vinculado a la esfera de lo religioso, con la modernidad comienza a producirse una especie de quiebre o modificación de su expresión, que implica su visibilización, al mismo tiempo que una sutilización en sus formas de operar, en ambos casos, a través del ideal asceta, permeando esta situación a las distintas capas de la realidad y normalizándose muy marcadamente, por ejemplo en la corporalidad (Jara, 1998).

En esta perspectiva resulta interesante dirigir la reflexión hacia el componente sacrificial y el vínculo que pueda encontrarse entre éste y la *transvaloración de los valores*. Al escarbar genealógicamente en la historia, Nietzsche va desentrañando cómo finalmente los distintos ordenamientos de las sociedades obedecen a la expresión de una voluntad de poder basada en un *pathos* de la distancia, donde el problema no es el orden, si no el interés que subyace a él. Esto se aprecia por ejemplo, cuando señala que el origen de la antítesis bueno/malo surge del sentimiento de superioridad de un grupo que domina a otro, donde lo que ocurre es que tales conceptos de preeminencia política, al ser asociados inicialmente a la nobleza, en su transposición, se diluyen en una significación anímica (Nietzsche, 2010b, p. 48), presentándose este hecho como un nuevo ordenamiento de fuerzas y, en consecuencia, como artefacto de dominio, donde la historia es el devenir de sus múltiples reconfiguraciones e imposiciones de sentido. Señala el autor:

¿Cuánta realidad tuvo que ser siempre calumniada e incomprendida para ello, cuanta mentira tuvo que ser santificada, cuanta conciencia conturbada, cuanto “dios” tuvo que ser sacrificado cada vez? Para poder levantar un santuario hay que derruir un santuario: ésa es la ley -¡muéstrenme un solo caso en que no se haya cumplido!...Nosotros los hombres modernos, nosotros somos los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia, y de la autotortura, también durante milenios, de ese animal que somos nosotros (Nietzsche, 2010b, p. 137)

Con cada instauración de sentido, con cada imposición de un determinado campo de dominio, se implementa en alguna medida el mecanismo o artefacto del sacrificio. Tal elemento sacrificial se presenta con mayor refinamiento en el ideal asceta, en tanto éste intenta ahogar en el humano todo indicio de animalidad, es decir que sacrifica a la animalidad en “beneficio” del desarrollo de un modo específico de “humanidad”. En el tratado primero de la *Genealogía de la moral* Nietzsche señala: “el sentido de toda cultura consiste cabalmente en sacar del animal rapaz “hombre”, mediante la crianza, un animal manso y civilizado, un animal doméstico” (2010b, p. 63), y luego en el tratado segundo: “¡esto es cosa que, por fortuna puede inferirse de toda mirada dirigida a los

dioses griegos, a esos reflejos de hombres más nobles y más dueños de sí, en los que el *animal* se sentía divinizado en el hombre y *no* se devoraba a sí mismo, *no* se enfurecía contra sí mismo!” (p. 135), con lo que se resalta el vínculo armonioso del humano con su dimensión animal en la cultura griega, en contraposición a la civilización que mediante el desprecio del cuerpo, lo instintivo, lo irracional y terrenal en función de un mundo trasmundano, busca reprimir y controlar la animalidad sacrificándola en función de su noción de humanidad, como muy precisamente señala Nietzsche, un *devorarse a sí mismo*. El ideal asceta se presenta, entonces, como un peligroso mecanismo que en tanto intenta declaradamente proteger la vida, lo que finalmente hace es debilitarla y enfermarla bajo el dominio de conceptos contrarios a lo vital como “*desinterés, autonegación, sacrificio de sí mismo*” (2010b, p. 127), lo que sumado a la culpa que surge de la relación entre acreedor y deudor, y a la mala conciencia, instalan la idea ilusoria de que “la estirpe subsiste gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados, - y que esto hay que pagárselo con sacrificios y con obras: se reconoce así una deuda (*schuld*)” (2010b, p. 128).

Esta negación de lo animal en el hombre, promovida por la *moral sacerdotal*, puede comprenderse en vínculo con otra perspectiva desarrollada por Esposito en el contexto del paradigma de la inmunización, que según el autor, Nietzsche lleva a su madurez mediante una semántica de la infección asociada al nihilismo, constituyendo una biopolítica negativa (2007). Esposito ve que en Nietzsche la vida es devenir a más en una especie de dar libre curso a su fuerza, lo que trae de manera implícita el rasgo de autoconservación y que al enfrentarse en una relación activa con el exterior, se constituye como una exterioridad radical en constante devenir, como superación de sí y del otro, es juego competitivo como incremento de la vida y en ese sentido diversificación y pluralización, pero al mismo tiempo implica un elemento negativo, en tanto “la conservación está implícita en la expansión, pero la expansión compromete y pone en riesgo la conservación. Comienza a perfilarse el carácter trágico de la perspectiva nietzscheana” (2007, p.150), donde posteriormente señala “esta es la dialéctica de la inmunización que Nietzsche vinculó de forma indisoluble a la decadencia” (2007, p. 152). La perspectiva trágica aludida supone que el desbordar de la vida, en su afán, se suprime a sí misma, tal como ocurre con el ascetismo y la moral sacerdotal, donde lo que comenzó como una política de la vida termina como una política de la muerte, puesto que debido a este impulso de la vida a trascenderse ella misma, que también es una tendencia hacia la vida en común, al encontrarse con lo

comunitario, se ve en la necesidad de valerse de estrategias de autoconservación o inmunización en el sentido de una protección negativa de la vida².

Desde el reconocimiento de la lógica de la inmunidad se acepta que hay un movimiento que expande y al mismo tiempo anula la vida, del cual Nietzsche tenía conciencia, por lo que su análisis toca también a las categorías que operan como envolturas inmunitarias de la modernidad: la libertad, la propiedad y la soberanía. Aunque Nietzsche no lo explicita en estos términos, es posible reconocer que la modernidad y sus dispositivos se constituyen incorporando ese elemento sacrificial que posibilita el reconocimiento de una lógica que a la vez incluye y excluye, similar al sentido del estado de excepción en Agamben (2006) y parcialmente en concordancia con el sentido de dialéctica inmunitaria de Esposito. No obstante se ha de precisar que, contrariamente a lo señalado por este último, en Nietzsche no hay una dialéctica, y de acuerdo con él, que el hecho de evidenciar que las categorías políticas de la modernidad se debilitan hasta su agotamiento, implica la apertura de un nuevo horizonte de sentido (2007, p. 125) donde:

Sin dejarse desconcertar por la analogía entre el hombre y la planta – además del animal de cría-, debemos resaltar la precoz conciencia nietzscheana de que el terreno de comparación, y de confrontación, política de los siglos venideros será el relativo a la redefinición de la especie humana en un marco de progresivo desplazamiento de sus límites en relación con lo no humano: por una parte el animal y por otra el mundo inorgánico (Esposito, 2007, p. 133).

Pese a las diferencias y matices de pensamiento que puedan encontrarse en los autores abordados en este escrito, es un punto de encuentro el reconocimiento de que en Nietzsche, efectivamente hay una valoración de lo animal para las nuevas configuraciones de sentido en las que podría devenir el viviente humano. Al mismo

²Según Vanessa Lemm, Esposito es quien realiza la primera discusión de la filosofía de Nietzsche en el contexto foucaultiano del biopoder, percibiendo un aristocratismo malo o una biopolítica negativa en tanto política operando sobre la vida (*biopotere*) como domesticación o cría de sólo una forma de vida más elevada que domina a las inferiores. Contrariamente, Lemm ve que en Nietzsche no existe una jerarquía de formas de vida, pues todas son afirmadas, el problema es que Esposito no desarrolla el rol positivo de la animalidad de la filosofía de Nietzsche por lo que su enfoque resultaría en cierto modo reductivista, en tanto la vida como voluntad de poder es siempre política, pero según Lemm, la vida en Nietzsche se resiste a ser aprehendida por el poder político y por ello escapa a las técnicas que la administran. Así, considerar la animalidad en un sentido positivo, la semántica de la voluntad de poder en el sentido de incorporación y la *Einverleibung*, son elementos que contribuyen a pensar una dimensión hospitalaria en la filosofía de Nietzsche, en una biopolítica afirmativa.

tiempo, y en menor desarrollo, puede encontrarse además una alusión al animal no humano, mediante la relación de dominio que el humano entabla sobre aquel, constatable en apartados como “el alma humana ha alcanzado profundidad en un sentido superior y se ha vuelto malvada -¡y estas son, en efecto, las dos formas básicas de superioridad poseída hasta ahora por el hombre sobre los demás animales!”(Nietzsche, 2010b, p. 50). Esta superioridad o distancia, es una referencia directa al mundo trasmundano de la religión y de la moralidad y al señorío que el humano establece sobre el mundo. Si bien las referencias al dominio del animal humano sobre el animal no humano existen de manera acotada, en tanto las ideas de Nietzsche se perfilan en dirección a un nuevo modo de comprender al humano que se distancie del antropocentrismo para internalizar lo animal, no puede negarse que el autor identifica tal dominio como una construcción artificial y utilitaria del humano, por lo que es posible afirmar que el retorno a la animalidad antes aludido efectivamente implica una nueva relación con el animal no humano.

En caso de no apreciarse esta idea en un modo directo es relevante argumentar a través de la exaltación de la figura de Dioniso por parte de Nietzsche, un aspecto no tan profundizado por los autores aquí abordados. Se debe precisar que tal apreciación nietzscheana se realiza desde un cabal conocimiento del dios griego en su multiplicidad de significaciones, entendiendo a éste como alteridad radical, debido a la diversidad de alteridades que encarna, puesto que Dioniso es el dios griego errante, de múltiples nacimientos, que se constituye como lo otro en términos religiosos, mitológicos, sociales, en contra del predominio de la racionalidad y rodeado de animales no humanos (Llanos, 2015, pp.33-35). Tanto Dioniso como el Zarathustra de Nietzsche están acompañados, en sus tránsitos, por animales, lo que posibilita pensar que el tránsito del humano a una existencia superior pasa también por el reconocimiento del sacrificio del animal y por la revalorización del animal no humano.

4. Hacia una filosofía de la donación: potencia y pluralización de la vida

Estas referencias al sacrificio en la obra nietzscheana constituyen un aspecto relevante de considerar por diversos factores. En primer lugar, porque efectivamente en las configuraciones sociales ocurridas a lo largo de la historia el sacrificio es una institución social que ha estado presente en diversos formatos, por ejemplo en los ritos religiosos en que para la adoración divina se matan animales, o en el sacrificio de grupos humanos enteros que con tal renuncia o sometimiento, contribuyen al mantenimiento de una estructura que beneficia a otros, o en el sacrificio personal al modo de ascetismo o

autoexplotación. En segundo lugar, porque reflexionar en torno a la normalización del sacrificio ayuda a profundizar en las categorías políticas que articulan el tiempo histórico de la modernidad, y en tercer lugar, entre otros aspectos, porque la crítica sacrificial colabora en la emergencia de las alteridades sacrificadas, en este caso específico, las del animal humano y no humano. Si bien los intérpretes de Nietzsche priorizan otras ideas o abordan el sacrificio tangencialmente –excepto Cragolini– resulta importante considerar tal elemento, sobre todo a la hora de presentar lecturas que valoren los procesos liberadores y la perspectiva ética de la alteridad, no de los semejantes, sino en un sentido radical, donde un vínculo importante de explorar, por ejemplo, es la relación entre el sacrificio y la virtud que dona (Nietzsche, 2011b) ¿en qué sentido y bajo qué parámetros constituye ésta un sacrificio?

La obra de Nietzsche propone una exuberancia de vida y un desbordarse que particularmente en Zarathustra es relatado desde el amor a través de hermosos pasajes como *La canción de la noche* (2011b, p. 185), y precisamente como tal virtud “que hace regalos”, con lo que Nietzsche parece centrarse en una fuerza activa que potencia, cuyo desbordarse pluraliza la vida, más que en una fuerza de tendencia avasalladora o destructiva de la voluntad de poder. Si bien y tal como se ha mencionado antes, relevando la importancia de la movilidad agonal, se ha de reconocer que ambos aspectos son necesarios para el devenir, donde tal juego es garantía del desarrollo de su opuesto. Además de la crítica y el martillo nietzscheano, lo que hoy se necesita es la lectura creadora y liberadora de Nietzsche, que al expresarse como potencia, admite una diversidad de experiencias y prácticas en clave pluralista, en concordancia con la valoración de una alteridad amorosa.

En la interpretación de Lemm, la virtud que dona afirma la animalidad en el ser humano y anima a la amistad entre humanos y animales, puesto que se da en la relación yo-otro, relación de apertura que representa la singularidad de cada individuo y que es superior a otras virtudes porque es virtud para sí. La virtud que dona, es una virtud que no puede ser medida, no juzga y no se comunica, puesto que no puede compartirse como se comparte un estándar moral. Por otra parte se ha de señalar que es portadora de justicia en la medida que es antiutilitaria y se constituye en una especie de devolver a la vida lo que de ella se recibe. No es una función de autoconservación, ni inmunización, ni puro intercambio; contrariamente, es olvido de sí, es un evento que se da en una relación de amistad que no reduce el singular en común.

A partir de tales rasgos, es posible reconocer cómo la virtud que dona nace de lo profundo de la vida, en tanto que es posible desde la exuberancia y el gasto de sí. Hay

Animalidad nietzscheana como crítica a la matriz sacrificial de la modernidad y como potencia para la pluralización de la vida.

Carolina Eugenia Llanos Arriagada



una potencia de la vida que genera una diversificación y pluralización de la misma, permite tal donación hacia el otro, distinto de sí, donde podría tal vez reconocerse un sacrificio en un sentido positivo, en el cual no se aspira a una meta que alcanzar en cuanto esa donación es la meta y contraparte agonal del sacrificio en su sentido negativo. Así aparece el reconocimiento de la alteridad que se constituye como aceptación de lo extraño y como una valoración afirmativa de las formas de vida, donde la nueva subjetividad al modo del “entre”, desarrollado por Cragolini, no hace más que revelar la cercanía con el otro y la complejidad en la que se establecen las relaciones y subjetividades como campo de fuerzas, donde un modo de la relación se constituye en tal donación.

Tiene sentido entonces la pregunta de Lemm: ¿cómo se puede sacrificar el desarrollo de la humanidad para contribuir al abandono del ser humano en el sentido humanista moderno? En Nietzsche hay una aspiración a una cultura superior que supera la incompletitud del humano en una promesa, que perdura como amplitud y multiplicidad a través de la diversidad en el ser humano. Siempre se ha de reconocer que la vida no tiene principio ni fin pues ella es devenir, por lo tanto fijar la vida a través de la historia, de la moral, de la religión o de formas políticas es una ilusión. Ante la visión de la vida fragmentaria, la civilización ve reducciones y valores instrumentales, mientras que la cultura ve fragmentos artísticos o signos de pluralidad con una intrínseca versatilidad.

En ese sentido, se vislumbra como a la política le falta una cultura que se mueva en contra de la decadencia característica de la modernidad, desarticulando la producción de humanidad como “máquina”, en tanto el hombre es uniformidad, regularidad, eficiencia y máxima explotación. En este contexto, la *aristocracia superior* de Nietzsche constituye un nuevo orden que no pone el valor en la utilidad. El sacrificio en el ámbito político, debe ser trasladado desde su comprensión como una relación jerárquica establecida desde la dominación y anulación del otro, a una pluralización de formas organizativas donde el componente agonal esté en la raíz, constituyendo una biopolítica afirmativa, no sobre la vida, sino de la vida.

Lo mismo ocurre en el ámbito moral en clave nietzscheana, donde debe darse un sujeto que sea soberano de sí, capaz de desarticular las antiguas medidas de lo moral, para posicionarse en esa pluralización desde la autoafirmación y devenir de la propia vida, para devenir a lo vital que tiende a más, donde el reconocimiento del otro, de la alteridad en su sentido radical, constituyan esa virtud de donación y con ello un poshumanismo.

Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Andreatta, M. et al (2017) *Crítica y animalidad: cuando el otro aúlla*. Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales. (Libro digital).
- Aurenque, D. (2018). “El hombre como “el animal enfermo”: sobre el significado de salud y enfermedad en la antropología crítica de Nietzsche”. En *Valenciana* N°21, pp. 235-255
- Ávila, I. (2017). “El Instituto Latinoamericano de Estudios críticos animales como proyecto decolonial”. En *Tabula Rasa*. N° 27 pp. 339-351. Bogotá, Colombia.
- Cragolini, M. (2009). “Los animales de Zarathustra: Heidegger y Nietzsche en torno a la cuestión de lo viviente animal”. En *Estudios Nietzsche* N°9
- _____ (2011a). “Hospitalidad (con el) animal”. En *Escritura e imagen*. Vol.ext. pp.313-324.
- _____ (2011b). “Los más extraños de los extranjeros: los animales”. En *Actuel Marx*. N°12, pp.135-149.
- _____ (2012a). “Nietzsche: del animal al ultrahombre”. En *Ateneo del nuevo siglo*. N° 15.
- _____ (2012b). “Las humanidades en la época del poshumanismo”. En: *Espacios*. N° 48.
- _____ (2014). *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*. Buenos Aires: La cebra ediciones.
- _____ (2015). “Animula, vagula, blandula”, o sobre el alma perdida de los animales. En *Rivista di filosofía*. N°18(II)
- _____ (2016). *Moradas nietzscheanas Del sí mismo, del otro y del “entre”*. Buenos Aires: Ediciones La cebra.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Esposito, R. (2007). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu Editorial.
- González, A. G. & Navarro, A. (2017). *Es tiempo de coexistir. Perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos*. Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales. (Libro digital).
- Jara, J. (1998) *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Antrophos Editorial.

- Lemm, V. (2010) *La filosofía animal de Nietzsche*. Santiago de Chile: Ediciones UDP.
- Lemm, V. (2013) *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Santiago de Chile: Fondo de cultura económica.
- Lemm, V. (2014) *Nietzsche y el devenir de la vida*. Santiago de Chile: Fondo de cultura económica.
- Lemm, V. (2015) “Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico”. En: *Ideas y valores* Vol. LXIV N°158.
- Llanos, C. (2015) *El pensamiento trágico y la libertad en los escritos juveniles de Friedrich Nietzsche*. Tesis en línea. Recuperado de: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/131431/El-pensamiento-tragico-y-la-libertad-en-los-escritos-de-juventud-de-Friedrich-Nietzsche.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- _____ (2018) “Tragedia encarnada Una lectura de lo trágico en Friedrich Nietzsche”. En *Sincronía*, vol. 74, en línea. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/jatsRepo/5138/513855742005/index.html>
- Nietzsche, F. (2010 a) *Fragmentos póstumos (1869-1874) Volumen I*. 2da ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Técnos.
- _____ (2010 b) *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*. 3ra Ed. Madrid: Alianza editorial.
- _____ (2011 a) “Escritos de juventud”. En *Obras completas volumen I*. Ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Técnos.
- _____ (2011 b) *Así habló Zarathustra*. Madrid: Alianza editorial.
- _____ (1990) *La ciencia jovial. “La gaya scienza”*. Caracas: Monte Avila Editores.
- Niemeyer, C. (2012) *Diccionario Nietzsche conceptos, obras, influencias y lugares*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Animalidad nietzscheana como crítica a la matriz sacrificial de la modernidad y como potencia para la pluralización de la vida.

Carolina Eugenia Llanos Arriagada



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

CAROLINA LLANOS ARRIAGADA

Profesora de Estado en Filosofía y Magister en Filosofía. Actualmente cursando Doctorado en Filosofía en Universidad de Chile, investigando sobre el pensamiento de Nietzsche y sus recepciones contemporáneas. Se desempeña como docente en asignaturas vinculadas a la escritura y la filosofía en instituciones de educación superior y es correctora de estilo en la Revista Internacional de Filosofía *Mutatis Mutandis*. El interés por el campo de los ECA se despierta a partir de estudios de animalidad nietzscheana y de lecturas relacionadas con tal perspectiva.