



**NIETZSCHE COMO PENSADOR PÓSTUMO:
ANIMALISTA, POSTHUMANO Y ECOLOGISTA
*AVANT LA LETTRE***

**NIETZSCHE COMO PENSADOR PÓSTUMO:
ANIMALISTA, PÓS-HUMANO E ECOLOGISTA
*AVANT LA LETTRE***

**NIETZSCHE AS A POSTHUMOUS THINKER:
ANIMALIST, POSTHUMAN AND ECOLOGIST *AVANT
LA LETTRE***

Enviado: 30.05.2024

Aceptado: 20.06.2024

Mónica B. Cagnolini

Dra. en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires
(Argentina). Profesora Titular Regular. Investigadora Principal CONICET

Email: mcragnolini@gmail.com

Este artículo se propone mostrar a Nietzsche como un pensador ecologista, animalista y posthumanista *avant la lettre*. Estos aspectos de su pensamiento se vincularán con su crítica a los modelos humanistas que piensan al existente humano como superior (y, por tanto, dominador) del resto de las formas de vida. Nietzsche, como pensador póstumo, planteó varias problemáticas que son parte de la agenda filosófica actual.

Palabras clave: póstumo, Zarathustra, tierra, virtud que hace regalos

Este artigo tem como objetivo mostrar Nietzsche como um pensador ecológico, animalista e pós-humanista *avant la lettre*. Esses aspectos de seu pensamento serão vinculados à sua crítica aos modelos humanistas que pensam os humanos como superiores (e, portanto, dominadores) do restante das formas de vida. Nietzsche, como pensador póstumo, levantou diversos problemas que fazem parte da agenda filosófica atual.

Palavras-chave: póstumo, Zarathustra, terra, virtude que dá presentes

This article aims to show Nietzsche as an ecological, animalist and posthumanist thinker *avant la lettre*. These aspects of his thought will be linked to his criticism of humanist models that think of humans as superior (and therefore, dominators) of the rest of life forms. Nietzsche, as a posthumous thinker, raised several problems that are part of the current philosophical agenda.

Keywords: posthumous, Zarathustra, earth, gift-giving virtue

Más de una vez he sostenido que Nietzsche es un autor posthumanista (Cagnolini 2010, pp. 25-26, 2012, 2016b, pp. 76 ss.), un precursor de los estudios críticos de la animalidad (Cagnolini 2018, 2024) y, agrego, también un ecologista *avant la lettre*, en la medida de su preocupación por el hombre como “enfermedad de la piel de la tierra” (Cagnolini 2016a).

Me propongo, en este trabajo, mostrar esos tres aspectos interpretables en la filosofía nietzscheana a partir del eje de su crítica al antropocentrismo. ¿Cómo, se dirá, referirse a Nietzsche desde expresiones como “posthumanismo”, “ecologismo”, “crítica al antropocentrismo”, “animalismo”, que ni siquiera forman parte de su vocabulario, porque son términos posteriores a su época? Sin embargo, está presente en su obra aquello a lo que hacen referencia, ya en el siglo XX, dichos términos, y esto nos permite entender por qué Nietzsche se consideraba un autor póstumo, poco inteligible para su época.

Un póstumo es un adelantado a los tiempos, que sabe que no puede sino estar solo en su época, incomprendido, porque es intempestivo, *Unzeitgemäß*, es decir, no puede ser medido con los cánones epocales. Por ello es un “eremita” en el mundo en el que los hombres están disfrazados y con máscaras, aunque no aceptan esta condición enmascarada. También él debe disfrazarse y tratar con “hombres”, pero sabe de su soledad, y por eso a veces se presenta de manera fantasmática:

Pero hay también otros modos, otros artificios para estar entre los hombres, para “tratar” con ellos: por ejemplo, como fantasma, —lo que es muy aconsejable si uno quiere desprenderse rápidamente de ellos e infundirles temor. Prueba: se estira la mano hacia nosotros y no se nos logra agarrar. Asusta. O bien: entramos por una puerta cerrada. O bien: cuando todas las luces están apagadas. O bien: cuando ya estamos muertos. Este es el artificio de los hombres *póstumos par excellence*. “¿Qué os pensáis?”, dijo en una ocasión uno de ellos con impaciencia, “tendríamos ganas de soportar a nuestro alrededor esta extrañeza, esta frialdad, este silencio de tumba, toda esta soledad subterránea, oculta, muda, que entre nosotros se llama vida y que podría llamarse igualmente muerte, si no supiéramos lo que *será* de nosotros, — y que solo después de la muerte accederemos a *nuestra* vida y estaremos vivos, ¡ah! ¡muy vivos! ¡nosotros, hombres póstumos!”. (Nietzsche, 1980, *FW* § 365, *KSA* 3, pp. 613-614, *OC III*, pp. 880-881)

El modo de ser fantasmático (entre la vida y la muerte) alude a esa presencia nietzscheana no reconocida en su época (un muerto para sus contemporáneos) pero también a un modo de ser que se hará patente en el futuro. Más de una vez Nietzsche señala que él se siente muerto entre los hombres de su época, y que su filosofía “es como una tumba: ya no se puede vivir con ella”, como le indica a

Georges Brandes, recordando también la lápida de la tumba de Descartes, que señala “Bene vixit, qui bene latuit”¹ (Nietzsche, 1986, *KSB 8*, N° 960, 02/12/1887, p. 207). Por eso el hombre póstumo no es visible para sus contemporáneos, porque es como un fantasma, imposible de aferrar, y nunca entendido: “Los seres humanos póstumos —yo, por ejemplo— son peor comprendidos que los tempestivos, pero mejor *oídos*. Digámoslo con mayor precisión: no somos comprendidos nunca — y *de ahí* nuestra autoridad...” (*GD*, *KSA 5*, p. 61, *OC IV*, p. 621).

Este Nietzsche que se siente incomprendido es el que anuncia los dos próximos siglos de nihilismo, con todo lo que esto significa acerca del modo en que el existente humano se apodera de la tierra toda, convirtiéndola en desierto. Y es también el Nietzsche que se refiere a sí mismo, varias veces, como un animal.

1. Yo, Nietzsche, el animal

Cuando Nietzsche hace referencia a sí mismo en su correspondencia, suele hacerlo en términos de “animal”. Tal vez, esto esté señalando su alejamiento de los “demás humanos”, a los que suele rehuir, pero también su distanciamiento de la misma idea de “humanidad”, históricamente enfrentada o separada de la “animalidad”. Si bien Nietzsche fue un crítico de Darwin en varios aspectos, sin embargo siente, como buena parte de sus contemporáneos, lo que significa la teoría de la evolución para un existente humano que siempre se ha considerado superior y, por tanto, con derecho de propiedad y dominio sobre los animales. Por eso, llamarse a sí mismo “animal” es reconocer que tal supuesta propiedad y dominio es, por lo menos, cuestionable.

En primer lugar, como indiqué, existe la cuestión de sentirse separado, diferente, aislado, con respecto al resto de los humanos. En carta a Malwida von Meysenbug (*KSB 5*, N° 480, 11/08/1875, p. 104, *CIII*, p. 110) señala que se imagina como un caracol en su casa, y que por ella, su amiga, y por otros, saca las antenas con amor. Y en febrero de 1888, escribe a Reinhart von Seydlitz:

No ha sido ningún “silencio orgulloso” el que entre tanto me ha tenido la boca cerrada casi ante cualquiera, más bien un silencio muy humilde, el de un sufriente que se avergüenza de delatar lo mucho que sufre. Un animal se esconde en su caverna cuando está enfermo; así lo hace también *la bête philosophe*. Me llega tan pocas veces una voz amistosa. Ahora estoy solo, absurdamente solo; y en mi lucha implacable y subterránea contra todo lo que los seres humanos han venerado y amado hasta ahora (—mi fórmula

¹ La frase es de Ovidio, en “Tristia”. Para la referencia en Descartes, véase https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1872-0511-1268

para ello es *Transvaloración de todos los valores*), una parte de mí mismo, de manera inadvertida, se ha convertido en algo así como una caverna — algo oculto que ya no se encuentra, aunque uno vaya a buscarlo. *Pero no se va a buscarlo.* (KSB 8, N° 112, 12/02/1888, p. 248, C VI, p. 989)

La imagen del animal en su caverna es también la de Zarathustra, sin compañía humana pero rodeado de animales: su caverna es hospitalaria ya que tiene “cien escondites y túneles para los animales que se arrastran, que revolotean y que saltan” (*Za*, KSA 4, p. 331). Y a los hombres superiores que van a visitarlo en la cuarta parte de la obra, los envía a hablar con los animales en su caverna, y a pedirles consejo. La caverna de Zarathustra, en lo alto de la montaña, lugar de la soledad humana pero acompañada de animales, se diferencia del mundo del mercado, habitado por los últimos hombres, que son la expresión de la “humanidad”: los pequeños propietarios que quieren lo mismo (amantes de la semejanza o del símil que no inquieta porque espeja la mismidad), y que solo desean repetir (sin diferencia) su modo de vida arrebañado. En *La Montaña Mágica* Thomas Mann recoge estos dos mundos: el mundo de la montaña, en el que supuestamente están los enfermos, y el mundo de la llanura, donde acontece la auténtica enfermedad, enfermedad que es el existente humano mismo. Ahí, en la llanura, en lo plano, se desata la guerra y todo su horror al final de la novela. Los “sanos” son ahora los enfermos. También para Zarathustra el hombre es “la enfermedad de la piel de la tierra” (Cragnolini 2016a).

Las referencias de Nietzsche a sí mismo como animal suponen siempre algún elemento de alejamiento de la “vida normal” de los otros hombres, en muchos casos por sus problemas de enfermedad. Por ejemplo, le señala en carta a Franz Overbeck: “¿Para qué tengo aún libros, yo, animal medio ciego?” (KSB 6, N° 184, 28/12/1881, p. 153, CIV, p. 177), o a Heinrich Köselitz: “Soy un animal torturado y anhelo liberarme un poco del sufrimiento” (KSB 6, N° 115, 17/06/1881, p. 92, CIV, p. 128).

Son muchas también las menciones a la cuestión climática y su condición animal frente a ellas. Escribe a su madre Franziska en 1888; “soy un animal melancólico y me es más necesaria que a otros la luz del sol *de todo tipo*”, y firma, como en general cuando le escribe a ella, como “tu vieja criatura” (*Dein altes Geschöpf*) (KSB N° 980, 30/01/1888, pp. 236-237, CVI, pp. 103-104). La cuestión de la humedad y la búsqueda del clima seco lo lleva a señalar en 1884 desde Menton: “En la soledad en la que vivo, aquí o en la Engadina, estoy enfermo continuamente. —Entre Niza y Menton hay cierta diferencia en cuanto a la *humedad* del aire; soy un animal *delicado*” (KSB 6, N° 560, 28/11/1884, p. 568, CIV, p. 506).

Como se reconoce como “animal dedicado a la escritura” (KSB 8, N° 1114, 14/09/1888, p. 431, CVI, p. 257) por los problemas de su visión, Nietzsche se procura una máquina de escribir, y en carta a su madre y hermana piensa en otra máquina, la lectora, ya que si bien él tiene dispuestos generosos lectores, la máquina le permitiría seguir aislado: “Después de una máquina de escribir, un buen invento sería una máquina que lea en voz alta. Cualquiera *persona* que lo haga, representa siempre una molestia para un animal pensante y sensible como yo” (KSB 6, N° 181, 21/12/1881, p. 151, CIV, p. 176).

También se califica como “animal valiente” (KSB 8, N° 995, 17/02/1888, p. 256, CVI, p. 119), “un animal que constantemente se hiera” (KSB 8, N° 1078, Ende juli 1888, p. 377, CVI, p. 214) “animal pensante y pulcro” (KSB 8, N° 788, 04/01/1887, p.7, CV, p. 255).

Su condición de solitario y animal en su caverna se repite con más frecuencia a partir de la publicación de *Así habló Zarathustra*. Hay que tener en cuenta que para Nietzsche esta es su obra más afirmativa, en la que, luego de su crítica a la tradición metafísico-moral de Occidente expresada en sus obras anteriores, señala la posibilidad de otro modo de estar en el mundo, ya no desde el resentimiento y la venganza del ideal ascético exacerbado, sino desde el *amor fati*, el amor a lo que acontece. Por eso escribe a su amigo Franz Overbeck en 1888:

(...) desde la época en que tengo sobre la conciencia mi *Zarathustra* soy como un animal que constantemente queda *herido* de una manera indescriptible. Esta herida consiste en no haber oído ninguna respuesta, ningún aliento de respuesta... Este libro está tan al margen, quisiera decir *más allá* de todos los libros, que es un completo tormento haberlo creado —él pone a su creador igualmente al margen, igualmente más allá. Me defiendo contra una especie de nudo que me quiere ahogar —es el aislamiento... (KSB 8, N° 1067, carta en borrador, poco después del 20/07/1888, p. 363, CVI, p. 203)

Así habló Zarathustra es la obra en que plantea que el hombre, como tal, no puede ser ni conservado, ni mejorado, sino que hay “otro modo de ser” (Cragolini 2014), el ultrahombre. Ante todo modo de “ser humano” expresa Zarathustra su decepción, sobre todo a partir de la visita de los “hombres superiores”, aquellos que “saben” de la muerte de Dios en los ámbitos de la política, el arte, la ciencia, la religión. Porque esos visitantes no dejan de ser “humanos, demasiado humanos” al volver a arrodillarse ante una figura fundacional en “La fiesta del asno” (*Za*, KSA 4, pp. 390-394) y al huir ante la “nube de amor” que forman Zarathustra, el león que ríe y los pájaros (*Za*, KSA 4, p. 407). Son aún “demasiado humanos” para comprender la animalidad que somos, y sólo la pueden interpretar en términos de un “retorno al origen”.

Indiqué todos estos modos nietzscheanos de referirse a sí mismo en tanto animal (delicado, pensante, herido, etc.) para mostrar cuán cerca consideraba su modo de ser del modo de ser del animal, frente a toda la tradición humanista que ha tendido, en general, a establecer una brecha sin puentes entre la condición humana y la condición animal.

Al señalar esta cuestión de la brecha entre los humanos y los animales, no estoy sosteniendo, en modo alguno, una idea de *continuum* entre humanos y animales. Y esto por varias razones: en primer lugar, las posiciones extremas representan para Nietzsche formas de la decadencia (Cragnolini, 1998, pp. 225 ss.). Si frente a la separación, que podríamos atribuir, *latu sensu*, y sin entrar en detalles, a ciertas formas del pensamiento humanista, planteamos el *continuum* humano-animal, operamos a nivel de la argumentación por oposición, lo que en la filosofía nietzscheana significa la decadencia del que genera (por resentimiento) la forma de pensar o valorar opuesta a aquella que rechaza (la reacción negativa). En segundo lugar, plantear una “continuidad” significa un retorno a la totalización: para comprender esto es necesario recordar la crítica nietzscheana a los romanticismos totalizantes (y, digamos de paso, la crítica que se aplica a sí mismo en el “Ensayo de autocrítica” que coloca como prólogo a la nueva edición de 1886 de *El nacimiento de la tragedia*, donde indica el uso que hizo en su juventud de la metafísica de artista, las fórmulas schopenhauerianas y el romanticismo para comprender el fenómeno de la tragedia griega). La vida sin totalidades es difícil para el existente humano: la muerte de Dios señala el fin de las totalizaciones aseguradoras de la conciencia, y de allí que los hombres superiores que acuden a Zarathustra cuando se enteran de la muerte de Dios, terminen por adorar otra forma de lo divino en la figura del asno. La muerte de Dios significa para Nietzsche asumir el riesgo de la vida en la intemperie, es el “vivir peligrosamente” (FW, § 283, KSA 3, p. 526) que no se soporta, y por eso el pensamiento (humano, demasiado humano) retorna una y otra vez a las totalizaciones y a las sombras de Dios, siendo el *continuum* una de ellas.²

² Destaco dos momentos del uso del término “continuum” bien diferentes en la obra de Nietzsche. En un fragmento póstumo previo a *El nacimiento de la tragedia* (NF Winter 1870-71-Herbst 1872, 8 [99], KSA 7, p. 261) se refiere a la educación como *continuum* de pensamientos y conocimientos, en el que se puede vivir. Pero en 1881, ya resquebrajado el modelo metafísico de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche muestra de qué manera la idea de *continuum* es totalizante y metafísica: “Sin sucesión y sin simultaneidad no existen para nosotros el devenir, la multiplicidad –sólo podríamos decir que dicho *continuum* es uno, en reposo, inmutable, no deviene, sin tiempo ni espacio” (NF Frühjahr-Herbst 1881, 11[281], KSA 9, p. 549, FP II, p. 820). Es decir, si quisiéramos vivir en el mundo del *continuum*, éste se parecería demasiado a una *arkhé* metafísica totalizante y representaría el retorno a Dios (uno, inmutable, etc.).

Ahora bien, si Nietzsche se denomina a sí mismo animal en sus cartas, sin embargo, se podría objetar que también se refiere al existente humano en su obra desde la condición de animalidad. Nietzsche, ese “animal marino” que toma sol entre las peñas en Génova (*EH, KSA 6*, p. 329), ha multiplicado los adjetivos para mostrar la condición del hombre en tanto animal. En este sentido, “animal doméstico”, “animal olvidadizo”, “animal tasador”, son algunas de las expresiones que intentan flexibilizar el vínculo con la condición animal del existente humano, condición que habitualmente se ha considerado en un solo sentido: aquello que no es racional (Cragnolini, 2010, p. 16). Que el hombre sea muchos modos diferentes de la animalidad está señalando que lo que se ha catalogado como “lo propio” del animal, la regularidad del instinto, tal vez no sea tan “regular”. La “regularización” de la vida de los animales es un intento humano, demasiado humano, de acallar y aquietar ese caos de lo vital, ese desborde continuo de las fuerzas vitales que, para ser “humano”, es necesario silenciar, domeñar, restringir. Por eso el “animal interior” (*Za, KSA 4*, p. 377) es el animal que más temen los buscadores de seguridades, como el científico que estudia el cerebro de la sanguijuela en *Así habló Zarathustra*. Él señala que el miedo a los “animales salvajes” es lo que se le inculcó al hombre en todos los tiempos, y ese miedo implica al “animal interior”, es decir, al animal que el hombre es, y que debe espiritualizar y dominar. Así nació la ciencia, para este científico: del refinamiento y la intelectualización del miedo, sobre todo del miedo a los animales salvajes. El animal salvaje que el hombre es, encerrado en la “jaula interior”, constituye la cultura y sus estamentos, por ello Zarathustra todo el tiempo anhela salir de la compañía de los hombres superiores y dirigirse afuera de su caverna, al aire fresco, a lo abierto, con los animales (*Za, KSA 4*, p. 378).

Desde este punto de vista, en su consideración del existente humano, Nietzsche destaca la condición de animalidad no asumida, pero en su caso particular, él, que se refiere a sí mismo tantas veces como animal, debe convivir con los hombres que hacen de la civilización el precio a pagar para ser humano: disciplinar y anular esa animalidad. Por eso pasa entre ellos como un intempestivo, inaferrable como un fantasma. Y de allí su soledad en el mundo de los hombres demasiado humanos.

2. La crítica al antropocentrismo: el Nietzsche posthumano³

La crítica de Nietzsche al modo de lo humano que se establece como figura central de todo lo que es, debe ser encuadrada en el contexto de la muerte de Dios y la continua reaparición de sus sombras. La muerte de Dios significa la caída de todos los grandes fundamentos que se establecen de manera totalizante, y dado que la necesidad de aferrarse a fundamentos es tan grande, Dios reaparece en sus “sombras” en diferentes momentos de la historia (Cragnolini 1998, pp. 85 ss.). El sujeto, como figura metafísica moderna de la colocación en el centro de la realidad del existente humano, es una de esas sombras. Como tal, lo que proporciona al hombre es la posibilidad de mantenerse en modos conservados de sí que le permiten eludir el miedo que le provocan el cambio y la transformación. Esto significa que los modos de “ser humano” que se constituyen a partir del sujeto metafísico (propietario en el mundo del mercado, individuo en la vida social y política) son sombras de Dios. De allí la crítica de Nietzsche a los “últimos hombres” esos habitantes del mercado⁴ que solo piensan en términos de propiedad.

Un papel importante en la crítica de Nietzsche a lo que hoy llamamos modos antropocéntricos de colocación de lo humano se vincula, sin duda, con la relevancia que tenía en su época la idea de la evolución. Más allá de que Nietzsche, como ya he indicado, haya sido crítico de Darwin en varios aspectos de su pensamiento, es innegable que el filósofo alemán es uno de los autores que “se toma en serio” el lugar del hombre en relación al animal que evidenció el naturalista. En un fragmento póstumo de 1888 señala:

El ser humano, una pequeña especie animal exagerada, que —afortunadamente— tiene su tiempo; la vida sobre la tierra, en suma, un instante, un incidente, una excepción sin consecuencias, una cosa que para el carácter general de la tierra carece de importancia; la tierra misma, como todo astro, un hiato entre dos nada, un suceso sin plan, razón, voluntad, autoconsciencia, la peor especie de necesidad, la necesidad *estúpida*.... Contra esta consideración algo se indigna en nosotros; la serpiente vanidad nos

³ Para una consideración del posthumanismo en Nietzsche, véanse Lemm, 2020b, pp. 1-12 y 167-182, y Ferrando, 2019, especialmente pp. 45 ss.

⁴ Aclaro que cuando Zarathustra baja de la montaña, después de sus diez años de soledad, y va al mundo de los hombres, los encuentra en el mercado, pero ese mercado puede ser interpretado no sólo como la parte de la ciudad dedicada a las actividades comerciales, sino como el lugar de generación y ecosistema del capitalismo. Esto lo indico en la medida en que los últimos hombres que allí residen están caracterizados como consumidores, propietarios, omnivalentes con su mundo de “igualdad” de posibilidades.

susurra “todo eso ha de ser falso: *porque* eso indigna... ¿No podría ser todo eso mera apariencia?”. (*NF F-S 1888*, 16 [25], pp. 488-489, *FP IV*, p. 675)

Esta idea del hombre como especie animal exagerada (“mono megalómano” dirá, décadas después Vaihinger 1921, p. 184, nota 1), implica el reconocimiento del lugar del existente humano en la tierra, como esa “excepción sin consecuencias”, algo que su vanidad no soporta, y por ello, le provoca indignación. Por eso señala en *Humano demasiado humano II* que el hombre es la criatura más vanidosa, que se cree la finalidad de la existencia del mundo todo (*MaM II*, *KSA 2*, pp. 548-549, *OC III*, pp. 377-378).

Reconocer el lugar del humano entre los animales (la segunda herida narcisista indicada por Freud, 1979, pp. 132-133) implica bajar de su pedestal a aquel que se ha considerado la razón teleológica de todo lo que es, la meta a la cual debería tender todo el mundo y todo lo que en él habita. Esta ubicación del lugar de los humanos entre los animales es algo que Nietzsche advierte tempranamente, a partir de su lectura de la *Historia del materialismo* de Lange. Como comenta a sus amigo Carl von Gersdorff en 1866, la obra le despertó una gran admiración, a partir de una serie de ideas que luego estarán presentes, de algún modo, en la propia obra de Nietzsche (*KSB 2*, N° 517, Ende Aug. 1866, pp. 156-161, *CI*, pp. 409 ss.). Asimismo, a Hermann Mushacke le señala su entusiasmo por el texto de Lange, considerándolo “la obra filosófica más importante que ha aparecido en los últimos decenios” (*KSB 2*, N° 526, Nov 1866, p. 184, *CI*, p. 431).

Más allá de las cuestiones específicas que Nietzsche menciona a sus amigos acerca del pensamiento de Lange⁵, me gustaría detenerme en algunos elementos que la obra, desde mi punto de vista, le puede haber aportado para su crítica al “modo de ser humano”. Y estos elementos están relacionados con la forma en que el existente humano se ha creído superior al resto de los animales: como señalé anteriormente, a pesar de la crítica nietzscheana a Darwin en varias cuestiones,⁶ no se puede obviar el lazo filogenético indicado por el naturalista. Lange, retomando este lazo, pone el acento en este punto: señala que al alejarse de sus ascendentes animales, el orgullo del hombre no gana nada, y por eso

⁵ Lo que Nietzsche valoriza en la obra de Lange es lo que le resume a Carl von Gersdorff, en agosto de 1866 en tres ideas: el mundo de los sentidos es producto del organismo, nuestros órganos son imágenes de un objeto desconocido, y, como consecuencia, no podemos saber nada de la cosa en sí, por fuera de nuestra experiencia, en la medida en que tanto nuestro organismo como las cosas exteriores nos resultan desconocidas. (*KSB 2*, N° 517, Aug. 1866, pp. 156-161, *CI*, pp. 409 ss.).

⁶ Para el tema del modo en que Nietzsche receptiona a Darwin véanse, *i.a.*, Barbera y Campioni (1983), Steigmaier (1987), Frezzati, (2001), Fornari (2008).

indica que es necesario eliminar ese orgullo, en la medida en que es preferible descender de un animal organizado que de un poco de tierra (en alusión a la teoría creacionista) (1887, p. 635). La cultura humana se formó, según Lange, gracias al predominio adquirido por el hombre frente a los otros animales, y en este sentido, las mismas armas “astucia y crueldad, violencia salvaje, traición” (1887, p. 636) usadas para dominar a sus semejantes son las que se utilizaron para dominar a los animales. Y si hay dudas sobre el parentesco con los animales, será a favor de estos, ya que cabe preguntarse cómo descenderían de orangutanes y chimpancés pacíficos esos habitantes de las cavernas que le destrozaron el cráneo a los leones gigantes y “sorbieron con avidez el cerebro humeante” (*idem*).

Desde este punto de vista, recordemos que Nietzsche hace referencia más de una vez al trato cruel que los existentes humanos han dado a las otras formas de vida que consideran inferiores. Cuando en *La ciencia jovial* enuncia los cuatro errores que han educado al hombre, señala “en tercer lugar se ha sentido en un falso orden jerárquico respecto del animal y de la naturaleza” (FW § 115, KSA 3, p. 474, OC III, p. 798), y considera que éste, junto con otros errores, funda la idea de humanitarismo, humanidad y dignidad humana. En *Aurora* señala de manera contundente el modo en que el hombre se ha colocado en guerra contra los animales y los vegetales:

¡Hay algo más repugnante que el sentimentalismo para con las plantas y los animales por parte de una criatura que desde un principio ha vivido y causado estragos entre ellos como si fuera su más furioso enemigo, y que al final acaba pretendiendo de sus víctimas debilitadas y mutiladas aun sentimientos de ternura! Ante esa clase de “naturaleza”, y si pretende ser un ser pensante, al hombre le conviene sobre todo *seriedad*. (M, § 286, KSA 3, pp. 217-218, OC III, p. 621)

Esa pretensión de gestos de ternura se evidencia en los animales de compañía, por eso este parágrafo de *Aurora* lleva como título “*Animales domésticos, animales falderos y semejantes*” y, como señala el texto, ese requerimiento humano con respecto a sus víctimas denota la idea de jerarquía y superioridad que el hombre se atribuye. Al denominar a los animales y a las plantas como “víctimas”, y calificarlas como debilitadas y mutiladas, Nietzsche patentiza de qué manera el hombre ha dominado la “naturaleza”, por eso cuestiona el uso del término en relación a estas formas de vida. La así llamada por el hombre “naturaleza” no sería otra cosa que todo aquello que ha podido dominar y maltratar.

Sobre el maltrato hacia las otras formas de vida, en *Humano demasiado humano II*, existe un parágrafo que podría constituir todo un tratado sobre el

modo en que el existente humano se coloca en esa relación de superioridad orgullosa frente a los animales. Me refiero al párrafo 57 de la segunda sección de *El caminante y su sombra*, donde Nietzsche pone el acento en varios aspectos del trato que el hombre da a los animales. En primer lugar, hay que tener en cuenta que reconoce lo que podemos denominar violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales (Cragolini, 2022), al señalar “quien es brutal con los animales levanta sospechas de ser brutal también con los hombres débiles, diferentes, incapaces de vengarse; es considerado innoble” (*MaM II, II. Der Wanderer und sein Schatten*, § 57, *KSA 2*, pp. 577-578, *OC III*, pp. 393-394). En este punto, y en el marco teórico de su consideración de que podríamos reescribir la genealogía de la moral analizando el modo en que tratamos a los animales, Nietzsche está reconociendo la cuestión del ejercicio del dominio sobre aquellas formas de vida (humanas o no humanas) que se consideran más débiles. Y señala asimismo que el modo amable del tratamiento de los animales generalmente se vincula con la utilidad que derivamos de ellos, mientras que somos irresponsables con las formas de vida más pequeñas (insectos, flores) porque las dañamos sin siquiera advertirlo. De allí la expresión “víctimas” (¡tan adecuada!) del párrafo 286 de *Aurora*: en definitiva, toda forma de vida se halla en condición de víctima ante el existente humano, que se atribuye a sí mismo el carácter de ser la excepción maravillosa del planeta.

Por todas estas razones, Nietzsche puede ser considerado un autor que hace relevantes aportes a las problemáticas de los estudios críticos de la animalidad (lo que indica en estas pocas referencias textuales que he hecho puntualiza varias de las cuestiones que se abordan hoy en día en este campo de estudios)⁷ pero, al mismo tiempo, un autor posthumanista. Porque no se puede ser animalista y humanista al mismo tiempo. El modelo humanista⁸ del existente humano es el que lo coloca en una escala jerárquica superior y, por tanto, su vínculo con los animales se determina a partir de esa escala y en función de las “necesidades humanas”. Por ello, por su modo de considerar no sólo al hombre sino también

⁷ Para otros aspectos del Nietzsche animalista *avant la lettre*, véanse Cragolini 2018 y 2024.

⁸ Cuando me refiero al humanismo estoy indicando una serie de premisas a nivel metafísico que están operando en una cierta conceptualidad de lo humano. Esto no significa, obviamente, que los autores del “humanismo” (tal como éste nace en el Renacimiento) respondan de manera esquemática en sus ideas a este modelo de lo humano. En el humanismo, como en toda corriente de pensamiento, existen diferencias, mezclas e hibridaciones, y en ese sentido Michel Onfray, en sus “antimanuales” ha mostrado esas corrientes diversas y subterráneas en diferentes momentos de la historia de la filosofía. En filosofía, como en otros ámbitos de la cultura, la historia la escriben los que ganan.

a los animales, es que Nietzsche puede ser pensado como un autor posthumanista.⁹

3. Nietzsche ecologista

Otro de los aspectos en que Nietzsche se ha adelantado a su época, es en la consideración de las problemáticas que hoy llamamos ecologistas. Quienes han trabajado la temática de la tierra en Nietzsche nos permiten pensar la cuestión de lo ecológico en su obra. En este sentido, es necesario mencionar a Gary Shapiro y Henk Manschot, y a Vanessa Lemm, con la idea de “pensamiento planetario”.

Para Gary Shapiro la noción de la lealtad a la tierra *de Así habló Zarathustra*, y la expresión “Sinn der Erde” (2016, p. 4) dan cuenta de la pregunta por el “sentido” o “significado de la tierra”, pero aluden también a la problemática de la “dirección”, que nos lleva a pensar hacia dónde va la tierra. Desde este punto de vista, Shapiro desea reforzar el sentido político de la idea de tierra que se perfila en *El Anticristo* con el sintagma tierra del hombre (*Menschen Erde*),¹⁰ que alude siempre al orden de la pluralidad.

Por su parte, Henk Manschot propone el concepto de “terrasofía” (2020, p. 74), como esa sabiduría posible de ser pensada desde la obra de Nietzsche, que dejó de colocar al hombre como centro y ubicó en ese lugar a la tierra.¹¹ Desde este punto de vista, considera que el pasaje más dramático del *Zarathustra* (Manschot, 2020, p. 83) es el que indica, en el parágrafo 2 de “La virtud que hace regalos” (*Za, KSA 4*, pp. 99-101, *OC IV*, p. 116) que el hombre ha sido un ensayo, y que ha dejado volar su virtud hacia zonas por fuera de lo terreno (trasmundanas). Es hora, va a decir Zarathustra, del amor que hace regalos, y es necesario que los solitarios se unan para devolver a la tierra su sentido. Esto significa que es posible un “pueblo futuro” que tenga en cuenta a la tierra y deje de denigrarla como han hecho los despreciadores de la tierra y de la vida. Nietzsche brindaría un enlace entre una micro y una macroperspectiva de la tierra (Manschot, 2020, p. 87) ya que piensa en la transformación del sí mismo para poder devolver el sentido perdido a la tierra. En este sentido, los filósofos

⁹ Obviamente, al considerar la necesidad de que el modo de ser humano permita un tránsito hacia “otro modo de ser” que es el ultrahombre, Nietzsche puede ser ubicado como pensador posthumanista. No lo destaco en este punto ya que aparecerá luego esta cuestión.

¹⁰ Hay que tener en cuenta que para Shapiro estas ideas son pensables desde una “ateología política” frente a la teología política de Hegel en su idea de mundo.

¹¹ Difiero con respecto a esta idea de “colocación en el centro” de alguna cuestión en el pensamiento de Nietzsche, ya que considero que la muerte de Dios impide toda centralidad (de allí la crítica a las filosofías decadentes que instauran nuevos centros *árkhicos*, véase Cragnolini, 1998, pp. 81 ss.).

deben devenir fisiólogos, en la idea griega de *physis*, para comprender adecuadamente a la tierra. Y deben estar preparando un futuro mejor para los hijos en esa tierra, tal como lo indican “De las tablas viejas y nuevas”, cuando se convoca a los sembradores del futuro (*Za, KSA 4*, p. 255, *OC IV*, p. 198).

Vanessa Lemm concuerda con la idea de que Zarathustra es el anunciador del cuidado de la tierra en ese permanecer fieles a ella, y que es la “virtud que se da” la que permite pensar en el amor a todo lo viviente. Desde este punto de vista, el pensamiento de Nietzsche posibilita considerar nuestra responsabilidad hacia el planeta, en una época en que el transhumanismo invita a abandonarla (Lemm 2023, p. 49). Por eso ubica el pensamiento nietzscheano tanto en el ámbito del “giro vegetal” como del “giro planetario”, que permiten “conectarnos con mundos terrestres y aéreos desconocidos” (Lemm 2023, p. 48).

Hice referencia a estos tres intérpretes nietzscheanos, para hacer patente esa intempestividad de Nietzsche de la que hablo al comienzo de este artículo, y cómo nos impulsa a pensar nuestro presente, y nuestro futuro, más que a encerrarnos en gabinetes llenos de polvo para hacer de su obra mero estudio filológico, como practican y pregonan los doctos.

De este aspecto ecologista *avant la lettre* de Nietzsche me interesa destacar la percepción del modo en que “ser humano” implica devastar el planeta, lo que, según mi parecer, se halla especificado en la idea del hombre como enfermedad: “La tierra (...) tiene una piel; y esa piel tiene enfermedades. Una de esas enfermedades, por ejemplo, se llama: «hombre».” (*Za, KSA 4*, p. 168, *OC IV*, p. 151). El hombre, que se ha considerado la especie más importante del planeta, es apenas una enfermedad en la piel de la tierra, pero una enfermedad que avanza destruyendo, y creando desierto. (*Za, KSA 4*, p. 380, *OC IV*, p. 264). Frente al mundo desertificado por la mano humana (la metafísica manufacturera, que “mete mano” en todo lo que es), los animales anuncian a Zarathustra que el mundo lo está esperando “como un jardín” (*Za, KSA 4*, pp. 271-272, *OC IV*, p. 208).

¿Cómo pensar ese mundo convertido en desierto por la obra del existente humano? En primer lugar, hay que considerar la operatoria de la metafísica platónica-cristiana que ha degradado a la tierra, por ello “Hay que poner fin al cristianismo - fue y es la mayor calumnia contra la tierra y la vida terrenal que jamás haya existido” (*NF-Frühjahr 1884*, 25[383], *KSA 11*, p. 112, *FP III*, p. 519). Además del desprecio de la tierra, para Nietzsche el cristianismo es un intento de dominar el mundo, por eso indica en un *Fragmento Póstumo* de 1882: “El Dios cristiano, el Dios del amor y de la crueldad, es una figura inventada de mucha

inteligencia y sin prejuicios morales; un Dios muy apropiado para europeos, que querían dominar la tierra entera” (*NF Sommer-Hersbst 1882*, 3 [1] 75, *KSA 10*, p. 62, *FP III*, p. 61).

Ese interés en dominar implica “una avidez insaciable, remover las entrañas de la tierra en busca de tesoros” (*NF November 1882-Februar 1883*, 5 [1] 195, *KSA 10*, p. 208, *FP III*, p. 154). Cuando Zarathustra menciona al hombre como enfermedad de la piel de la tierra, señala que el “perro de fuego” (*Feuerhund*) es la otra enfermedad de la tierra. (*Za*, *KSA 4*, p. 168, *OC IV*, p. 151) ¿Qué o quién es el perro de fuego? Pareciera que Zarathustra alude con esta expresión al mundo de la cultura, a esa obra febril del existente humano que se hunde en las entrañas de la tierra, mundo que se cree ventrílocuo de esas entrañas, y provoca mucho ruido, cataclismos, humo y gritos. La iglesia y el estado son asociados por Zarathustra con la especie del perro de fuego, porque ambos dicen hablar desde el vientre de las cosas, y provocan mucho ruido a su alrededor. El estado, dirá Zarathustra, quiere ser el animal más importante de la tierra, y la iglesia es una forma de estado. Ambos, iglesia y estado, son modos de la cultura, del operar del hombre, y como el otro perro de fuego provocan mucho humo y ruido. Por eso cuando el perro de fuego escucha que iglesia y estado se creen los animales más importantes, se enciende de ira y envidia. Pero hay otro perro de fuego:

... escucha algo de otro perro de fuego: este habla realmente desde el corazón de la tierra. Su aliento exhala oro y lluvia dorada: así lo quiere su corazón. ¡Qué le importa a él la ceniza y el humo y el fango caliente! La risa emana de él como una nube colorida; ¡le son indiferentes tus gárgaras y escupitajos y la rabia de tus entrañas! Pero el oro y la risa — los toma del corazón de la tierra: pues, para que lo sepas, — *el corazón de la tierra está hecho de oro.* (*Za*, *KSA 4*, p.170, *OC VI*, p. 152)

Este corazón de la tierra hecho de oro se vincula con la virtud que hace regalos, virtud que nunca se agota, justamente porque no es la virtud de la posesión y la atribución. Frente a la actividad soberbia del hombre que cree ser el verdadero ventrílocuo de la tierra, o de la iglesia o el estado, hay otro modo de estar en el mundo, vinculado con esa virtud que dona, y que en lugar de gritar y hacer ruido, puede reír. Reír como el niño que juega.

Con estos dos modos diferentes de perros de fuego, Nietzsche está haciendo referencia a dos formas de vincularse con la tierra. Una es la forma civilizatoria de la cultura, que se cree con derecho a extraerle a la tierra todas sus riquezas (la metafísica manufacturera, que hunde sus garras humanas extractivistas para arrancarle a la tierra todo lo que ésta puede dar, y por ello provoca mucho ruido y fuego a su alrededor). La otra forma es la que respeta a la tierra, la “deja ser” y

por ello desvela su corazón de oro. Cuando Zarathustra se pregunta: “¿cómo es que el oro llegó a ser el valor supremo?”, responde “por ser raro e inútil y brillante y suave en su resplandor; siempre se regala” (*Za*, KSA 4, p. OCIV, p. 115). El perro de fuego de la civilización quiere utilidades de la tierra, anhela que produzca para sus necesidades, mientras que el otro perro de fuego ya no piensa en términos de utilidad: de allí la risa, de allí el oro.¹²

Cuando frente a tanto “no” a la vida terrenal del cristianismo Nietzsche enumera los afectos que dicen “sí”, señala “la gratitud para con la tierra y la vida: /todo lo que es rico y quiere entregar lo que posee y a la vida la colma de regalos/ y la hace de oro y la eterniza y la diviniza” (*NF Frühjahr 1888*, 14 [11], KSA 13, p. 223 *FP IV*, pp. 510-511). Esta gratitud con la tierra y la vida es la de la virtud que hace regalos, que eterniza el instante. Eternizar el instante es sacarlo de la lógica explotadora de la tierra, lógica civilizatoria que piensa en términos de ganancia, y valora el momento en función de lo que produce, y lo que producirá. Por eso

En otros tiempos, el crimen mayor era el crimen contra Dios; pero Dios murió y con ello murieron también esos criminales. Ahora lo más terrible es atentar contra la tierra, y apreciar las entrañas de las cosas inescrutables por encima del sentido de la tierra. (*NF November 1882-Februar 1883*, 5 [19], KSA 10, p. 223, *FP III*, p. 164)

4. Cansado del existente humano

En un fragmento póstumo de 1883, que pertenece a los textos previos para la redacción de *Así habló Zarathustra* Nietzsche señala:

Hoy me siento cansado de los hombres, hoy son los animales los que prefiero. Y hoy voy a prodigarles mi amor a manos llenas. ¡Oh, si pudiera ser sembrador y jardinero entre los animales! Sin duda aún encontraría rica tierra en la que crecería algo más orgulloso que el ser del que me cansé. (*NF Sommer 1883*, 13 [3] KSA 10, p. 453, *FP III*, p. 313)

De quien se ha cansado el profeta persa es del existente humano, el que ha convertido a la tierra en desierto, el que es la enfermedad de la tierra. Por eso, Zarathustra señala que prefiere la compañía de los animales. De algún modo, este es el camino que él realiza: de los hombres a la soledad humana de la caverna (pero acompañado de animales), luego retorna a los hombres, y cuando los hombres superiores huyen, queda en soledad con los animales nuevamente. Zarathustra cree que podrá encontrar en los hombres una posibilidad diferente,

¹² Señalo esto, más allá de que el patrón oro se haya convertido en inversión, reserva y resguardo en la época capitalista que puede, justamente, transformar todo en utilidad consumible.

y por ello les habla del ultrahombre a los últimos hombres, reunidos en el mercado. Por eso también recibe a los desesperados por la muerte de Dios, los hombres superiores, y es indulgente y paciente con ellos, porque sabe que el que ha perdido a Dios va a llorarlo por la noche a su tumba.

Sin embargo, esos hombres superiores quieren seguir siendo hombres, se aferran al modo de ser humano, y para Zarathustra el hombre no debe conservarse, ni tampoco puede mejorarse, tal como lo señala en el largo discurso “Del hombre superior”. (*Za, KSA 4*, p. 357, *OC IV*, p. 251). En este discurso, Zarathustra comenta su tontería de ir a predicar al mercado, que es un modo de predicar a todos y a ninguno. Ese mercado es el de los últimos hombres, que lo único que desean es conservar su modo de ser, por eso Zarathustra se va de allí con un cadáver como discípulo. Mientras que estos hombres (y también los hombres superiores) se preguntan cómo conservar al hombre, Zarathustra plantea su “superación”, su tránsito hacia otro modo de ser.

En su reafirmación de que ama al ultrahombre (*Übermensch*), Zarathustra especifica que no puede amar al hombre, ni siquiera “al mejor” de los hombres. Esto significa que el modo de ser humano no admite transformaciones (está enquistado en los modos del sujeto moderno, soberano y dominador), y por eso es necesario el tránsito hacia “otro modo de ser” (Cagnolini 2014), porque lo único que se puede amar de ese modo de ser del hombre es su carácter de ocaso. Es decir, del existente humano se puede amar lo que “no es humano”, sino lo que está en camino hacia otro modo de ser, que “deja de ser humano”. Por eso, “si el hombre se malogró: ¡bien! ¡adelante!” (*Missrieth aber der Mensch: wohlan! wohlauf!*) (*Za, KSA 4*, p. 364, *OC IV*, p. 255).

Zarathustra les pregunta a los hombres superiores si no están todos fallados, pero en esa falla (del modo de ser humano) se alienta la esperanza del futuro (el ultrahombre). En este sentido, el hombre superior debe aprender a reírse de sí mismo, ya que muchas cosas son aún posibles. El reírse de sí mismo es lo que permite deconstruir ese modo de ser demasiado presuntuoso del existente humano, que se considera superior y excepción con respecto al resto de los vivientes. En ese sentido, Zarathustra es contundente: Uds. están fallados, les dice a los hombres superiores, porque aún no saben reírse de sí mismos. La risa en la obra de Nietzsche debe ser pensada tanto en su carácter de disolvente (o crítica) como en su aspecto creador o constructivo (Cagnolini 1996). Como señala en *La ciencia jovial* (*FW § 327, KSA 3*, p. 555) el existente humano piensa al intelecto como una máquina pesada, y en eso ubica la “seriedad del pensar”. Pero la tierra ya no necesita pensamientos pesados: con ellos se ha denigrado todo lo vital, se han puesto las esperanzas en otros mundos, permitiéndose el hombre

torturar en nombre de esas esperanzas a todo lo viviente que consideraba inferior a él. Por eso es necesaria la “ciencia jovial” que aligere el pensar, al reconocer que los grandes sentidos o significados últimos ya no tienen vigencia ante la muerte de Dios, y que se hacen necesarias, entonces, las perspectivas múltiples que aceptan la diferencia. Frente a la telaraña spinoziana en la que todo lo vital queda atrapado (*GD, KSA 6*, p. 126, *OC IV*, p. 666, *A, KSA 6*, p. 184, *OC IV*, p. 718) de lo que se trata es de otros tejidos, otras textualidades, otras perspectivas que, al patentizar que no hay unidades últimas como verdades absolutas, hacen posible reírse de los absolutos. Por eso Zarathustra quiere desgarrar todas las telarañas de los que no soportan la diferencia, aquellos que dicen: “Queremos practicar la venganza e injuriar a todos los que no son como nosotros” (*Za, KSA 4*, p. 128, *OC IV*, p. 130). Zarathustra es la gran fuerza destructora de las redes conceptuales que estatizan y aniquilan lo viviente, por eso promete y anuncia la risa creadora.

Y entonces, la vida se aligera, se hace más amable para el que puede amar la tierra como tal, con sus múltiples formas y bellezas que merecen cuidado y respeto. Por eso el león del final del *Zarathustra* es aquel que anuncia ese otro modo de ser que es el ultrahombre, aquel que hace huir a los hombres superiores, aquel con el que las aves y Zarathustra forman una “nube de amor”: ese león, es el león que ríe (Cragolini, 2021).

En los zoológicos y en los circos con animales (que aún existen en el siglo XXI), en los cotos de caza, en los lugares en los que se comen, como moda, carnes de animales salvajes, los leones no ríen: soportan la crueldad del presuntuoso modo de ser humano que se cree con derecho a explotar toda forma de vida. El león que ríe en el *Zarathustra* (como todos los animales que aparecen en la obra) no es una simple “metáfora” o “símbolo” del ultrahombre: es la imagen más bella de un mundo abierto como un jardín, en el que las comunidades (de los) vivientes pueden existir sin necesidad de ser víctimas de otros. Ese mundo como un jardín es el que se le prepara al ultrahombre, porque hay que dejar de ser humano (y, por tanto, antropocéntrico, humanista, excepcionalista y depredador) para poder convivir en una tierra con un corazón de oro que no es apropiable.

Bibliografía

- Barbera, S. y Campioni, G. (1983). L'Anti-darwin di Friedrich Nietzsche. *Il Ponte* 1, 30-37.
- Cragolini, M.B. (1996). De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana. En M.B. Cragolini y G. Kaminsky, *Nietzsche actual e inactual*, Vol. II, (pp. 99-122). Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC.

- Cragolini, M.B. (1998). *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Cragolini, M.B. (2010). "Extraños Devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana. *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas* (8), 13-30.
- Cragolini, M.B. (2012). "Las humanidades en la época del poshumanismo". *Espacios*, N° 48, 10-14.
- Cragolini, M.B. (2014). An 'Other Way of Being'. The Nietzschean Animal: Contributions to the Question of Biopolitics. En V. Lemm. (Ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life* (pp. 214-230). New York: Fordham University Press.
- Cragolini, M.B. (2016a). Esa enfermedad en la piel de la tierra que es el hombre. *Estudios Nietzsche* 16, 13-25.
- Cragolini, M.B. (2016b). *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cragolini, M.B. (2018). Proposições nietzschianas para pensar a questão animal. *Cadernos Nietzsche*, 39, 120-131. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1590/2316-82422018v3901mbg>
- Cragolini, M.B. (2021). Nietzsche: dos escenas (con) animales para pensar la problemática de la animalidad. En L. Flores Farfán y J. Linares Salgado. (Comps.), *Los filósofos ante los animales. Una historia filosófica sobre los animales. Época contemporánea 2* (pp. 13 - 31). México: Editorial Almadía/UNAM.
- Cragolini, M.B. (2022). *Vivir de la sangre de otro. La violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales*. Santa Fe: Vera cartonera.
- Cragolini, M.B. (2024). Nietzsche nos estudos críticos da animalidade. *Cadernos Nietzsche*, vol. 43. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/2316-82422024v4502mbc>
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. Great Britain: Bloosbury Academic.
- Fornari, M.C. (2008). Nietzsche y el darwinismo. *Estudios Nietzsche* 8, 91-103.
- Freud, S. (1979). Una dificultad de psicoanálisis. *Obras completas*. Vol XVII (pp. 125-135). Buenos Aires: Amorrortu. Traducción J. L. Etcheverry.
- Frezziati, W. Jr. (2001). *Nietzsche contra Darwin*. Sao Paulo: Discurso Editorial, Sendas & Veredas.
- Lange, A. (1887). *Geschichte des Materialismus, und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn und Leipzig: Verlag Von J. Baeder.
- Lemm, V. (2020a). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Lemm, V. (2020b). *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Lemm, V. (2023). El pensamiento planetario de Zaratustra. *Pensando. Revista de Filosofía*, 14(33), 43-51. -
- Manschot, H. (2020). *Nietzsche and the earth. Biography, Ecology, Politics*, transl. Liz Waters, London-New York-Oxford-New Delhi.Sidney.: Bloomsbury Academy
- Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlín: Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag (Se cita indicando la obra según las siglas que propone la edición, posteriormente el tomo de la KSA, luego el párrafo o parte correspondiente, y finalmente la página).
- Nietzsche, F. (1986). *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag/W. de Gruyter (Se cita como KSB, indicando tomo, Nº, fecha y página).
- Nietzsche, F. (2011-2015). *Obras completas*. Edición española dirigida por D. Sánchez Meca, vs traductores. Madrid: Tecnos. (Se cita por OC, seguido del número de volumen en números romanos y la página).
- Nietzsche, F. (2007-2010). *Fragmentos Póstumos* en cuatro volúmenes. Madrid: Tecnos. (Se cita por FP, seguido del número de volumen en números romanos y la página.)
- Nietzsche, F. (2005-2012). *Correspondencia*. Edición dirigida por L. E. de Santiago Guervós. Traductores varios. Madrid: Trotta. (Se cita por CO, seguido del número de volumen en números romanos y la página).
- Shapiro, G. (2016). *Nietzsche's Earth. Great Events, Great Politics*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Steigmaier, W. (1987). Darwin, darwinismus zum Problem der Evolution. *Nietzsche—Studien* 16, 264-287.
- Vaihinger, H. (1921). Wie die Philosophie des Als Ob entstand. En R. Schmidt. (Hrsg.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Band II* (pp. 175-203). Leipzig: Verlag von Felix Mainer.

MÓNICA B. CRAGOLINI

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, en la que se desempeña como profesora Titular de Metafísica y de Filosofía de la animalidad, y como directora de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad. Autora, entre otros libros, de *Nietzsche: camino y demora*, 1998, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, 2006, *Derrida, un pensador del resto*, 2007, *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, 2016, *A quién le importan los animales?*, 2019, *Vivir de la sangre de otro: la violencia estructural en el tratamiento de humanos y animales*, 2021. Ha obtenido el Primer Premio Nacional de Cultura de la República Argentina en Ensayo filosófico en 2020.