

La memoria y las costumbres. Nietzsche, Kafka y lo animal

The memory and the customs. Nietzsche, Kafka, and the animal
Memória e costumes. Nietzsche, Kafka e o animal

Diego Díaz Hormazábal *
Universidad Diego Portales, Chile

Franco Casoni Henríquez †
Universidad de Chile, Chile

Resumen

Un informe para una academia y *Josefina la cantante* o *El pueblo de los ratones* son dos cuentos de Franz Kafka capaces de retratar el conflicto que Nietzsche examina en su *Genealogía de la moral* y en *Aurora*, entre la instauración de la memoria y la fuerza del olvido, la capacidad de establecer costumbres y la construcción de un presente. Así, en este artículo se buscará, primero, analizar el problema del establecimiento de las costumbres a través de la memoria en Nietzsche. Y, segundo, se indagará este asunto, junto al rol del olvido y la animalidad, en los cuentos de Kafka ya mencionados. De esta manera, la instauración de la memoria a través del ejercicio de nuevas costumbres y el olvido de la animalidad por parte de sus personajes, juegan un rol principal para pensar la relación entre la domesticación del animal que el humano es y las formas de olvido y memoria de los animales kafkianos. Asimismo, la contribución de este artículo radica en incorporar una reflexión filosófica al análisis literario, lo que permite mediar los cuentos de Kafka y la filosofía de las costumbres de Nietzsche, de manera transdisciplinaria.

Palabras clave: memoria, olvido, animal, costumbres.

Abstract

A Report to an Academy and *Josephine the Singer* or *The Mouse Folk* are two stories by Franz Kafka capable of portraying the conflict that Nietzsche describes on his *On Genealogy of Morals* and *Dawn*, between the establishment of memory and the force of forgetting, the capacity of establish customs and the build of a present. Thus, this article will analyze, first, the problem of the establishment of customs through memory in Nietzsche. And then, secondly, this problem will be analyzed in the Kafka's stories, taking in consideration the role of forgetting and the animality. In this way, the establishment of memory through the exercise of new customs and the forgetting of animality by its characters, play a main role in thinking about the relationship between the domestication of the animal that the human is and the forms of forgetting and memory of Kafkaesque animals. Therefore, the contribution of this article lies in incorporating a philosophical reflection to literary analysis, which allows mediating Kafka's stories and Nietzsche's philosophy of customs, in a transdisciplinary way.

Keywords: memory, forgetting, animal, customs.

Resumo

Um Relatório para uma Academia e *Josefina a Cantora* o *A Cidade do Rato* são duas histórias de Franz Kafka capazes de retratar o conflito que Nietzsche acredita em sua *Genealogia da Moral* e *Aurora*, entre o estabelecimento da memória e a força do esquecimento, a capacidade soberana de estabelecer costumes e construir um presente. Assim, este artigo buscará primeiramente, analisar o problema do estabelecimento dos costumes pela memória em Nietzsche. E então, em segundo lugar, esse problema será analisado, juntamente com o papel do esquecimento e a animalidade, nas histórias referidas de Kafka. Dessa forma, o estabelecimento da memória por meio do exercício de novos costumes e o esquecimento da animalidade por seus personagens, têm um papel preponderante para pensar a relação entre a domesticação do animal que é o humano e as formas de esquecimento e memória, de animais kafkianos. Portanto, a contribuição deste artigo está em incorporar uma reflexão filosófica à análise literária, que permite mediar os contos de Kafka e a filosofia dos costumes de Nietzsche, de forma transdisciplinar.

Palavras chave: memória, esquecido, animal, costumes.

DOI: 10.5281/zenodo.7559286

*Contacto: diego.diazh@mail.udp.cl Magíster en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político, y politólogo de la Universidad Diego Portales (Chile). Sus líneas de investigación se enmarcan en la filosofía política contemporánea.

†Contacto: franco.casoni@uchile.cl Magíster en Literatura y Magíster en curso en Teoría e Historia del Arte, ambos por la Universidad de Chile. Es docente del Centro de Lenguas y Culturas del Mundo de la Universidad de Chile.

1. INTRODUCCIÓN

Un punto inicial para zarpar hacia las tantas veces exploradas aguas nietzscheanas en torno al problema de los cuerpos animales y humanos puede encontrarse en una pregunta esencial que el filósofo realiza en su prólogo a *La Genealogía de la Moral*: “«¿quiénes somos nosotros en realidad?» [...] Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos” (Nietzsche 2011 26). Esta afirmación puede considerarse como un ataque directo a la historia de la filosofía –y a los filósofos que le preceden–, la cual pavimentó durante siglos el camino hacia la unidad y univocidad del sujeto con la razón, en detrimento de lo que siempre se indicó como lo extraño o lo que tienta a la razón.

Si es que somos lo más lejano para nosotros mismos, una de las tareas nietzscheanas reside en dar cuenta de la procedencia de esta extrañeza de sí: ¿cómo es que llegamos a ser lo que somos? ¿De dónde provienen nuestras formas de vivir y de valorar? Para el Nietzsche de la *Genealogía*, la importancia de estas preguntas reside en criticar esos juicios de valor que son “bueno”, “malo” y “malvado”, es decir, adentrarse en los campos de la moral. Esto significa volver la mirada para encontrar puntos histórico-culturales bajo los cuales estas dinámicas valorativas aparecen como meras invenciones de humanos particulares, con intereses puntuales; nada de metafísica, todo reside en los cuerpos que hacen valorar ciertas costumbres por sobre otras.

A partir de esto, y desde el lugar que Kafka le otorga a lo animal dentro de sus historias, nos preguntamos por la importancia que las costumbres tienen dentro de su trabajo literario. Para poder definir y reconocer lo animal en su obra hay que descifrar su lugar dentro de lo humano, sus diferencias y el uso que este autor hace de estos conceptos en sus relatos. Es muy común cuando abrimos uno de sus libros notar que más de un título hace referencia al mundo animal o no humano. Basta con recordar las primeras palabras de su novela más famosa, *La Transformación*, para percatarnos de esto: “Cuando una mañana Gregor Samsa se despertó de unos sueños agitados, se encontró transformado en su cama en un bicho monstruoso” (Kafka 2016 19). Este hecho no solo genera extrañeza en el lector y en las expectativas que pueda tener. A su vez, presenta una realidad cuya mimesis es mediada por elementos extraños a nuestra cotidianidad humana, lo que también nos permite simpatizar y comprender a sus personajes y protagonistas.

Lo animal se propone como algo humanizado, algo cuyo comportamiento responde a nuestras costumbres, pero que sigue siendo extraño dentro de los relatos que se examinarán en este escrito. Así, se puede afirmar que la animalidad es un asunto central en la narrativa de Kafka, pues es el elemento que media la representación de costumbres humanas. Una manera de abordar este asunto es poniendo énfasis en el proceso por el cual se configura esta diferencia de lo animal con lo humano a partir de la instauración de memoria, y los puntos de encuentro entre ambos dentro de la escritura de Kafka. Considerando esto, los pasos a seguir en esta investigación serán, primero, analizar las causas y consecuencias del problema del establecimiento de las costumbres a través de la memoria en Nietzsche, particularmente, desde la *Genealogía de la moral* y *Aurora*. Y, segundo, se examinará este asunto a la luz de *Un informe para una academia* y *Josefina la cantante o El pueblo de los ratones*, para echar nueva luz al carácter animal de los relatos.

2. NIETZSCHE, LA MEMORIA, LAS COSTUMBRES

El punto de partida para pensar la problemática que cruza al animal, al humano y al establecimiento de su memoria se establecerá en las primeras páginas del Segundo Tratado de la *Genealogía de la moral*: “Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas – ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?” (Nietzsche 2011 83). Tomémonos de esta última pregunta para descifrar esta cita. ¿Por qué criar un animal en el arte de prometer? Y no sólo prometer por el mero acto de hacerlo, sino que, en última instancia, que le tenga que ser lícito.

Pero antes de entrar de lleno a esta cita, se debe abordar esta cuestión retrocediendo un par de escalones. Nietzsche afirma que una de las características principales del animal es su capacidad de olvido en tanto facultad de inhibición, hipótesis que contraría a quienes la han considerado como una actitud inercial a lo largo de la historia. La importancia de esta facultad es atribuida debido a que funciona como mecanismo de *tabula rasa* de la conciencia, lo que permite el ingreso de nuevas formas de valorar y vivir: “éste es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*” (Nietzsche 2011 84)¹ A esta capacidad se le opone *por crianza* una facultad de memoria, la cual deja en suspenso al olvido. Este es el caso, por ejemplo, de hacer promesas, acto el cual, en palabras de Nietzsche:

No es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez [...] es un activo no-querer-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*, de tal modo que entre el originario «yo quiero», «yo haré» y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte (Nietzsche 2011 84-85)

El punto que el autor intenta recalcar sobre esta descripción es que, en realidad, para poder afirmar que la memoria actúa de esta manera, o mejor, para haber llegado a la firme creencia de que el acto de prometer presupone el efectivo cumplimiento de la palabra acordada, los humanos debieron pasar por profundos y extenuantes procesos de regularización de las acciones: “[...] cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí *como futuro* a la manera como lo hace quien promete!” (Nietzsche 2011 85). Por lo tanto, Nietzsche nos está hablando de que, para que los humanos prometieran, se debió (y se debe aún) *enseñar* a prometer, es decir, en tanto que animales olvidadizos, se les debió *domesticar* desde un exterior: “Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a la regla, y, en consecuencia, calculable” (Nietzsche 2011 86).

Entonces, para que los humanos lograran desarrollar la facultad de recordar, se tuvo que recurrir a variados condicionamientos –una preparación, tal como lo indica el autor– con el fin de volverlos predecibles, *igual entre iguales*. ¿Cómo es que esta memoria se impone? Esta pregunta se puede responder en dos niveles: En términos generales, Nietzsche nos indica que fue a través de las más crueles, terribles, siniestras *mnemotécnicas*: “«Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria» -este es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra” (Nietzsche 2011 88). Por tanto, estamos hablando de los procedimientos más impactantes que historiadores y antropólogos han presenciado y estudiado: sacrificios de primogénitos, mutilaciones y crueles rituales religiosos.

¹ Esta es una nueva perspectiva respecto a los años anteriores a la escritura de *La Genealogía de la Moral*, la cual Nietzsche toma en torno al rol de la cuestión del olvido en los problemas morales. En *Aurora*, libro publicado en 1881, seis años antes de la publicación de su *Genealogía*, nuestro filósofo se refería de la siguiente manera a esta cuestión: “Que haya olvido es algo que todavía no se ha demostrado; lo único que sabemos es que no está en nuestras manos el poder recordar. Y en ese vacío de poder hemos puesto de manera provisional el término ese de «olvido»: como si fuera una facultad más en la lista. Pero, a fin de cuentas, ¿qué es lo que está en nuestro poder! – si dicho término se halla en un vacío de nuestro poder, ¿no deberían estar los demás en algún hueco de *lo que sabemos acerca de nuestro poder?*” (Nietzsche 2017 126). Este párrafo es interesante por dos motivos: primero, respecto al olvido, este sólo aparece como una negación de la memoria, no en la dimensión activa en que Nietzsche la presenta en *La Genealogía de la Moral*. Y segundo, es un punto interesante respecto al problema de recordar, por el hecho de afirmar que lo único que se puede saber es que la capacidad de recordar nos viene desde un exterior.

Por tanto, estamos en presencia de mnemotécnicas concretas del tipo ascéticas, las cuales, por un lado, convertían a individuos comunes en superiores, quienes, tras ejercicios de atrofia física y espiritual, se vuelven capaces de legislar e imponer nuevas costumbres al resto. Parte importante de la problemática de la crianza del animal humano reside en la crueldad y la violencia que conlleva la creación de costumbre, mediante una dinámica de imposición de una “moralidad de la costumbre” sobre el carácter olvidadizo del animal, a través de estos tábanos morales que son ciertas personas regidas por dichas costumbres, quienes utilizan mnemotécnicas para imprimir a fuego en el cuerpo del animal humano su moral, la cual no son otra cosa sino costumbres que los vuelven predecibles, calculables e *igual entre iguales*, es decir, cuerpos a disposición de la moralidad de la costumbre hegemónica.

Nietzsche desarrolla en mayor detalle esta dinámica de la costumbre: “Así pues, en un principio todo era moral, y quien pretendía ponerse por encima de ella debía convertirse en legislador, en curandero o en una especie de semidiós: es decir, tenía que *crear costumbre*, – ¡un asunto terrible y peligrosísimo! –” (Nietzsche 2017 56). De esta manera, la única posibilidad de ir más allá de la moral (es decir, de la costumbre) era crear una nueva costumbre, trabajo reservado, como podemos ver, a rangos superiores de determinadas sociedades.² Los ejemplos que entrega el autor sobre esta posibilidad de encargarse de la creación de moral son etnográficamente verificables: curanderos indígenas, *angekoks* groenlandeses, *pajés* brasileños y santos cristianos. Para que personas comunes pasaran a estas instancias más elevadas necesitaban transitar por una “doctrina secreta de artificios y de consejos dietéticos [. . .] un ayuno disparatado, continencia sexual prolongada, irse al desierto o subir a lo alto de una montaña” (Nietzsche 2017 61). Es decir, aquel que quisiera hacer moral, debía someter su cuerpo a las prácticas más terribles con el fin de seguir una tradición o comenzar una nueva costumbre.

Es momento de aclarar que estas prácticas, por más despreciables que hayan sido, fueron inevitables (y siguen siéndolo). Es más, fueron y son necesarias. Aquí es donde podemos comenzar a trazar una línea más visible entre el animal y el humano en la filosofía de la domesticación de Nietzsche. Siguiendo su argumento trazado en *Aurora*, el filósofo alemán afirma que, en realidad, las prácticas exigidas por las costumbres o la “moral social” que presenciábamos, desde las sociedades arcaicas hasta las más “refinadas” de hoy, pueden encontrarse en el mundo animal. De hecho, el punto esencial es que su finalidad es la misma: “[tratar] de escapar de los perseguidores y verse favorecido en el rastreo de la caza” (Nietzsche 2017 72). Los animales, con el fin de sobrevivir a estas misiones, son capaces de cambiar de color para mimetizarse con su ambiente, hacerse los muertos, salpicar con líquido a su rival para ahuyentarlo o mutilarse a sí mismo. De la misma manera, los humanos son capaces de amoldarse a distintas instituciones, regímenes y costumbres de su época: “De igual modo se esconde el particular en la universalidad del concepto «hombre» o en la sociedad, o se amolda a príncipes, estamentos o clases, partidos, opiniones de la época o del entorno” (Nietzsche 2017 72-73). Todas estas son prácticas de seguridad, las cuales se ven reflejadas, para Nietzsche, en la instalación de la desconfianza y contención de las pasiones a través de su vigilancia.

Pero lo que para algunos son las costumbres más refinadas, más humanas, en realidad no son otra cosa sino *instinto animal*:

El animal juzga los movimientos de sus amigos y de sus contrincantes, aprende de memoria sus peculiaridades, se prepara al respecto: contra los ejemplares de

² La fijación que Nietzsche tiene con defender los rangos elevados (aristocráticos) y alentar a desarrollar espíritus superiores dentro de su filosofía ha sido un tema de álgido debate entre los estudiosos de su filosofía. Véase esto en: *Nietzsche contra Democracy* (1999) de Frederick Appel; *Nietzsche's Machiavellian Politics* (2004) de Don Dombowsky; *Nietzsche's Aristocratism Revisited* (2008) de Thomas Fossen; *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo* (2013) de Vanessa Lemm; *¿Quién es el “señor” de Nietzsche?* (2014) de Germán Cano. Es de suma importancia tomar en cuenta la apelación a figuras antiguas como la del curandero, el legislador y el semidiós en sus tareas de crear costumbre para entender de mejor manera, sobre todo en sus textos tardíos, su noción de “aristocratismo”. Así, su interés también sobre figuras históricas radicales reside en la capacidad que tuvieron para destruir tradiciones de manera activa y fundar nuevas, antes que en las formas-ídolos en las que devinieron ciertos personajes. Esta nueva perspectiva será clave para sortear las lecturas de ese Nietzsche conservador y apologeta del autoritarismo.

determinadas especies abandona definitivamente la lucha, y sabe descubrir también la intención pacífica o conciliatoria en el acercamiento de ciertas especies de animales. El origen de la justicia, así como el de la prudencia, templanza y valentía, –en suma, de las que designamos con el nombre de *virtudes socráticas*, es *animal*: consecuencia de aquellos instintos que enseñan a buscar alimento y huir de los enemigos. Si pensamos ahora que lo único que ha hecho aún el más excelente de los hombres es elevar y refinar el *tipo* de alimento y la noción de lo que para él es hostil, no resultará ilegítimo calificar de «animal» el fenómeno entero de la moralidad (Nietzsche 2017 73-74).

El problema que devela esta última afirmación reside en una dinámica antropocéntrica que los humanos llevamos defendiendo por siglos: separar nuestro actuar del animal, poniéndolo por encima de estos.³ Y bajo esta misma lógica, los humanos se han visto y tratado entre ellos como han visto y tratado a los animales: amansándolos, domesticándolos, criándolos bajo las técnicas más crueles, a fin de generar un beneficio personal de escasa utilidad. Para Nietzsche, una de estas ha sido la culpa, mnemotécnica que analiza a lo largo de su *Genealogía de la Moral*, dándonos claves para aseverar que, por desgracia, esta no ha sido sólo grabada en los espíritus, sino que también en los cuerpos, tal como se le marca al ganado con fierros calientes; es una costumbre que implica alma y cuerpo. Estas mnemotécnicas físicas son *marcas* por parte de los legisladores y curanderos dirigidas a los demás humanos con el fin de obligarlos a ser morales, es decir, a ajustarse a la costumbre: Nietzsche destaca la lapidación, el descuartizamiento, hervir criminales en aceite o desollarlos, entre otros. Así es como también se desarrolla la más cruel de las culpas: su forma *interiorizada*. Los animales-humanos terminan por ser forzados a recordar y prometer, por dominar sus afectos “tan poco civilizados”, “tan bestiales”. El olvido que caracteriza a los animales libres ha sido borrado; el animal ha sido civilizado, y con ello se les entregó la razón y los “buenos modales”: “Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»!” (Nietzsche 2011 90).

Frente a toda esta decadencia llamada humanidad, la cual se ha puesto por encima del animal humano y no humano, la cual ha llevado a cabo su domesticación a través de la imposición de una moralidad de la costumbre mediante las técnicas más despiadadas, Nietzsche no pierde la esperanza. Sabe que esta dinámica de crianza, tal como se dijo más arriba, es inevitable, en tanto que forma parte de un mecanismo de seguridad propio del animal: “cualquier costumbre es mejor que no tener costumbres” (Nietzsche 2017 64). Por lo tanto, el punto que el caminante de Sils-María quiere destacar –y que se vuelve un pilar de su filosofía– reside en la siguiente afirmación: “Moral es algo que se llega a ser –¡no algo que se sea!– [. . .] en sí mismo, nada tiene moral” (Nietzsche 2017 133). Al parecer, el problema no reside en las costumbres en sí mismas, sino desde dónde proviene el dictamen moral y cuáles son las formas de valorar que dicha moral presupone. Esto lo reafirma en el aforismo 101 de *Aurora*, cuando cuestiona la pasividad con la que recibimos las costumbres: “Adoptar una creencia simplemente porque es costumbre, – eso supone: ¡ser deshonesto, cobarde, perezoso! – ¿serían, entonces, deshonestidad, cobardía y pereza los requisitos de la moralidad?” (Nietzsche 2017 134).

Dos son las formas en que el autor indica que se puede negar la moralidad: por un lado, se puede negar que la gente recurra a motivos morales para justificar su actuar, por lo tanto, eso supone afirmar el autoengaño que cada uno realiza a la hora de la acción. Por otro lado, también se puede negar que los juicios morales estén basados en verdades, lo que conlleva aceptar que la gente se mueva por motivaciones morales, pero, en última instancia, estos están errados: “Así pues, niego la moralidad del mismo modo que niego la alquimia, es decir, niego sus presupuestos

³ Mónica Cragolini (2016) es clara respecto al problema que Nietzsche denuncia frente a la domesticación del animal que somos: “[. . .] ante la caracterización del ‘animal racional’ de la tradición, Nietzsche plurifica los modos de ser ‘animal’ del hombre. Frente al animal como ‘fijación de los instintos’, o regularidad, Nietzsche señala que quien necesita regularidad es el hombre, el modo de ser humano. Si lo animal (en tanto lo viviente) es devenir, ‘ser hombre’ implica limitar ese devenir, regularizándolo. Por ello el hombre es el ‘animal que calcula’. Si es así, ‘ser hombre’ es también ‘ser sacrificador’” (Cragolini 67).

[...] niego también la inmoralidad: *no* el que haya un sinnúmero de personas que se *sientan* inmorales, si no el que haya una razón de *verdad* para sentirse así” (Nietzsche 2017 135). Este aforismo es sumamente esclarecedor respecto al proyecto crítico nietzscheano, porque lo que se está negando no es el hecho mismo de la existencia del sentimiento culposo, sino el fundamento de ese afecto. El problema no es que existan actos que todos podamos considerar deplorables, desde el sacerdote hasta el revolucionario, sino que está en creer que este nos está dado, desde un principio, como algo a lo cual debemos decir que no, porque la tradición así lo ha dicho desde el inicio de los tiempos.

Esto lo afirma a lo largo del mismo aforismo, pero acompañado de una reveladora nueva forma: “No niego, como es obvio –suponiendo que no esté loco– que muchas de las acciones que se llaman inmorales son algo que haya que evitar y contra lo que luchar; ni tampoco, que haya que practicar y que promover muchas de las que se llaman morales, –lo que quiero decir es que tanto lo uno como lo otro lo hago *por razones diferentes de las habidas hasta ahora*” (Nietzsche 2017 136). Este es un llamado a *reaprender*, a atacar la moralidad de la costumbre con el propósito de *llegar a sentir de otra manera*⁴; no es una lucha contra la moral por una cuestión de hegemonía espiritual, sino para volver a escucharnos a nosotros mismos y desde ahí crear nuestras propias leyes. Nietzsche está declarándole la guerra a la domesticación del animal que somos, a favor de retomar la soberanía de nuestros cuerpos. Está llamando a volver a olvidar las viejas tradiciones, tan crueles costumbres que nos han marcado a fuego.

Ejercitarse en nuevas formas-de-vida conlleva, inevitablemente, redefinir valores que la modernidad ya ha defendido. Esto no quiere decir que la libertad o la autonomía deben ser superadas, sino más bien que deben repensarse y defenderse por otros motivos y, por lo tanto, bajo otros métodos. La gran salud nietzscheana, *nuestra* libertad y autonomía, *nuestra* salud animal, no es la que han defendido los humanos, *demasiado humanos*. Cuando Nietzsche (2018b) nos llama a *hacerse cuerpo con el saber y hacerlo instintivo*, tal como los animales, quienes conocen en sus cuerpos a la perfección el bosque en el que viven, intuyen-saben dónde cazar, cuándo huir, en quien confiar, en quien no. Uno debe volver instintivo este conocimiento, ¿de qué manera?, adquiriendo la gran salud continuamente, es decir, llevar a cabo una dietética animal. Esto es así porque, para nuestro filósofo, esta se ve expuesta sin cesar, y cómo no, si el desierto del nihilismo siempre está avanzando, por lo que uno se ve en la obligación de ejercitarse constantemente para conseguirla.

Nietzsche es capaz de entrar y salir del telar de las costumbres porque en su filosofía afirmativa no necesita (o, siendo coherentes con nuestros postulados, sabe que no puede) abandonar el término “moral”, ni tampoco el de “alma”, “espíritu”, “aristocracia” para plantear su gran salud. Esto se debe a que necesita de ellos, porque son los términos en los que nos hemos entendido en cuanto humanos por siglos. Esto no es lo que le preocupa a Nietzsche, sino la forma en que estos términos han sido valorados, los motivos por los cuales se han utilizado y las consecuencias que estos, cooptados de mala fe, han provocado en los cuerpos de quien los habite: la supremacía de costumbres nihilistas, es decir, prácticas que niegan el cuerpo, niegan la vida y, por lo tanto, niegan *nuestro* mundo.

El mundo que nos concierne es este mundo, en el cual desplegamos nuestros afectos, en el cual nos vemos cruzados por ellos, y parte de vivir en él requiere entender que no podemos salir de la camisa de deberes, de nuestra condición de *enredados en las costumbres* (Sloterdijk 2012). Por lo mismo es que la Moral debe dejar de ser entendida con esa mayúscula y debemos pasar a entenderla como una miríada de morales, costumbres que nos ha heredado la tradición. Y, en

⁴ Ansell-Pearson y Bamford (2021) afirman que un argumento fundamental de Nietzsche en *Aurora* para hacer un llamado a *sentir de otra manera* reside en una revaloración del concepto mismo de moral: “Nietzsche points out that once we become ‘free of morality’ –as a result of our minds becoming less and less narrow and inhibited by customary morality– then morality, in the sense of what has become ‘inherited, handed down, instinctual acting in accordance with so-called moral feeling’, will decline” (Ansell-Pearson y Bamford 4). De esta manera, liberarse de la moralidad significa, en realidad, transvalorar su sentido, vivirla de otra manera. Virtudes como la moderación o la justicia, desde una nueva perspectiva, lejos de la moralidad de la costumbre, serán nuevamente valoradas, pero por motivos que provengan de nosotros mismos, desde nuestros cuerpos.

tanto que moral, el punto nietzscheano reside en que debemos jugar el juego de la construcción de nuevas costumbres. Si, tal como dice Nietzsche (2011), la Tierra es el *astro ascético* por excelencia, es porque él mejor que nadie entendió el valor animal de ejercitarse en costumbres a la hora de crear, reafirmar o destruir formas de vida particulares.

3. LOS ANIMALES DE KAFKA. COSTUMBRE Y OLVIDO

El problema de las costumbres y la moral de Nietzsche aparece retratado de manera ejemplar en *Un informe para una academia*. Este punto abre una nueva posibilidad de descifrar qué es lo animal en Kafka y su importancia como motivo recurrente en las temáticas de sus relatos. En la misma línea de este cuento, se analizará *Josefina la cantante o El pueblo de los ratones*, obra que se hace cargo de lo animal y las costumbres desde el problema de la representación de lo no humano y el silencio. Para estos análisis se leerá la idea de lo animal y el establecimiento de costumbres y el olvido como ejes centrales en nuestra propuesta, pues permiten descifrar a la luz de la filosofía nietzscheana las estrategias con que Kafka retrata esta temática dentro de un mundo humano. A manera de antesala, proponemos la siguiente pregunta: ¿De qué manera la filosofía de las costumbres de Nietzsche se ve reflejada en los cuentos *Un informe para una academia* y *Josefina la cantante o El pueblo de los ratones*?

La idea de la extrañeza propone un quiebre frente a una normalidad ya establecida. Esta sensación aparece como una diferencia entre dos maneras de habitar el mundo: lo humano y lo animal. Sin embargo, existen puntos en común que podemos identificar inicialmente entre estos dos conceptos. Siguiendo a Nietzsche (2011) en la *Genealogía de la Moral*, se propone al ser humano como un animal enfermo debido a su condición indeterminable y mutable, pero también este mismo problema lo llevaba a ser curioso, innovador. Esta idea será crucial para continuar nuestro análisis de lo animal en Kafka, pues no separa de manera binaria lo humano de lo animal, sino que contiene una condición dentro de la otra. También esta noción propone lo humano como una posibilidad de nueva domesticación, es decir, de mutabilidad y de cambio, pero también de certezas y establecimiento de costumbres. Esta característica es lo primero que podemos observar en *Un informe para una academia*, al abrir la narración con un ejercicio de memoria:

Ilustrísimos señores académicos: Es para mí un honor que me hayan invitado a presentar a esta academia un informe sobre mi anterior vida de simio. En este sentido no puedo, por desgracia, atender a su invitación. Casi cinco años me separan de mi existencia simiesca, un período quizá breve si se mide por el calendario, pero infinitamente largo para recorrerlo al galope, como lo he hecho yo, acompañado a trechos por magníficas personas, consejos, aplausos y música orquestal, pero en el fondo solo, ya que todo el acompañamiento se mantenía –para seguir con la imagen– lejos de la barrera (Kafka 2014a 209).

Donde aparece la historicidad del ser humano, desaparece la animalidad del mono que ahora tiene nombre propio: Rotpeter. De hecho, podemos entender el relato y reconocerlo aun cuando se supone fue redactado por un animal. Esto abre aún más el problema de lo animal hacia lo humano, ya que este ejercicio de recordar es hacer presente lo aprendido, es contarse a sí mismo su propia (nueva) historia, es el reflejo de la cristalización de su nueva costumbre adquirida. El animal puede escribir porque dejó de serlo y replica la costumbre humana de la escritura y del habla, es decir, lleva al ejercicio su propia domesticación. En este primer momento, el olvido de lo animal se presenta como algo afirmativo, pues facilita la supervivencia de nuestro protagonista mono, pero esto va tomando otra connotación si seguimos analizando el relato.

El ejercicio del repetir y recordar es, a su vez, (el ejercicio de) la apertura de una herida. Rotpeter no solo está marcado físicamente por la bala que lo hirió al momento de ser capturado (de ahí su nuevo nombre, Pedro el Rojo en español), sino que también lleva la macula de la culpa

y del establecimiento de sus nuevas costumbres: la memoria. Esta herida más profunda que la marca en Rotpeter, es el resultado de una instauración violenta de memoria que expulsa la animalidad del mono y le otorga la apertura al mundo de las costumbres humanas. Considerando esto, el tono de Rotpeter no es triunfante o ilustrado, sino que melancólico. Cada vez que avanza el relato, Rotpeter recuerda el violento proceso al que fue sometido para volverse humano (hacerlo o morir); su propio nombre es encargado de recordarle esto. La animalidad perdida, condición necesaria para su humanidad, es una herida que se quedará *marcado a fuego* en su rostro.

En el tercer tratado de *La Genealogía de la Moral*, Nietzsche (2011) le llama al ser humano el *maestro de la autodestrucción*. Esta condición apunta al proceso por el cual se crean las costumbres y las cuales refinan –o dan la ilusión de refinar– el ejercicio de la moral y del aprendizaje:

Nosotros los hombres modernos, nosotros somos los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia, y de la auto tortura, también durante milenios, de ese animal que nosotros somos: en esto tenemos nuestra más prolongada ejercitación, acaso nuestra capacidad de artistas, y en todo caso nuestro refinamiento, nuestra perversión del gusto (Nietzsche 2011 137).

Por otro lado, Rotpeter es capaz de ver las contradicciones de este proceso de instauración de memoria al cual se somete para sobrevivir. No sentimos la animalidad del mono cuando leemos el relato porque lo reconocemos como un humano, un académico, es decir, un estudioso que cultiva el pensamiento y se dedica al aprendizaje y enseñanza. Es tal el nivel de ejercitación que tiene este personaje en las costumbres humanas que puede reflexionar con una profundidad mayor que sus colegas académicos sobre lo frágil e ilusoria de esta condición. Rotpeter, incluso, es capaz de tomar cierta distancia de las costumbres –que no solo lo marcaron a él–, para dar cuenta de un sistema generalizado de domesticación de la animalidad del ser humano:

Hablando con franqueza -y por más que me guste elegir imágenes para estas cosas-, hablando con toda franqueza: su condición simiesca, señores míos, en la medida en que ustedes puedan tener algo semejante en su pasado, no les puede resultar más lejana que a mí la mía. Pese a lo cual le cosquillea en el talón a todo el que camina aquí en la tierra: al pequeño chimpancé tanto como al gran Aquiles (Kafka 2014a 210).

Un punto importante por señalar de la cita anterior es la cercanía y la lejanía que propone Rotpeter en relación con la animalidad. Estas dos nociones abren más que nunca la herida de la exigencia de la repetición de la costumbre instaurada, al poner de manifiesto el proceso que lo hace humano. Lo curioso de esto es que Rotpeter está consciente de la distancia y de la imposibilidad de volver atrás. No puede reaprender a ser mono porque la memoria, justamente, se ejercita desde la violencia de la costumbre; desde la manera particular, humana, demasiado humana de concebir al sujeto. En este punto vemos una distancia entre la connotación afirmativa del olvido en Nietzsche y el establecimiento de costumbres presente en *Informa para una Academia*. Si Rotpeter olvida sus costumbres humanas este volvería a convertirse en un mono, cuya experiencia originaria le trajo ser cazado, marcado y domesticado.

Ahora, la lejanía que siente Rotpeter también tiene que ver con la intensidad que se percibe en la marca de la memoria. Esta herida como hemos expuesto es esta marca a fuego, la presencia ardiente de lo sucedido. No es lo mismo la pérdida de lo animal que la ausencia de lo animal. Siguiendo a LaCapra (2005) en *Trauma, Ausencia, Perdida*, no se puede perder lo que nunca se tuvo, es decir, la ausencia implica para este pensador la privación de un absoluto que no se debe fetichizar (LaCapra 71)⁵ En Kafka la lejanía aparece como una pérdida y una distancia que reconoce lo animal desde lo humano. Esta característica del aprendizaje puede verse como la

⁵ LaCapra hace una lectura de la pérdida y la ausencia desde las nociones de presencia y donación de Martín Heidegger. El permitir presencia mediante un desocultamiento consiste en la donación del ser, es decir, el ser cuando realiza su

capacidad de recordar y, por lo tanto, de hacer historia. Por su parte, lo animal que se encuentra lejano es el olvido o la capacidad para desaprender, solo que en el caso de Rotpeter esto es imposible en la vida humana que lleva.

El problema del olvido y su relación con lo animal aparece retratado de manera única en el prólogo de la *Segunda Consideración Intempestiva* de Nietzsche (1999) el cual relaciona el olvido y la labor que tiene este en entregar felicidad a sus practicantes:

Ver esto se le hace al hombre duro, porque él precisamente se vanagloria de su humanidad frente a la bestia y, sin embargo, fija celosamente su mirada en su Felicidad. Porque él, en el fondo, únicamente quiere esto: vivir sin hartazgo y sin dolores como el animal, aunque lo quiera, sin embargo, en vano, porque no lo quiere tal y como lo quiere éste. Así el hombre pregunta al animal: ¿por qué no me hablas de tu Felicidad y únicamente me miras? El animal quiere responderle y decirle: esto pasa porque siempre olvido lo que quisiera decir. Entonces, también se olvidó de esta respuesta y calló, de modo que el hombre se quedó asombrado (Nietzsche 1999 40).

La idea del olvidar se encuentra presente a lo largo de todo *Un informe para una academia*, considerando que este texto comienza como un ejercicio de memoria. Se abre con un gesto del recordar o hacer historia. La lejanía es también en este sentido el olvido, el cual, dentro de su distancia, siempre acompañará a Rotpeter como el sustrato necesario desde el cual olvida activamente su condición de mono y aprende a ser humano. Esto no quiere decir que Rotpeter cuando era un mono decide olvidar su condición simiesca, sino que al tomar conciencia de su antigua condición simiesca, Rotpeter se reconoce como humano ya al momento de serlo; lo mono es el otro, lo animal que mediante la ejercitación de las costumbres se mantiene alejado. Para que el ser humano pueda vivir de manera histórica tiene que ubicarse en un presente. Este presente se construye con la crianza y el ejercicio de las costumbres (sean propias, ajenas, dañinas o liberadoras).

Existe un olvido activo, aquel del animal, y uno pasivo, como una *vis inertiae*, una fuerza inercial (Nietzsche 2011 83). Solo olvidando lo aprendido el ser humano puede desplazar o librarse del malestar que causa la herida de las costumbres. La distancia que permite el olvidar de manera activa es algo positivo pues permite ver en perspectiva, es decir, abandonando las formas morales de pensamiento que dañan el ánimo del ser humano. Deleuze (1998) en su texto, *Nietzsche y la Filosofía*, comenta esto en relación con los tipos de fuerzas reactivas que Nietzsche propone a partir de lo consciente y lo inconsciente:

Todavía hay que separar los dos sistemas o las dos especies de fuerzas reactivas. Todavía hay que impedir que las trazas invadan la conciencia. Una fuerza activa, distinta y delegada debe apoyar la conciencia y reconstituir en cada instante su frescura, su fluidez, su elemento químico móvil y ligero. Esta facultad activa supraconsciente es la facultad del olvido. El error de la filosofía consistió en tratar el olvido como una determinación negativa, sin descubrir su carácter activo y positivo (. . .) De lo que se puede deducir inmediatamente que ninguna felicidad, ninguna serenidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún goce del estado presente podrían existir sin la facultad del olvido (Deleuze 159-160).

El componente voluntario del olvido apunta a una capacidad que funciona con una labor de mantenimiento para la vida. El olvido es necesario para que exista una puesta en marcha, y con esto Nietzsche apunta a la creación de un presente como un espacio que viene desde un ayer, pero es capaz de interactuar desde un ahora al generar una distancia, o un nuevo lugar.

donación es a su vez ocultado. Todo proceso de donación, de permitir presencia también implica un ocultamiento. La donación del ser es una retención y un retiro de sí mismo. Lo dado en este proceso de ocultamiento-desocultamiento/permitir presencia, Heidegger (2017) lo llama lo destinado. Para más información sobre esto consultar *Tiempo y Ser*.

El habitar olvidando todo –recordando el ejemplo de *La Segunda Consideración Intempestiva*–, tiene que ver con una libertad del habitar el mundo sin ninguna herida (imaginemos la vida que pudo tener Rotpeter sin haber sido cazado). Si bien Nietzsche propone que la moral es una costumbre que se origina en los instintos animales de supervivencia y alimentación, a diferencia del ser humano el animal es un ser a-histórico: “Así vive el animal de manera no histórica (*unhistorisch*), pues se aparta del tiempo de modo similar a un número que no deja como resto ninguna fracción fantástica y aparece completa y absolutamente como lo que es, pues no puede ser otra cosa que sincero” (Nietzsche 1999 41). La presencia del pasado o de una historia es lo que impulsa a la condición humana a moverse. El animal trae consigo lo efímero del instante, un fragmento del tiempo que solo vive mientras perdura porque no le interesa echar raíces en el presente. Pero en el caso de *Informe para una Academia*, el olvido es ambivalente para Rotpeter. Nuestro protagonista sabe que olvidó su condición simiesca en la medida en que se establece la costumbre humana en él, pero solo es capaz de percatarse de lo olvidado cuando se encuentra sumido en medio de este sistema de hábitos. En este sentido, Rotpeter vive sumido en la incapacidad de olvidar sus nuevas costumbres, esta es la consecuencia de la domesticación de su memoria animal, y su posterior ejercitación en la memoria humana, calculadora, *igual a sí misma*.

Al final del relato, Rotpeter confiesa a sus espectadores –y a los lectores– que mantiene conductas animales, pero en la privacidad de su casa y siempre luego de largas jornadas de sociabilización humana:

Si echo una ojeada retrospectiva a mi evolución y a lo que ha sido su objetivo hasta ahora, no me quejo ni me declaro satisfecho. Las manos en los bolsillos del pantalón, la botella de vino sobre la mesa, estoy entre acostado y sentado en una mecedora y miro por la ventana. Si viene una visita la recibo como es debido. Mi empresario está en el recibidor; cuando toco el timbre, viene y escucha lo que tengo que decirle. Por la noche casi siempre hay función, y mis éxitos son difícilmente superables. Cuando vuelvo a casa a una hora avanzada, después de un banquete, de una reunión científica o de alguna agradable tertulia, me espera una pequeña chimpancé semiamestrada con la que paso un rato entrañable a la usanza simiesca. De día no quiero verla, ya que tiene en la mirada esa locura propia del animal confuso y amaestrado; yo soy el único que me doy cuenta y no puedo soportarlo (Kafka 2014a 219).

En los relatos animales de Kafka, las costumbres humanas son ineludibles. No se puede salir de esa *camisa de fuerza social* para mantener la extrañeza de la condición animal en el relato, ya que este es el instante desde donde florecen los instintos o lo extraño. A partir de este gesto, Kafka rompe nuestra expectativa de lectura determinada por la costumbre y el horizonte de expectativas que tenemos en el relato.⁶ Con estos breves destellos de lo extraño se toma distancia de nuestras propias costumbres y aparece un otro cuya humanidad es amenazada por la animalidad o por nuestra propia fuerza del olvido al cuestionar las costumbres humanas. La marca de Rotpeter pasa a ser la crianza que llevan sus pares y los lectores del relato. El problema de la domesticación escapa de su individualidad y se vuelve colectivo.

Para Deleuze y Guattari (1978), en *Kafka, por una literatura menor*, existen diferentes características que hacen de una literatura como menor y que se relacionan con lo que sucede la recepción que podríamos tener de Rotpeter los lectores. Lo *menor* de la literatura no tiene que ver con una jerarquía de cualquier tipo, sino con el lugar y los procedimientos que utiliza ésta en la enunciación. En un primer momento, Deleuze y Guattari la definen como una literatura de minorías, es decir, lo que tiene que ver con el abandono o la ausencia del poder. Hay diferentes características que se le atribuyen a esta idea, pero la que nos interesa para la animalidad en

⁶ La idea del horizonte de expectativas fue planteada por el teórico de la recepción, Hans Robert Jauss (1976) en *La historia de la literatura como provocación*. Esta idea nos dice que un lector juega un rol activo a la hora de interpretar un texto, pues este tiene expectativas -determinadas por su contexto histórico- que se enfrentan a lo contenido en el texto.

Informe para una Academia es el carácter colectivo de la literatura menor. Al respecto, los autores comentan lo siguiente:

La tercera característica consiste en que todo adquiere un valor colectivo. En efecto, precisamente porque en una literatura menor no abunda el talento, por eso no se dan las condiciones para una enunciación individualizada, que sería la enunciación de tal o cual “maestro”, y que por lo tanto podría estar separada de la enunciación colectiva. Y así esta situación de escasez de talento resulta de hecho benéfica; y permite la creación de algo diferente a una literatura de maestros: lo que el escritor dice totalmente solo se vuelve una acción colectiva, y lo que dice o hace es necesariamente político. Incluso si otros no están de acuerdo. El campo político ha contaminado cualquier enunciado. Pero aún más, precisamente porque la conciencia colectiva o nacional se encuentra “a menudo inactiva en la vida pública y siempre en dispersión” sucede que la literatura es la encargada de este papel y de esta función de enunciación colectiva e incluso revolucionaria: es la literatura la que produce una solidaridad activa, a pesar del escepticismo (. . .) esta misma situación lo coloca aún mas en la posibilidad de expresar otra comunidad potencial, de forjar los medios de otra conciencia y de otra sensibilidad, como el perro de “las investigaciones” que recurre en su soledad, a otra ciencia” (Deleuze y Guattari 31).

El problema de las costumbres y el olvido en Kafka, puede ser también un punto de partida para pensar en nuevas representaciones lejos de lo humano. La extrañeza de lo animal aporta a esto con un quiebre inicial entre los lectores. Pensar en el relato de Rotpeter es mirarnos a nosotros mismos, pues la marca de las costumbres no siempre se lleva en la cara. Kafka, al hacer de un mono un académico, nos llama a re imaginar las certezas que la sociedad establece en la realidad. Una literatura menor rompe con nuestra expectativa en la medida en que inserta lo extraño o lo nuevo y nos mueve hacia lo desconocido. Quizás el ejemplo más extremo de esto en Kafka es lo que sucede con *Josefina la cantante o El pueblo de ratones*.

Es imposible leer el relato de Josefina sin detenerse en el sin sentido que colma el texto. Incluso, su brevedad solo potencia la fugacidad de lo retratado. En palabras simples, este es el cuento de Josefina, una cantante. Sin embargo, la narración no la realiza Josefina, sino que una voz testigo de su espectáculo, la cual, a partir del canto de ella, reflexiona sobre su pueblo. La contradicción aparece en la medida en que el mundo de Josefina va apareciendo. Ya desde los primeros momentos evidenciamos esto en la incomprensión del canto de Josefina entre sus pares: “En círculos íntimos nos confesamos sin tapujos que, como canto, el de Josefina no tiene nada excepcional. Aunque ¿será realmente un canto? Pese a no ser nada musicales tenemos tradiciones de canto; en los tiempos antiguos de nuestro pueblo existía el canto; hay leyendas que hablan de ello, y hasta se han conservado canciones que, por cierto, ya nadie puede cantar” (Kafka 2014b 249). En esta cita aparece la extrañeza determinada por el sinsentido ¿Cómo el narrador sabe de estas canciones si ya nadie las puede cantar? Esta afirmación cuestiona la naturaleza de este pueblo espectador y también la condición de cantante que trae consigo Josefina (ella puede cantar para nosotros, pero su público es incapaz de escuchar el canto). Lo que nos entrega el texto no termina por ser arrebatado o negado; el cuento se narra mediante el ejercicio del olvido de las costumbres, o la interrupción de lo extraño.

Por otro lado, el relato nos entrega otra pista para descifrar la extrañeza de este pueblo: el silbido, lenguaje hablado por ellos: “¿Será realmente un canto? ¿No será solo un silbido? Y si es que silbar sabemos todos, es la habilidad propiamente dicha de nuestro pueblo o, mejor dicho, no es una habilidad, sino una manifestación vital característica” (Kafka 2014b 249). A diferencia del lenguaje que estamos utilizando para descifrar el texto, sus personajes no manejan los mismos códigos que nosotros. Esta distancia es incluso mayor de lo que puede anticiparse, porque el sin sentido aparece cuando el silbido se presenta como una conducta innata, una expresión vital. Lo artístico del canto se contraponen con los instintos y la costumbre: la expectativa que uno puede tener sobre la labor de un cantante es desbordada por el sin sentido no humano.

El aparecer de la narración se hace a través del silbido, pero nosotros la leemos en lenguaje y códigos humanos. Esto nos hace eco al conocido poema de Juan Luis Martínez presente en *La nueva Novela*: “Los pájaros cantan en pajarístico, / pero los escuchamos en español. / (El español es una lengua opaca, / con un gran número de palabras fantasmas;/ el pajarístico es una lengua transparente y sin palabras)” (Martínez 89). Lo que sucede con el canto de Josefina y el silbido de sus espectadores es similar al pajarístico de Juan Luis Martínez. Es por esto por lo que el título del cuento se convierte en algo tan importante; no es lo mismo leer el cuento con *Josefina la cantante* como título, que *El pueblo de los ratones*. Si bien el título de un cuento se considera un paratexto, este sigue formando parte del texto completo a la hora de leerlo. La expectativa se subvierte mediante las costumbres asociadas al canto; esto es una cantante y su público. Es aquí cuando aparece el silbido o la amenaza del olvido.

Cuando vemos a Josefina y a sus espectadores vemos también la animalidad en su estado más innato y fugaz hecho texto. El olvido innato -o pasivo- que Nietzsche atribuye a los animales termina por tomarse todo el texto en la forma de un silbido. No basta con que el público de Josefina no entienda el cantar de la artista, sino que también es necesario que este desplazamiento de las costumbres se haga desde nuestra vereda. Ahora, como plantea Nietzsche (2018a) en *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral*, solo es posible el olvido en la medida en que el hombre abandona la prisión de sus creencias. Esto tiene que ver con el reconocer una existencia y una experiencia diferente de la humana y por ende, tomar una distancia de la costumbre y mirar hacia nuevos horizontes:

Solo a través del olvido de aquel mundo primitivo de metáforas, solo a través del endurecimiento e inmovilización de una originaria masa de imágenes en fluida ebullición que rebosa desde la capacidad primigenia de la fantasía humana, solo a través de la invencible creencia en que *este sol, esta ventana, esta mesa* son una verdad en sí, en suma, solo a través de que el hombre se olvida como sujeto artísticamente creador, vive el con alguna tranquilidad, seguridad y consecuencia; si el pudiera salir solo por un instante de entre las paredes de la prisión de esta creencia, entonces, se acabaría de inmediato su autoconciencia. A él le cuesta un gran esfuerzo admitir que el insecto o el pájaro perciban un mundo totalmente distinto al del hombre y que carezca completamente de sentido la pregunta de cuál de ambas percepciones del mundo sea la correcta (...) (Nietzsche 2018a 27-28).

La diferencia entre el comportamiento humano y no humano está determinada por la forma en que este último memoriza. El olvido del animal impide que podamos leer las costumbres del pueblo de *Josefina la cantante* desde nuestras costumbres y juicios morales. La sofisticación de los instintos y la creación de una moral estaría determinada por la dimensión histórica de lo humano.

En *Josefina la cantante* sucede que se intenta imponer una costumbre humana a un gesto animal. Este ejercicio hace aparecer el problema del olvido y la condición a-histórica de lo animal. El relato tiene la gentileza de hacer presente este problema nietzscheano del olvido, la narración cierra con un gesto a esto:

Lo de Josefina tiene que ir cuesta abajo. Pronto llegará el momento en que su último silbido resuene y enmudezca. Ella es un pequeño episodio en la historia eterna de nuestro pueblo, y el pueblo sabrá superar su pérdida. No nos resultará nada fácil; ¿cómo podremos convocar asambleas en medio de un mutismo total? Aunque ¿no eran éstas ya mudas con Josefina? Su silbido real, ¿era acaso mucho más fuerte y vivaz que el recuerdo de él tenemos? ¿No será más bien que el pueblo, en su sabiduría, colocó el canto de Josefina para evitar así que se perdiera? Tal vez nuestra privación no llegue a ser muy grande, pero el caso es que Josefina, redimida de los padecimientos terrenales -que en su opinión están, sin embargo, hechos para los elegidos-, se acabará perdiendo feliz entre la ingente multitud de los héroes de nuestro pueblo y, como no cultivamos

la historia, será pronto olvidada en una redención cada vez más grande, al igual que todos sus hermanos (Kafka 2014b 267).

La desaparición de Josefina conlleva la desaparición de su nombre. Perfectamente puede atribuirse este evento al fenómeno del olvido. Este comienza cuando se ha perdido algo, y cuando la pérdida llega, la costumbre es desplazada dejando el lienzo en blanco de la animalidad. Se pierde la racionalidad de los hechos cuando dejamos de interpretar lo animal en base a lo humano. Maurice Blanchot (2006), en su libro *De Kafka a Kafka*, comenta sobre el acto de nombrar algo y la relación que se establece entre el acto y lo nombrado. Para el autor, cuando nombramos algo nos hacemos dueños de esto. Pero las cosas que no podemos nombrar, las que se encuentran en silencio o que escapan al lenguaje, generan incertidumbre:

El lenguaje es a la vez tranquilizador e inquietante. Cuando hablamos, nos hacemos amos de las cosas con una facilidad que nos satisface. [. . .] La palabra es la facilidad y la seguridad de la vida. Con un objeto sin nombre no sabemos hacer nada. El ser primitivo sabe que la posesión de las palabras le da el dominio de las cosas, pero las relaciones entre las palabras y el mundo son para él tan completas que el manejo del lenguaje sigue siendo tan difícil y tan peligroso como el contacto con los seres: el nombre no ha salido de la cosa, es su interior mostrado peligrosamente a la luz y que sin embargo sigue siendo la intimidad oculta de la cosa; esta en consecuencia no fue nombrada aún (Blanchot 43).

La cita anterior nos permite vislumbrar los alcances de lo descrito en el cuento de Josefina. La incapacidad para retratar la experiencia de los ratones puede verse como el olvido que acontece al final, pero que permea todo el texto con la incertidumbre. La idea de cantante, colonia o pueblo, son conceptos que intentan esclarecer la escena de *Josefina la cantante*, pero, en última instancia, son el reflejo de la violencia de la apropiación del animal por el lenguaje humano; es el callejón sin salida de la costumbre impuesta. Este relato pudo haber sido un instante en una colonia de ratones y Josefina solo una rata más de la escena. La historia solo tiene lógica, al igual que en *Un informe para una Academia* cuando se le impone una costumbre *demasiado humana* y hacemos a los animales comportarse como aquellos. El olvido inherente a lo animal es humanizado mediante las costumbres en los relatos de Kafka y una vez sucedido esto, la capacidad para liberarse del comportamiento humano se torna en una acción activa (recordemos el doble movimiento de Rotpeter y su simia semiamestrada). Es esto también lo que Nietzsche propone en el olvido activo o el reaprender. La animalidad funciona como sustrato para que el ser humano pueda olvidar de manera activa, volver a aprender y liberarse de la infelicidad inherente a la domesticación humana.

4. CONSIDERACIONES FINALES

A modo de revisión, este escrito se propuso, en primer lugar, agrupar el trabajo genealógico que Nietzsche llevó a cabo a la hora de analizar, desde diferentes perspectivas, la problemática de la domesticación animal. Para esto, fue fundamental rescatar desde *Aurora* el concepto “moralidad de la costumbre”, mediante el cual se pudo establecer una especie de lente para entender sus presupuestos reflejados en la *Genealogía*, principalmente, las causas y consecuencias de la cruel imposición de la moral y las tradiciones desde un grupo pequeño de sabios y legisladores, hacia un grupo más amplio de población. En segundo lugar, dar cuenta de cómo la violenta instauración de memoria conlleva, a su vez, un proceso de olvido de ciertas costumbres, y el establecimiento de unas nuevas. Y, en tercer lugar, postular cómo estas técnicas pueden verse retratadas en los cuentos de Kafka *Un informe para una academia* y *Josefina la cantante*.

En el caso del primero, la instauración de la memoria a través del ejercicio de nuevas costumbres por parte de Rotpeter, quien tuvo que imitar los movimientos humanos –civilizarse,

domesticarse; imprimirse a sí mismo una memoria, olvidando al animal que era— para poder escapar, primero de la jaula del barco que lo había capturado, y luego del zoológico una vez pisada tierra firme. En el caso del segundo, el olvido animal se opone a las expectativas que un lector puede encontrar en el cuento. Narra algo que escapa de las costumbres humanas. Un lector desatendido buscaría encontrar la lógica humana en las relaciones que los ratones tienen. Las costumbres humanas nos llevan a habitar el mundo de una forma histórica, es decir, de forma en que la memoria establece costumbres duraderas a largo plazo, y se mueve dentro de los parámetros de la razón. Los ratones, en relación con Josefina, nos muestran la fragilidad de la memoria en que estos animales viven. Desde una perspectiva nietzscheana, el objetivo no es denunciar las violentas prácticas de establecimiento de cierta memoria (el caso de Rotpeter), sino que busca develar la construcción de dichas relaciones en que la memoria y olvido están en juego, en que las múltiples formas que puede tomar la vida, ya sea humano o animal, rebose y sea exaltada desde la repetición de nuevas costumbres, desde nuevos ejercicios de memoria y olvido, instauradas de manera activa, no negada, reprimida ni obligadas a ser olvidadas.

Para Nietzsche, la filosofía es una *consecuencia* de los cuerpos, en tanto cuerpo que piensa, cuerpo que escribe y cuerpo que valora; la filosofía se hace *desde* los cuerpos. A la pregunta “¿De qué trata la filosofía?” nos lanza una respuesta que, sin apresurarnos, podríamos considerar un faro dentro de las penumbras y pesadumbres de la así llamada *historia de la filosofía*: “En todo el filosofar nunca se ha tratado hasta ahora de la *verdad*, sino de algo diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida” (Nietzsche 2018b 52). Y que la filosofía trate *de la vida*, no refiere a esos cuerpos que se aproximan a esta desde un registro cosificador sistemático, tal como lo hace el humano calculador bajo su costumbre. Según Nietzsche, las vidas que proceden así tienen *las vísceras congeladas*. En cambio, la vida de la que sí trata la filosofía es aquella a través de la cual *parimos* nuestros pensamientos, con todo lo que conlleva ese acto, es decir, *desde nuestro dolor, sangre, pasión, tormento y corazón*. El cuerpo, así, es el núcleo del filosofar: “Vivir —eso significa, para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: no *podemos* actuar de otra manera” (Nietzsche 2018b 53). Por lo tanto, vivir es afirmar que los cuerpos están cruzados por dolencias y represiones, poderío y aciertos, luces y heridas; filosofar es tener el cuerpo atravesado por costumbres, es vivir el cuerpo como un campo de batalla entre la tradición y la búsqueda de nuevas formas de vivir. Es así como el animal-otro y el animal que somos lidia, constantemente, con los múltiples conflictos entre la violenta instauración exterior de una memoria de ciertas costumbres y la lucha por olvidarlas de manera activa. Es la lucha entre las fuerzas que rechazan la vida y las que buscan afirmarlas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appel, Frederick. *Nietzsche contra Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- Ansell-Pearson, K. y Bamford, R. *Nietzsche's Dawn. Philosophy, Ethics and the Passion of Knowledge*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2021.
- Blanchot, Maurice. *De Kafka a Kafka*. Trad. Jorge Ferreiro. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Cano, Germán. “¿Quién es el “señor” de Nietzsche?”. *Nietzsche y el devenir de la vida*, Vanessa Lemm (Ed.). Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2014, 269-290.
- Cragolini, Mónica. *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Kafka. Por una literatura menor*. México D. F.: Ediciones Era, 1978.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Dombowsky, Don. *Nietzsche's Macchiavellian Politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- Fossen, Thomas. “Nietzsche's Aristocratism Revisited”. *Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, ed. Herman Siemens y Vasti Roodt. Berlin: de Gruyter, 2008, 299-318.

- Heidegger, Martin. "Tiempo y Ser". *Filosofía, ciencia y técnica*, trad. Francisco Soler Grima y María Teresa Poupin Oissel. Santiago de Chile: Universitaria, 2017, 171-191.
- Jauss, Hans Robert. *La historia de la literatura como provocación*. Barcelona: Península, 1976.
- Kafka, Franz. "Un informe para una academia". *Ante la ley*, trad. Juan José del Solar. Buenos Aires: Debolsillo, 2014a, 209-220.
- -. "Josefina la cantante o El pueblo de los ratones". *Ante la ley*, trad. Juan José del Solar. Buenos Aires: Debolsillo, 2014b, 248-267.
- -. *La Transformación*. España: Debolsillo, 2016.
- LaCapra, Dominick. "Trauma, ausencia, pérdida". *Escribir la historia, escribir el trauma*, trad. Elena Marengo. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, 65-129.
- Lemm, Vanessa. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Martínez, Juan Luis. *La nueva novela*. Santiago: Edición Archivo, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2017.
- -. "Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral". *Verdad y mentira*. Trad. José Jara. Valparaíso: Ediciones UV, 2018a, 17-34.
- -. *La ciencia jovial*. Trad. José Jara. Valparaíso: Ediciones UV, 2018b.
- -. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011.
- -. *Segunda Consideración intempestiva*. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-textos, 2012.