

a un subconjunto de ninguna filosofía, sino que se constituye como punto de partida de una nueva forma de práctica la filosofía; el punto de partida de todo pensamiento general será un pensamiento sobre lo vivo” (p. 18); y, en segundo lugar, porque su cuestionamiento a la exclusividad humana socava la guerra contra el animal que Occidente ha fundamentado racional y teóricamente.

Para finalizar, uno de los aspectos más polémicos del libro es la crítica que Lestel desarrolla al vegetarianismo y a la lucha por los derechos animales. Influenciado por Paul Shepard, Lestel justifica la caza reconociendo que no hay relaciones de dominación, puesto que tampoco hay domesticación, y afirmando que el carnivorismo es una de las maneras fundamentales por medio de la cual se efectúa la inter-texturación del humano con el animal. El vegetarianismo, para él, es la reafirmación de la frontera higiénica entre el humano y el animal. También ve en los derechos animales una reafirmación de la lógica occidental de dominio, ahora por medio de la protección del animal que implica esclavizarlo. Más allá de que estos postulados implican un desconocimiento de las propuestas desarrolladas por los estudios críticos animales que siguiendo una línea nietzscheana y/o derrideana postulan al veganismo como parte de la deconstrucción de la distinción humano/animal, permiten también interpelar la reproducción de la dicotomía humano/animal al interior del movimiento por los derechos animales. La salida de la guerra contra los animales no puede ser la continuación de su supresión corporal/material que implica matarlos y comerlos. Sin embargo, la salida tampoco puede ser la reproducción de discursos higienistas y paternalistas con respecto al animal que lo victimizan sin reconocer sus resistencias y que proponen el veganismo a partir de la exclusividad humana (somos los únicos seres racionales éticos que podemos elegir lo que comemos). Culminar la guerra contra el animal (y, por tanto, hacer las paces con él) implica afirmar la vida negándose a quitarla, pero también implica no reproducir la dicotomía humano/animal en detrimento de la animalidad, trazando barreras infranqueables entre el ser humano salvador y el animal que es reducido a su condición de víctima.

Sharon Elian Barón Muñoz

**Arnaud Sorosina, *Du régime philosophique. Nietzsche diététicien*, Paris, Éditions Manucius, 2019, 169 pp.**

El registro gastroenterológico es relevante para Nietzsche, tanto en lo cotidiano (lo testimonian sus cartas) como en lo filosófico (lo testimonia *Ecce Homo* principalmente, pero también otros pasajes de sus obras). Como señala en su prólogo el autor, las referencias dietéticas en Nietzsche no son de carácter edificante, como en los antiguos, sino que le permiten pensar la

naturaleza y el devenir de la civilización. Nietzsche explora “las vísceras” de la cultura, elevando la digestión a matriz interpretativa que permite evaluar los productos culturales en términos de gusto. Por eso Sorosina presenta su libro como un “Menú de degustación”, que incluye los antipastos, la entrada, el plato principal, el postre, para ir desarrollando desde esos títulos los diversos aspectos de la problemática alimentaria.

De este modo, Sorosina despliega una serie de elementos para pensar “una filosofía del cuerpo que digiere”, en la que la digestión es la manifestación de la vitalidad (p. 83) pero en la que también la abstinencia como contención tiene un papel vitalizante. El autor recuerda uno de los *Nachgelassene Fragmente* de 1880, en el que Nietzsche señala que la reabsorción del semen en sangre es la alimentación más nutritiva para el cuerpo, y por ello el sentimiento de fuerza llega a su paroxismo entre los sacerdotes y otros hombres castos. Sorosina interpreta que la actividad fundamental de la voluntad de poder es la predación (p. 17) y por ello señala que el cuerpo viviente es el que acumula, captura y asimila. Desde la idea nietzscheana del cuerpo como hilo conductor, el autor recuerda que Barthes señala que para el investigador el tema de la alimentación es un tema futilizado o culpabilizado. Erwin Silber, en un artículo de 1909, parece haber sido el primero en advertir la importancia de la dietética en Nietzsche. Sorosina señala que a pesar de las cercanías con el empirismo, la dietética nietzscheana no deriva nuestro mundo de las pasiones a partir del gusto como hace Condillac, ni explora los refinamientos del comercio gastronómico, como lo hace Brillat-Savarin. Para el autor es necesario interpretar la filosofía dietética de Nietzsche como subsumida en la teoría de la voluntad de poder: un *Póstumo* de 1883-1884 señala que “vida es una multiplicidad de fuerzas ligadas por un proceso común de alimentación”, al que pertenecen el sentir, el representar, y que se caracterizan por la resistencia a otras fuerzas, la organización y la evaluación en función del digerir y el rechazar. De este modo, el conocimiento también es una forma de alimentación. Sorosina considera que el registro dietético es en Nietzsche un paradigma o esquema de pensamiento, la matriz de todo devenir, así como para Barthes la alimentación es un sistema de comunicación, un protocolo de usos y costumbres.

Este registro dietético es para el autor al mismo tiempo literal y figurado, metafórico y analógico: nutrición, digestión, excreción, son las categorías desde las cuales pensar lo real. Y esto no es pensable en sentido individual, sino que se plantea una “dietética a escala planetaria” (p. 24), que el autor se arriesga a pensar desde el mito de Dionysos cocinado por los Titanes para leer los elementos de una receta que dará una sabor totalmente nuevo a la historia. Ese será el postre del libro, la cocina de lo sobrehumano (lo ultrahumano).

Comencemos, pues por los aperitivos: se trata de “abrir el apetito”, y Sorosina recuerda la expresión nietzscheana en su carta a Avenarius del 9 de septiembre de 1888, que indica que el espíritu más frívolo pueda ser al mismo tiempo el más serio, es la fórmula de la filosofía: para transformar los valores hay que preparar el estómago. Ya en el parágrafo 7 de *La ciencia jovial* se

habla de “una filosofía de la nutrición”, que patentice los efectos morales de los alimentos: nuestro *ethos* depende de ellos. En este sentido, lo primero que hay que plantear es el modo en que Nietzsche se vinculó con la dieta vegetariana y con la dieta carnívora. El autor afirma que Nietzsche es un carnívoro que se hará enviar por su madre y por su hermana chacinados de Alemania, y que *el Wurst* lo acompañó toda su vida (“una amistad discreta, no me atrevo a escribir estelar”, señala Sorosina en p. 32). Se recalcan los pasajes de cartas en los que Nietzsche vincula la creación con el régimen predatorio carnívoro, por ejemplo en misiva a Lanzky, recomienda un plato de carne lleno de energía, rechazando las pastas italianas, y en carta a la madre en 1885 señala haber encontrado el equilibrio alimentario comiendo arroz, leche, huevos y carne. Y se busca la analogía entre lo que Nietzsche come: “El intestino que digiere carne en forma de intestino es un intestino que digiere al intestino, *Abbyssus abbismun invocat*: el amor por las tripas es el intestino en abismo, donde el viviente juega sus invaginaciones” (p. 40).

Vayamos a los “Hors-d’oeuvre”: en este capítulo repasa el autor el momento en que Nietzsche decide dejar la sarcofagia y tornarse vegetariano, después de leer a Shelley, pero sucumbe ante la carne, y piensa el vegetarianismo como una opción decadente, como un modo de pretender ir contra la naturaleza (carnívora). Y sostiene que los cerebros productivos necesitan carne para poder crear. Esta era una tesis alimentaria sostenida por Moleschott, que pensaba que la tensión espiritual favorece la excreción de sales úricas, acrecentando la necesidad reparatoria a través de la alimentación cárnica. Nietzsche admite en carta a Rohde que está de acuerdo en una dieta vegetariana cada tanto, pero que no debe hacerse de ello una religión. El autor contextualiza la problemática del vegetarianismo en la corriente “medicalista” de la segunda mitad del siglo XIX, que tendía a ver un carácter fisiológico en las conductas de los hombres y los pueblos, y asocia el pensamiento nietzscheano con esta tendencia (incluso en una versión “cultural” de la teoría de la degeneración). En la “Entrada”, Sorosina nos introduce en la *Kulturkritik* realizada desde el paradigma alimentario, ya desde inicios de los años 70, y el modo en que Nietzsche diagnostica patologías desde la ingesta. Así, el médico de la cultura considerará que la vitalidad se vincula con la fuerza digestiva: en este punto, Sorosina piensa a Nietzsche desde una concepción organicista, que tiene en cuenta los procesos de crecimiento y digestión de los diversos órganos de lo social, y desde allí explica la crítica nietzscheana a los socialismos, comunismos y anarquismos. El “plato principal” de este menú lo constituye “el hombre en tránsito”, un Nietzsche que desde el 1875 comienza dietas rigurosas para solucionar sus problemas de salud. El 16 de julio de ese año el filósofo arriba a Steinabad para seguir una cura en un lugar especializado en problemas gástricos, y el Dr. Wiel le

diagnostica un “catarro gástrico crónico con dilatación del estómago”. Se va gestando la idea de “una filosofía de la ligereza”, acompañada de largas marchas para tener un buen humor que preserve la posibilidad de la gran salud. Sorosina considera que Nietzsche encuentra en la cuestión alimentaria un principio heurístico para pensar la voluntad de poder, y considerar los productos de la cultura como frutos de la digestión. La cultura es una forma en que la voluntad de poder se digiere a sí misma: desde su dispersión dionisiaca, encuentra un punto de reunión que le permite la transformación. Nietzsche piensa en la digestión una dialéctica de la apropiación que logra evadir las interpretaciones de Cornaro o de Brillat-Savarin (“eres lo que comes”), como así también las teorías higienistas propias de esa época. La teoría alimentaria de Nietzsche, frente a estas formas de pensar, no pondría el acento en la calidad de los alimentos, sino en la fisiología de quien los ingiere. De alguna manera, Jesús y Buda plantearon una cuestión dietética como régimen de vida, pero fueron burocratizados e institucionalizados en religiones por sus seguidores. En lo dietético también debe ser tenido en cuenta el clima, y por ello se puede establecer una geopolítica del espíritu libre (Nietzsche buscando un clima adecuado por Europa es un buen ejemplo de dicha búsqueda geopolítica).

Y llegamos al postre, con la cocina de lo sobrehumano, pensada desde el mito del Dionysos cocinado y digerido por los Titanes. Así, Sorosina piensa lo sobrehumano como el ser que opera la síntesis dionisiaca de los miembros esparcidos del Zagreus desgarrado en la historia humana: digiriendo toda la historia, aprobando lo grande y lo pequeño. De alguna manera, el superhombre sería un gran “reunidor” en un fin único, en este sentido es fundamental la idea del “cuerpo superior” que totaliza (p. 142).

Como conclusión, Sorosina ubica la “filosofía de las cosas cercanas” de Nietzsche entre la estética del *haiku* y la del *Tao*, como una forma de ir más allá de las oposiciones de la metafísica (p. 151), pero también nos presenta un Nietzsche que quiere recomponer lo fragmentario (p. 153). La dispersión es pensada como cercana a la locura (p. 154): “la marmita de Zarathustra finalmente se rompe”.

Es mérito de este libro retomar aquello que Nietzsche planteaba en *Die Fröhliche Wissenschaft* en torno a realizar una “filosofía de la nutrición”. Sin embargo, desorienta en parte la diversidad de maneras en que el autor plantea las cuestiones ontológicas: se habla de una ontología monista de la voluntad de poder (p. 98), aunque también se hace referencia a una ontología relacionista (p. 131); se señala la adopción de perspectivas evolucionistas para explicar el tema del gusto (p. 128); se indica el predominio de las formas dominantes en la idea de voluntad de poder (p. 132), y se pone el acento en lo “totalizante” en la idea del postre sobrehumano. En este sentido, no existen en el texto referencias a las transformaciones del pensamiento de

Nietzsche en sus diversas obras desde este punto de vista ontológico, lo cual hubiera sido de gran ayuda para el lector para poder interpretar si Sorosina sostiene una interpretación monista de la voluntad de poder y con el acento puesto en el dominio, o bien esa otra idea de la relacionalidad (que desarrolla cuando se refiere a las relaciones individuo-sociedad). Creo que la referencia a la totalización en el “postre” parece indicar el camino primero, sin embargo, las cuestiones del *haiku* nuevamente generan desconcierto.

*Mónica B. Cagnolini*