

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n158.49443>

NIETZSCHE Y LA BIOPOLÍTICA:
CUATRO LECTURAS DE NIETZSCHE
COMO PENSADOR BIOPOLÍTICO



NIETZSCHE AND BIOPOLITICS:
FOUR READINGS OF NIETZSCHE AS A BIOPOLITICAL
THINKER

VANESSA LEMM *

University of New South Wales - Sydney - Australia / Universidad Diego Portales
- Santiago de Chile - Chile

.....
Artículo recibido: 22 de febrero de 2015; aceptado: 11 de mayo de 2015.

* v.lemm@unsw.edu.au

Nota del editor: el artículo ha sido traducido al español por Matías Bascuñán y Vicente Montenegro de una versión inédita escrita en inglés.

Cómo citar este artículo:

MLA: Lemm, V. "Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico." *Ideas y Valores* 64.158 (2015): 223-248.

APA: Lemm, V. (2015). Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. *Ideas y Valores*, 64(158), 223-248.

CHICAGO: Vanessa Lemm. "Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico." *Ideas y Valores* 64, n.º 158 (2015): 223-248.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

La recepción durante el siglo xx se preguntó si la filosofía nietzscheana era a-, im- o anti-política, es decir, si podía ser asimilada por la democracia, o si era antimoderna, elitista y reaccionaria. El italiano Roberto Esposito ha propuesto leerla como formando e informando el paradigma de la biopolítica. Se discuten cuatro lecturas de esa biopolítica: como formadora del paradigma de la inmunidad, como tanatopolítica, como liberal y neoliberal, y como biopolítica afirmativa.

Palabras clave: F. Nietzsche, R. Esposito, biopolítica, inmunidad, tanatopolítica.

ABSTRACT

Twentieth-century readers wondered if Nietzschean philosophy was apolitical, impolitic, or anti-political; that is, if it could be assimilated by democracy or if it was antimodern, elitist, and reactionary. The Italian philosopher Robert Esposito has proposed reading Nietzsche's philosophy as forming and informing the biopolitical paradigm. Four readings of these biopolitics are discussed: as part of the paradigm of immunity, as thanatopolitics, as liberal and neoliberal, and as affirmative biopolitics.

Keywords: F. Nietzsche, R. Esposito, biopolitics, immunity, thanatopolitics.

Introducción

A lo largo del siglo xx, la recepción de las ideas políticas de Nietzsche se ha concentrado principalmente en la cuestión de si su filosofía es a-, im- o anti-política; esto es, si su pensamiento puede ser asimilado con la democracia moderna, o si, en lugar de ello, su pensamiento es anti-moderno, elitista y reaccionario (cf. Siemens y Rodt 2008). En contraste con estas lecturas tradicionales, el filósofo italiano Roberto Esposito ha propuesto recientemente la tesis de que la filosofía de Nietzsche debe leerse en el marco del paradigma de la biopolítica (cf. 2006 137).

En los debates recientes sobre la relación de Nietzsche y este paradigma podemos distinguir, al menos, cuatro sentidos diferentes del término “biopolítica” y, en consecuencia, cuatro lecturas diferentes de Nietzsche como un pensador de la biopolítica.¹ En primer lugar, encontramos la lectura de Esposito, según la cual Nietzsche es quien descubrió el paradigma inmunitario:² “Nietzsche [...] lleva el léxico inmunitario a su plena madurez” (2006 125), o, en otras palabras, el paradigma inmunitario “representa la cifra peculiar de la biofilosofía nietzscheana” (*id.* 137). La noción de inmunidad es crucial para Esposito, ya que resuelve el “enigma de la política”, esto es, la pregunta sobre cómo una política de la vida puede convertirse en una tanato-política, es decir, una política de la muerte. En segundo lugar, podemos encontrar la idea de que Nietzsche es un representante de la tanato-política o biopolítica totalitaria. Esta idea se asocia con la noción de Nietzsche acerca de una gran política, entendida como una forma de racismo que tiene por objetivo la producción de una nueva humanidad (cf. Esposito 2006 y Balke 2003). En tercer lugar, Nietzsche podría ser interpretado como un precursor de la biopolítica liberal y neoliberal. Según esta lectura, la crítica de Nietzsche al Estado moderno va de la mano con su defensa del individualismo, en la que la figura nietzscheana del *Übermensch* refleja la encarnación de una especie de superempresario, concebido como un sujeto económico activo. Finalmente, Esposito presenta a Nietzsche como un pensador de la biopolítica afirmativa. Aquí, la concepción nietzscheana de la vida como voluntad de poder refleja una tendencia hacia la comunidad y la justicia. Esta es también la posición que he venido defendiendo en mi trabajo sobre Nietzsche, la animalidad y la filosofía política contemporánea.³

-
- 1 Sobre los distintos significados de la biopolítica en Foucault, véase Lemke (2007). Sobre Foucault, la biopolítica y el neoliberalismo, véase Lemm (2010a).
 - 2 La obra de Esposito es conocida por la deconstrucción de las categorías del pensamiento político moderno basadas en lo que él llama el problema de la inmunidad. Al respecto, véase Lemm (2012 1-13).
 - 3 Véase Lemm (2013 171-194, 195-216, 137-170; 2010b; 2011; 2012). Este artículo desarrolla algunas ideas de mis trabajos anteriores.

La ventaja de considerar al pensamiento político de Nietzsche desde la perspectiva de la biopolítica es que nos permite tener en cuenta el concepto probablemente más importante de su filosofía; a saber, su concepción de la vida. En los debates actuales sobre la biopolítica, se pueden distinguir por lo menos tres ejes centrales de discusión e investigación: los estudios sobre la gubernamentalidad, el totalitarismo y la biofilosofía. Leer a Nietzsche desde la perspectiva de la biopolítica contribuye a profundizar en este último eje de investigación, que abarca la relación entre vida y filosofía. Por lo tanto, no debe sorprender que los cuatro discursos sobre Nietzsche como pensador de la biopolítica reflejen diferentes lecturas de la concepción nietzscheana de la vida. En el tardío prefacio de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche sostiene que su tarea como filósofo fue, desde el comienzo, “*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida [...]*” (NT 2^{do} prefacio).⁴ El proyecto filosófico de Nietzsche reconsidera, desde la perspectiva de la vida, las múltiples dimensiones de la cultura humana: ciencia, cultura, historia, moral, política, filosofía.⁵ La “óptica de la vida” es la atalaya de los proyectos filosóficos críticos y afirmativos de Nietzsche. ¿Pero qué quiere decir, considerar la cultura humana desde la perspectiva de la vida? Y, lo que resulta más importante para los propósitos de este escrito, ¿cuáles son las implicaciones biopolíticas de las consideraciones de Nietzsche sobre la cultura humana desde la perspectiva de la vida?

4 Las referencias a los escritos no publicados de Nietzsche se encuentran estandarizadas, siempre que sea posible, para remitir a la edición más asequible de los cuadernos y publicaciones de Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (KSA), compiladas bajo la edición general de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Cuando se citen las KSA, las referencias hacen mención al número de volumen seguido del número de fragmento relevante y cualquier aforismo relevante (e.g., KSA 10 12[1] 37, remite al volumen 10 fragmento 12[1] aforismo 37). Para los escritos de Nietzsche se utilizan las siguientes abreviaciones seguidas por el número del aforismo: EA = *El Anticristo*; OSV = *Opiniones y sentencias varias*; MBM = *Más allá del bien y del mal*; NT = *El nacimiento de la tragedia*; CW = *El caso Wagner*; A = *Aurora*; EH = *Ecce Homo* (secciones abreviadas “Sabio”, “Inteligente”, “Libros”, “Destino”; cuando resulta pertinente, se indican las abreviaturas de los títulos incluidos en “Libros” en lugar de “Libros”); GM = *La genealogía de la moral* (en las referencias se indica el número de parte seguido por el número de la sección pertinente); GC = *La ciencia jovial (la «gaya scienza»)*; HH = *Humano, demasiado humano*; HV = *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*; SE = *Schopenhauer como educador*; CI = *Crepúsculo de los ídolos* (secciones abreviadas “Máximas”, “Sócrates”, “Razón”, “Mundo”, “Moral”, “Errores”, “Mejoradores”, “Alemanes”, “Incursiones”, “Antiguos”, “Martillo”); VM = *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; COI = *Consideraciones intempestivas* (cuando se las cita como un todo); CS = *El caminante y su sombra*; Z = *Así habló Zaratustra* (en las referencias se indica el número de parte y el título del capítulo seguidos, según el caso, por el número de la sección pertinente); FP = *Fragmentos póstumos* (en las referencias se indica el volumen, seguido por el fragmento).

5 Véase también Lemm (2014).

El presente artículo está dividido en cinco secciones. La primera, “Nietzsche, inmunidad y comunidad”, presenta la lectura de Esposito sobre la biopolítica de Nietzsche inscrita en la dialéctica de la inmunidad y la comunidad. La segunda sección, “Hiperinmunidad, racismo y tanato-política”, desarrolla los múltiples elementos de la lectura tanato-política de la biopolítica de Nietzsche. La tercera parte, “Nietzsche, biopolítica liberal y neoliberal”, presenta las características principales de las lecturas liberales y neoliberales de la biopolítica de Nietzsche, desde su crítica hacia el poder estatal, hasta su defensa de un individualismo exacerbado. Esta sección también presenta el modo en el que la biopolítica afirmativa responde a estas características. La cuarta sección, “Biopolítica afirmativa y poshumanismo”, desarrolla las ideas centrales que subyacen en la lectura de Nietzsche en cuanto que filósofo de una biopolítica afirmativa, y la manera en que esta lectura se hace cargo de la interpretación de la biopolítica de Nietzsche como tanato-política y racista. En la última sección, “Biopolítica afirmativa y derechos animales”, concluyo presentando algunas ideas relativas a la relevancia de la biopolítica afirmativa para los estudios sobre animalidad; a saber: su crítica y superación de la noción del derecho (animal), con vistas a la creación de una forma de vida en común.

I. Nietzsche, inmunidad y comunidad

De acuerdo con Esposito, Nietzsche estaría pensando en la dimensión política del *bios*, cuando define la vida como voluntad de poder. Desde la perspectiva de Esposito, la vida en Nietzsche es ya siempre política, donde lo político quiere decir: “la modalidad originaria en que lo viviente *es* o en que el ser *vive*” (2006 130). Para Esposito, lo político en Nietzsche no es un carácter, una ley o una destinación de algo que está ya siempre dado. Por el contrario, es el poder que informa a la vida desde su comienzo en toda su extensión, constitución e intensidad (*cf. id.* 130). En cuanto tales, vida y poder no pueden pensarse independientemente, pues se encuentran anudados de manera inseparable, alterándose e intercambiándose continuamente en una relación constitutiva que no cristaliza en una fundación jurídica de la política. Es esta relación antifundacional entre vida y poder, lo que lleva a Nietzsche a refutar tanto las categorías jurídico-políticas de nuestra sociedad moderna –tales como la libertad y la igualdad–, como también a su discurso autolegitimador sobre el contrato social –según el cual el poder es el resultado de individuos libres que consienten en realizar un pacto fundante–. Desde esta perspectiva, la biopolítica de Nietzsche avanza a una crítica radical de la sociedad democrática moderna y de sus ideologías

liberales.⁶ En contraste con esta posición, el discurso genealógico de Nietzsche plantea la disolución de todo comienzo, la idea de que en el “origen” solo encontramos la continua lucha entre las fuerzas de la vida, una confrontación que define intrínsecamente la relación entre la vida y el poder, en la que ninguno de estos elementos puede pensarse sustraído de la lucha, el conflicto y la guerra.

Esposito reconoce que el papel fundacional de la lucha y de la guerra, en la constitución de órdenes jurídico-institucionales en Nietzsche, ya había sido retomado por las reflexiones de Foucault sobre la biopolítica. Sin embargo, Esposito arguye que hay un aspecto de la biopolítica de Nietzsche que no ha sido definido por Foucault; a saber, aquello a lo que Esposito llama “paradigma de inmunización” (cf. 2006 73-124 y 2009a). Desde la perspectiva de Esposito, la idea de la inmunidad se encuentra profundamente inscrita en la concepción que Nietzsche tiene de la vida. Esposito sostiene que, para Nietzsche, la vida es un impulso irresistible a devenir más, a superarse e ir más allá de sí mismo: “Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder–: la autoconsecución es tan solo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto” (MBM 13). Esta es la razón por la cual Nietzsche rechaza la teoría evolucionista de Darwin, que entiende la vida como una auto-conservación y una asimilación, motivadas por la así llamada lucha por la sobrevivencia del más fuerte:

Con ello se desconoce [*verkannt*] la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas [*spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltendend Kräfte*], por influjo de las cuales viene después la “adaptación”; con ello se niega en el organismo mismo el papel de dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora. (GM II: 12)

Contra la idea darwiniana de la adaptación y la asimilación como un movimiento que va desde el exterior hacia el interior (FP IV: 7[9]; KSA 12: 7[9]), Nietzsche sostiene que la vida se sitúa en una activa relación formativa (*form-giving*) con el exterior, a tal punto que ya no se la puede concebir como si albergara un interior o una identidad que requiera ser preservada. La vida como voluntad de poder es la expresión de un poder creativo y formativo de la vida, mediante el cual un organismo crea y recrea activamente su forma de vida. La vida es una exterioridad

6 Sobre la crítica de Nietzsche a la democracia, véase Hatab (1995), quien defiende una concepción posmoderna y antifundacional de la democracia nietzscheana.

radical en constante devenir; como voluntad de poder tiende incesantemente hacia el exterior, el cual continuamente altera y excede los límites de su propio ser. Como ha señalado Esposito, la vida es la superación del sí mismo y del otro.

La vida es superación y autosuperación, porque se encuentra estructurada por relaciones de poder, a las que Nietzsche describe típicamente como relaciones de mando y obediencia, como, por ejemplo, en el discurso de Zarathustra “De la superación de sí mismo”: “Pero en todo lugar en que encontré seres vivientes, oí hablar también de obediencia. Todo ser viviente es un ser obediente. Y esto es lo segundo: se le dan órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo. Así es la índole de los vivientes” (Z II “De la superación de sí mismo”). De acuerdo con las interpretaciones de Nietzsche como antimoderno, elitista y reaccionario, pasajes como el recién citado dan cuenta del hecho de que Nietzsche se encuentra a favor de una política de la dominación, que promueve un ordenamiento jerárquico de la sociedad.⁷ En contraste con estas lecturas, Esposito, en línea con Foucault, es cuidadoso a la hora de distinguir entre, por un lado, una política de la dominación y, por otro, una política del poder: una “política sobre la vida (*biopotere*)” y una “política de la vida (*biopotenza*)” (cf. Esposito 2006 53-72). Mientras que en el primer caso se trata de una dominación sobre el otro por medio de la incorporación del otro, en el segundo se trata de reconocer la afinidad entre poder y resistencia, reflejada en la definición que hace Nietzsche de la vida como:

Una forma duradera del proceso de *determinación de la fuerza* [*Kraftstellungen*], en que los diversos combatientes crecen por su parte de modo desigual. En qué medida también en el obedecer hay un oponer resistencia [*Widerstreben*]; la propia fuerza [*Eigenmacht*] no se ha dado por vencida del todo. Asimismo, en el mandar se concede que el poder absoluto del adversario no está vencido, ni incorporado, disuelto. “Obedecer” y “mandar” son formas de lucha [*Kampfspiel*]. (FP III: 36[22]; KSA 11: 36[22])

La idea de la resistencia es central en la concepción nietzscheana de la vida como voluntad de poder: esta última “[...] solo puede exteriorizarse ante resistencias; busca lo que se le resiste” (FP IV: 9[151]; KSA 12: 9[151]). Es importante destacar que la resistencia, en Nietzsche, no sirve simplemente como punto de apoyo y afirmación de un poder ya establecido, sino que también contribuye a la continua transformación y alteración de este mismo poder.⁸ Mantener un alto nivel de resistencia y reconocer,

7 He discutido con detalle estas lecturas en Lemm (2013 65-92).

8 Agradezco al lector anónimo de *Ideas y Valores* por haber destacado este punto. Sobre Nietzsche como pensador antifundacionalista, vease también Hatab (1995).

en consecuencia, el valor de todos los impulsos de la vida, de la otredad y la diferencia, deviene el rasgo característico del individuo superior:

El hombre superior tendría la mayor pluralidad de los instintos [*Triebe*], y también en la intensidad relativamente mayor que pueda soportarse. De hecho: donde la planta hombre se muestra fuerte, se encuentran los instintos [*Instinkte*] que se impulsan unos a otros poderosamente (*p. e.*, Shakespeare), pero domados. (*FP* III: 27[59]; *KSA* 11: 27[59])

La vida como “juego competitivo” tiende hacia el incremento de la pluralización y diversificación de la vida. Es a partir de esto que Esposito sostiene que la vida en Nietzsche nunca es idéntica a sí misma, pues se niega y destruye continuamente en su tendencia autoalteradora.

En Nietzsche, la lucha de la vida a favor y en contra de sí misma se juega en el campo de batalla del cuerpo, por lo que Esposito concluye que, en Nietzsche: “Antes de ser en-sí, el cuerpo es siempre en contra, incluso de sí mismo” (2006 135). Esposito sostiene que las concepciones nietzscheanas de la vida y del cuerpo proporcionan la base para una nueva comprensión de la política. Esposito confirma, con aprobación, que, al menos desde Nietzsche, “solo hay política *de* los cuerpos, *sobre* los cuerpos, *a través* de los cuerpos” (*id.* 134). Nietzsche no solo recomienda seguir “el hilo conductor del cuerpo (*Leitfaden des Leibes*)” en todo asunto de pesquisa científica (*FP* III: 26[432]; *KSA* 11: 26[432]), sino también, y sobre todo, que es en y a través de las formaciones y transformaciones del cuerpo que las ideologías morales, religiosas y políticas son llevadas a cabo y superadas.⁹

Esposito enfatiza que en Nietzsche la vida es plusvalor, plenitud y sobreabundancia: “la vida *no* es la situación menesterosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, donde se lucha, se lucha por el *poder* [...]” (*CI* “IncurSIONES” 14). Para Esposito, este impulso de la vida a trascenderse a sí misma, con vistas a la creación de una forma de vida, es también una tendencia hacia la vida en común, o aquello a lo que llama *communitas* (2007). Para Esposito, las figuras nietzscheanas de Dionisio y de lo dionisiaco reflejan esta idea de lo común o *munus*. Lo dionisiaco es un exceso de vida, un plusvalor derrochador de vida, en el que la relación con el yo y con el otro asume la forma del don. Es “pura presencia”, “[p]ura relación y, por consiguiente, ausencia, o implosión de los sujetos en relación, relación sin sujetos” (Esposito 2006 142-43). Esta idea ya puede encontrarse en *El nacimiento de la tragedia*, donde Nietzsche introduce lo dionisiaco como una fuerza de la vida que disuelve el principio apolíneo de

9 Para una discusión extendida del problema de la inmunidad y de la incorporación en Nietzsche y Esposito, véase Lemm (2013 195-216).

la individuación: “El individuo, con todos sus límites y medidas, se sumergió aquí en el olvido de sí, propio de los estados dionisiacos, y olvidó los preceptos apolíneos” (NT 4). Lo dionisiaco redime la humanidad y reconcilia al ser humano consigo mismo y con la naturaleza: “Bajo la magia de lo dionisiaco, no solo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada, celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre” (NT 1). Bajo la magia de lo dionisiaco, los humanos celebran su vínculo con los demás humanos y con toda la comunidad de la vida.

Sin embargo, Esposito señala que esta tendencia de la vida a ir más allá de sí misma hacia lo común, es también inherentemente autodestructiva, lo cual pone en riesgo la vida del individuo que tiende más allá de sí mismo. Dado el potencial autodestructivo inherente a la tendencia de la vida hacia la justicia y la comunidad, esta necesita una estrategia de autoconservación que básicamente la proteja de su devenir otra, de su propia alteración. Esta estrategia de autoconservación es la de la inmunización, o aquello a lo que Esposito se refiere como *immunitas*. Uno de los ejemplos más sobresalientes de esta estrategia es la concepción nietzscheniana del ideal ascético, el cual simultáneamente niega y preserva la vida (cf. GM III). Aunque el ideal ascético sea claramente negador y debilitador de la vida, esta contradicción de la vida consigo misma favorece la vida; en particular, la vida débil y enferma. De acuerdo con Nietzsche, el ideal ascético refleja una política del poder sobre la vida, que se las arregla para preservar exitosamente la vida mediante la negación, supresión y sujeción de sus impulsos. En la vida débil y enferma, esta se mantiene mínimamente viva, gracias al poder conservador y, en última instancia, afirmador de vida del ideal ascético: “El ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera” (GM III: 13). El ideal ascético debilita o enferma a la vida en cuanto que voluntad de poder, con lo que convierte a la enfermedad en el vehículo de la salud para la autoconservación del débil. En cuanto tal, el sacerdote ascético, el “negador” y “presunto enemigo de la vida”, debe contarse entre “las grandes *potencias conservadoras y creadoras de síes* de la vida [...]” (*ibid.*).

Nietzsche confirma que el ideal ascético ha convertido exitosamente a la negación (enfermedad) de la vida en una afirmación de esta, al hacer que lo negativo se vuelva productivo. Pero también advierte sobre la naturaleza paradójica y autocontradictoria de la inmunidad. Esposito reconoce que “Nietzsche no solo lleva el léxico inmunitario a su plena madurez, sino que además es el primero en evidenciar su poder negativo, la deriva nihilista que lo impulsa en sentido autodisolutivo” (2006 78). En última instancia, la política de la vida, en el ejemplo del ideal ascético, muestra que el intento por protegerla a través de la negación

fracasa. En lugar de conservar la vida mediante la enfermedad, el ideal ascético la enferma todavía más, y termina así por destruir aquello cuyo objetivo era proteger (*GM III: 13*). Lo que comenzó como una política de la vida, termina asumiendo la forma de una política de la muerte. Por ello, Esposito se pregunta si acaso es posible conservar la vida sin recurrir a la inmunización.

II. Hiperinmunidad, racismo y tanato-política

De acuerdo con Esposito, Nietzsche ofrece al menos dos respuestas a esta pregunta. En primer lugar, este autor detecta en Nietzsche una reacción hiperinmunitaria frente al carácter inmunitario de la vida y de la política, respuesta que asume la forma de una semántica de la infección, de la contaminación, de la pureza, de la integridad y de la perfección (*cf. 2006 154*). Aunque, en línea con su propia filosofía biopolítica, Esposito ve en Nietzsche a un crítico de la democracia liberal y de su aparato inmunitario, reflejado en las ideas de la libertad, la igualdad y la propiedad privada, también encuentra en los textos de este una racción hiperinmunitaria a la política inmunitaria. Esta política hiperinmunitaria se define por lo que Esposito llama una “negación de lo negativo”, y culmina en la defensa de Nietzsche de la eliminación de lo degenerado y lo parasitario.

Aunque Nietzsche reconoce que lo parasitario está presente en toda vida: “Casi en cualquier ser vivo se esconde un parásito” (*FP III: 3[1] 427; KSA 10: 3[1] 427*), se refiere con bastante frecuencia a la figura del sacerdote ascético bajo este epíteto. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche ofrece una primera definición del parásito en cuanto que opuesto al noble: “[d]enota una carencia total de actitud noble que alguien prefiera vivir en la dependencia, a costa de otros, solo para no tener que trabajar, habitualmente con un secreto encono contra aquellos de los que depende” (*HH 356*). Nietzsche agrega que tal disposición parasitaria es mucho más frecuente en las mujeres que en los hombres (*HH 356*), y se pregunta si acaso el amor en las mujeres no es otra cosa que una forma de “*parasitismo* muy refinado” (*CW 3*). Nietzsche imagina que el filósofo, en cuanto que médico de la cultura al servicio de la promoción de una salud mayor, debe medir la salud de una sociedad y de un individuo según los parásitos que puedan portar (*cf. A 202*). Hasta este punto, en sus escritos Nietzsche no apoya la destrucción y eliminación de lo parasitario; por el contrario, parece reconocer lo parasitario como un ingrediente esencial de la vida y, más aún, como algo que puede incluso ser “perdonable”, como dice él, “por razones históricas”, por ejemplo, en el caso del amor parasitario de las mujeres (*HH 356*).

Es solo a partir de *El anticristo*, cuando encontramos un uso y un sentido diferentes del término “parásito” en su filosofía. Esta expresión

ahora se aplica estricta y exclusivamente al sacerdote ascético y sus valores morales. Nietzsche describe al sacerdote como una “especie parasitaria de hombre que solo prospera a costa de todas las formas sanas de vida” (EA 26), y como “la especie más peligrosa de parásito, como la auténtica araña venenosa de la vida” (id. 38), y sus acciones son presentadas como “[u]n atentado de parásitos [*Parasiten-Attentat!*]” que comete “*el máximo crimen contra la humanidad*” (id. 49). Lo mismo se afirma de la Iglesia católica y sus valores: “El parasitismo como única práctica de la Iglesia” (id. 62). En *Ecce homo*, Nietzsche insiste nuevamente en que el problema no es la humanidad,

sino solo aquella especie parasitaria de hombre, la del *sacerdote*, que con la moral se ha elevado a sí mismo fraudulentamente a la categoría de determinador del valor de la humanidad, especie de hombre que vio en la moral cristiana su medio para llegar al *poder*. (EH “Destino” 7)

Según Nietzsche, las elevaciones del sacerdote ascético y de la moral cristiana van de la mano con una nueva forma de poder político, que constituye un nuevo orden moral mundial intrínsecamente biopolítico:

A partir de ahora, todas las cosas de la vida están ordenadas de tal modo que el sacerdote resulta *indispensable en todas partes*; en todos los acontecimientos naturales de la vida, en el nacimiento, el matrimonio, la enfermedad, la muerte, para no hablar del sacrificio (“la cena”), aparece el parásito sagrado para *desnaturalizarlos*: dicho en su lenguaje, para “santificarlos”... Pero es necesario comprender esto: toda costumbre natural, toda institución natural (Estado, organización de la justicia, matrimonio, asistencia a los enfermos y pobres), toda exigencia inspirada por el instinto de la vida, en resumen, todo lo que tiene *en sí* su valor, es convertido por el parasitismo del sacerdote (o del “orden moral del mundo”) [...]. El sacerdote desvalora, *desantifica* la naturaleza: a ese precio subsiste él en cuanto tal. (EA 26)

Desde esta perspectiva, el sacerdote se encuentra a cargo de la conservación y la procreación de la vida. Pero esta nueva tarea exige invertir las evaluaciones nobles. Mientras que bajo el dominio de la moralidad noble, instituciones como “[el] Estado, [la] organización de la justicia, [el] matrimonio, [la] asistencia a los enfermos y pobres” son consideradas como “instituciones naturales” que emanan de una afirmación de la vida, bajo el dominio de la moralidad cristiana, en cambio, la administración biopolítica de la vida por parte del sacerdote refleja una negación y un rechazo del “instinto de la vida” (cf. EA 26). Los empeños biopolíticos del sacerdote reflejan la desnaturalización generalizada de la vida y la desacralización de la naturaleza. En contraposición, Nietzsche exhorta a una reevaluación de todos los

valores que retraduzcan al ser humano en naturaleza (cf. *MBM* 230) y reinaguren el “naturalismo en la moral” (*CI* “Moral” 4).¹⁰

De acuerdo con el discurso genealógico de Nietzsche, el dominio del poder pastoral va ligado a la violenta y cruel transformación del ser humano en un “animal de rebaño” (*GM* II), social y orientado al grupo. Esta transformación es llevada a cabo a través de un proceso de moralización, que es a la vez individualizante, esto es, constitutivo del “individuo” o “sujeto moderno”, y totalizante, es decir, constitutivo del “rebaño” o “masa”, o aquello a lo que Foucault más tarde llamará “población”.

Es indudable que la descripción de Nietzsche del sacerdote ascético nos recuerda la concepción foucaultiana del tema clásico y cristiano del poder pastoral (cf. Foucault 2006a 139-220; 1996 179-206). Tanto para Nietzsche como para Foucault, el poder pastoral es una potencia desnaturalizante, que reemplaza una relación natural entre pastor y rebaño por una relación espiritual y religiosa entre Dios y su pueblo.¹¹ De acuerdo con Foucault, el poder pastoral es una forma de poder orientada a la salvación e interesada, ante todo, en la vida biológica del individuo, por cuanto “la salvación es esencialmente la subsistencia”, “el alimento asegurado” y “las buenas pasturas” (2006a 155). Foucault define este tipo de poder como

[...] un arte de conducir, dirigir, encauzar, guiar, llevar de la mano, manipular a los hombres, un arte de seguirlos y moverlos paso a paso, un arte cuya función es tomarlos a cargo colectiva e individualmente a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia. (*id.* 192, 214 y ss.)

En concordancia con Nietzsche, Foucault subraya que cuando el poder pastoral se transforma en la biopolítica moderna, “[l]a individualización y la totalización son dos de sus efectos inevitables”: esta racionalidad política hace que el Estado biopolítico moderno sea a la vez “individualizante y totalitario” (Foucault 1996 205).

En la biopolítica del sacerdote asceta, tal y como ha sido institucionalizada por la Iglesia católica, Nietzsche ve, en lugar de una política de la vida, una de la muerte. Esta política de la muerte se manifiesta como la “aniquila[ci]ón [*Ausschneidung*]” y “extirpación” de todas las pasiones de la vida: “su ‘cura’ es el *castradismo*” (*CI* “Moral” 1). En cuanto tal, el actuar del sacerdote asceta, como el de la Iglesia católica,

10 Sobre el naturalismo nietzscheano, véase Lemm (2015b). En este artículo argumento, a través del ejemplo de las plantas, que el naturalismo de Nietzsche se diferencia de su lectura basada en una concepción de naturalismo evolutivo y determinista, como se encuentra en Leiter (2002).

11 Quisiera agradecer a Paul Patton por haberme alertado sobre este otro punto en común entre las formas de Nietzsche y de Foucault de entender el poder pastoral.

es intrínsecamente “*hostil a la vida*” (*ibd.*). Nietzsche insiste en que los medios de “la castración [y] el exterminio [*Verschneidung, Ausrottung*]” son característicos de seres humanos débiles y degenerados, como el sacerdote asceta (*CI* “Moral” 2). Nietzsche entiende su propia filosofía, en contraste con la biopolítica del sacerdote asceta, como un “atentado [*Attentat*] contra los milenios de contranaturaleza y de violación del hombre” (*EH* “Libros”; *NT* 4), un vilipendio contra la “más grande suciedad” (*EH* “Destino” 7), y exige un “nuevo partido de la vida”, que consistiría en “la más grande de todas las tareas, la cría selectiva de la humanidad, incluida la inexorable aniquilación de todo lo degenerado y parasitario” (*EH* “Libros”; *NT* 4). Solo una gran política de estas características podría restituir un exceso vital dionisiaco, basado en la afirmación de la vida en todas sus formas (*cf.* *EH* “Libros”; *NT* 4).

Si bien Esposito concuerda con Nietzsche en el análisis de la biopolítica del sacerdote asceta como intrínsecamente tanato-política, también critica su reacción hiperinmunitaria en contra del cristianismo, que culmina en la exigencia de una destrucción radical de todo lo parastirario y degenerado. Estas acciones, rechazadas por el mismo Nietzsche como características del débil y del degenerado (*cf.* *CI* “Moral” 2), son ahora adoptadas como medios para la realización de una nueva política de la vida. La retórica de la exclusión y la supresión, empleada por Nietzsche, culmina en el aforismo “Moral para médicos”, en el que se exige una “responsabilidad nueva” del médico, donde el

[...] interés supremo de la vida, de la vida *ascendente*, exige el aplastamiento y la eliminación sin consideraciones de la vida *degenerante*, por ejemplo, en lo que se refiere al derecho a la procreación, al derecho a nacer, al derecho a vivir.... (*CI* “Incursiones” 36)

La misma retórica puede ser encontrada en la definición de Nietzsche de la gran política como aquello que permite “*criar* a la humanidad como un todo superior, con implacable dureza frente a lo degenerado y parasitario de la vida” (*FP* IV: 25[1], *KSA* 13: 25[1]). Tal política se sitúa bajo el dominio de la fisiología, que “exige la *amputación* [*Ausschneidung*] de la parte degenerada, niega toda solidaridad con lo degenerado” (*EH* “Libros A” 2; véase también *FP* IV: 23[10], *KSA* 13: 23[10]).

La reacción hiperinmunitaria de Nietzsche en contra del orden mundial de la moral cristiana aboga por una política de la selección, de la criba y de la extinción, típicamente asociada a este autor en cuanto que “criador” profascista y antisemita de una nueva humanidad (*cf.* Balke 2003 717).¹² En estas lecturas, la gran política se encuentra en

12 La idea de que Nietzsche era un antisemita ha sido discutida en extenso y rechazada por Sarah Kofman (1994). Para otras lecturas sobre Nietzsche y los judíos, véase también

continuidad con la idea del poder pastoral que inaugura el experimento de una cría fundamental, artificial y consciente de un tipo de animal opuesto al animal de rebaño. Para Balke, la gran política “es esencialmente [una] política de la selección [*Auslese*] y de la extinción: una selección de anormalidades positivamente evaluadas, sobre aquellas evaluadas de manera negativa” (*id.* 709). En la medida en que la gran política “mide el rango de las razas, de los pueblos, de los individuos, por su [—] de futuro, por su garantía de vida que ella trae consigo” (*FP IV: 25[1], KSA 13: 25[1]*), es intrínsecamente racista (2003).¹³ Al igual que otros intérpretes, Esposito piensa que hay un “aristocratismo malo” en Nietzsche, que constituye un antecedente directo de lo que Foucault llamó tanato-política o política de la muerte, practicada por los regímenes totalitarios.¹⁴ Esta cuestión se ubica en el centro de la idea de la biopolítica totalitaria, según la cual el *continuum* de la vida está dividido en una jerarquía de especies, donde la destrucción (o muerte) de una especie o forma de vida constituye la condición para la protección de la vida de otras especies. De acuerdo con Esposito, la noción nietzscheana de gran política refleja una biopolítica negativa de domesticación y crianza (*Zucht und Züchtung*), que selecciona formas de vida “superiores” o “más fuertes” sobre formas “inferiores” o “más débiles”. Lo “superior” es, pues, esencialmente protegido, al dar muerte a la vida considerada “inferior”, siguiendo formas análogas al discurso biopolítico del racismo identificado por Foucault.

Para Foucault, el racismo implica, en primer lugar, un “corte” en el “*continuum* biológico de la especie humana” (2006b 230): las razas son una forma biologicista de dividir a las especies en subgrupos. Esta división es decisiva para concebir la distinción entre el mismo y el otro, el amigo y el enemigo, ya no en términos militares, sino biológicos: “La muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura” (Foucault 2006b 231). El poder de muerte del Estado se legitima como un medio para proteger a la sociedad del “peligro biológico” que representan las razas (*cf. ibd.*). Es esencialmente a través del racismo como la biopolítica deviene una tanato-política o una política de la muerte.

Sin embargo, Esposito es cuidadoso a la hora de mostrar que el discurso de Nietzsche deconstruye sus propios pronunciamientos

Golomb (1997). Sobre la apropiación de Nietzsche por los nazis, véase Golomb y Wistrich (2002).

13 Para una perspectiva diferente sobre la raza y la crianza en Nietzsche, véase Schank (2011).

14 Para lecturas recientes de la filosofía política de Nietzsche como un ejemplo de “aristocratismo malo”, véanse Dombowsky (2004) y Losurdo (2002).

raciales, al atestiguar la imposibilidad de separar lo sano de lo insalubre, lo que medra de lo que es decadente en las formas de vida. Siguiendo la definición de Nietzsche de “*la gran salud*”, entendida como “una que no solo se tiene, sino que también se adquiere continuamente y se tiene que adquirir, ¡puesto que se la expone una y otra vez, se la tiene que exponer!” (GC 382), Esposito reconoce que en Nietzsche la salud existe solo en y a través de la experiencia de la enfermedad. Esta aproximación lleva a Esposito a sugerir la hipótesis de una biopolítica afirmativa en Nietzsche, en la que no habría distinción jerárquica entre las formas de vida, en la que estas serían afirmadas sin discriminación. Esta afirmación de una multiplicidad de distintas formas de vida surge de una apertura de la humanidad hacia la animalidad, o de aquello a lo que Esposito se refiere como la “animalización del hombre” (2006 172).¹⁵ Esposito da a entender que este proceso de animalización, en Nietzsche, representa la única oportunidad de escapar a la dominación (bio)política de la vida, ubicándose de esta manera en el centro de su lectura de la biopolítica afirmativa de Nietzsche. Antes de referirme a esto último, quisiera introducir una tercera lectura, que interpreta la biopolítica nietzscheana como un ejemplo de biopolítica liberal y neoliberal.

III. Nietzsche, biopolítica liberal y neoliberal

En *Immunitas* (2009c), Esposito arguye convincentemente que las categorías políticas de la democracia liberal moderna, tales como la libertad, la igualdad y la propiedad privada, son intrínsecamente inmunitarias. Desde esta perspectiva, el dominio político se define por la protección de la vida humana frente a las amenazas provenientes del otro, incluyendo las del otro-animal que habita dentro y fuera del ser humano. Esta idea de la política puede rastrearse desde la construcción hobbesiana del Estado soberano, en la que este asume la función de proteger la vida, hasta nuestra democracia neoliberal contemporánea, en la que cada individuo tiene la tarea de brindarse protección y seguridad a sí mismo corriendo riesgos considerables concernientes a esta seguridad y protección. Este punto constituye el meollo de lo que en los debates actuales sobre biopolítica se ha designado como la posición de la biopolítica liberal y neoliberal.

Hasta donde sé, nadie ha interpretado a Nietzsche como un pensador de la biopolítica liberal y neoliberal. Sin embargo, se podría ofrecer un argumento a favor de una lectura de este tipo, con base en la crítica de Nietzsche al Estado moderno, su defensa de un individualismo exacerbado y de una competición irrestricta. Por ejemplo, Ayn Rand

.....
 15 Véase también Esposito (2009b). Sobre la animalización del ser humano en Nietzsche, véase en comparación a Acampora (2012 157-242), Cragolini (2014) y Galiazo (2014).

(1999) vio sus propias perspectivas relativas al egoísmo racional, al individualismo y al capitalismo *laissez-faire*, reflejadas en la crítica de Nietzsche al altruismo, la religión y el socialismo. En una lectura de este tipo, la filosofía de Nietzsche opera un giro desde el gobierno al individuo, desde el Estado al mercado y de la sociedad al individualismo atomizado, típicamente identificado con la política liberal y neoliberal. De modo similar, se ha sostenido que el concepto clave de “destrucción creativa”, en la teoría de la economía evolucionista de Alois Schumpeter, puede ser rastreado hasta Nietzsche, a través del trabajo del economista Werner Sombart (cf. Reinert y Reinert 2006 55-85). Desde esta perspectiva, Nietzsche no solo es el defensor del *Übermensch* emprendedor/empresario que innova e instiga el cambio, sino también el promotor de la sociedad de libre mercado.

La posición de John Richardson, que sostiene que la mejor manera de entender la ética y la política en Nietzsche es a través de su vínculo con el darwinismo social, proporciona más argumentos a favor de la asociación de la filosofía de Nietzsche con la adopción del capitalismo y la economía de libre mercado (cf. 2004 133-146).¹⁶ Richardson afirma que la concepción de competencia en Nietzsche es comparable con la idea darwiniana de la “sobrevivencia del más fuerte”, en la que el principio de selección natural se aplica a la organización social del cuerpo político (cf. *ibid.*). De acuerdo con el darwinismo social, la sociedad debe ser organizada de manera que permita que la selección natural haga su trabajo. Esto puede alcanzarse a través de una competencia irrestricta, cuyo resultado es un orden social jerárquico, que ubica a los ganadores arriba y a los perdedores abajo, lo que replica el ideal nietzscheano de una sociedad elitista organizada por rango, con el individuo superhumano y superior en la cima y el individuo inferior en la base. Al igual que los defensores de la sociedad de libre mercado, quienes propenden por el darwinismo social buscan minimizar la participación del Estado en la sociedad civil y la economía.

A lo largo de sus escritos, Nietzsche adoptó una postura crítica frente al Estado moderno, al cual define como una “violencia organizada [*Gewaltthätigkeit*]” (FP IV: 11[252], KSA 12: 11[252]) que socava la libertad del individuo.¹⁷ En contra de la idealización hegeliana del Estado como

16 De acuerdo con Foucault, por el contrario, el darwinismo social constituye un ejemplo de un tipo de racismo asociado con ideologías liberales y coloniales. Pero para este autor, el darwinismo social también es “uno de los componentes más duraderos y persistentes del nazismo” (Foucault 2012 150).

17 Sin embargo, es preciso reconocer que Nietzsche no rechaza las instituciones políticas *per se*. Para él, se trata, en cambio, de una pregunta orientada al futuro; a saber, ¿qué otras formas de poder organizador reemplazarán al Estado moderno? Véase Lemm (2013 65-92) y también Patton (2014).

la máxima realización de la cultura, Nietzsche defiende un antagonismo irreconciliable entre la cultura y el Estado: “La cultura y el Estado –no nos engañemos sobre esto– son antagonistas [...] Todas las épocas grandes de la cultura son épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico, incluso *antipolítico*” (CI “Alemanes” 4). Nietzsche no solo sostiene que las tareas de la cultura son infinitamente superiores y más importantes que las de la política, sino también que esta debe ser siempre un instrumento de la cultura (FP IV: 19 [11], KSA 13: 19 [11]). En suma, el Estado no debe participar en asuntos culturales. Esto hace eco de la exigencia del liberalismo clásico por una reducción de la intervención estatal. En particular, cuando se trata de la cuestión de la cultura y de la educación, el individuo, y solo este, debe hacerse cargo de estas materias. Por ello, no debe sorprender que las lecturas liberales de Nietzsche enfatizen típicamente los componentes individuales de su filosofía de la cultura centrada en la libertad individual y la autorrealización (cf. Cavell 1990). En el centro de la cultura encontramos, según esta lectura liberal de Nietzsche, la idea de la autoprotección y del devenir autosuficiente del individuo.¹⁸ Esta encarna el ideal moderno del sujeto autónomo y autosuficiente, ejemplificado por el “individuo superior” y el “genio de la cultura” de Nietzsche.

Para Leiter (2002), el individuo superior de Nietzsche no solo representa un individualismo exacerbado, sino también el fatalismo, reflejado en la sentencia según la cual: “El individuo es, de arriba abajo, un fragmento de *fatum* [hado], una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será” (CI “Moral” 6). Basándose en pasajes de este talante, Leiter defiende una concepción esencialmente naturalista de la agencia, según la cual las acciones de los seres humanos están determinadas en gran medida por hechos naturales relativos a su fisiología y a sus impulsos psicológicos (cf. 2002 58-63, 71-72, 81-101). Consecuentemente, el individuo superior debe ser dejado a su propia merced, en la medida en que su devenir superior está ya siempre inscrito fatalistamente en su propia naturaleza.

Esta concepción naturalista y fatalista de la agencia nos recuerda la descripción de Foucault del *homo oeconomicus* del siglo XIX, como un individuo que “obedece a su interés, aquel cuyo interés es tal que, en forma espontánea, va a converger con el interés de los otros”, tal como sucede en la comprensión clásica de la “mano invisible”, la cual produce un orden social naturalmente armónico (cf. Foucault 2008 310-311). Tanto el individuo superior de Leiter, como el *homo oeconomicus* de Foucault, son agentes que, además de ser construidos naturalistamente,

.....
18 He discutido esta perspectiva en extenso en Lemm (2013 31-64).

deben ser libres de seguir, en el primer caso, su propia naturaleza y, en el segundo, sus propios intereses. Sus libertades generarán “espontánea” y “fatalistamente” la constitución de un orden social intrínsecamente justo, tal y como lo ejemplifica la sociedad de mercado en el caso del *homo oeconomicus*, y también la consolidación de un orden psicológico y fisiológico intrínsecamente armónico, como queda plasmado en el individuo que se perfecciona a sí mismo. En resumen, tal y como el *homo oeconomicus* se encuentra mejor sin la intervención del Estado en la economía de mercado, el individuo superior se encuentra mejor sin la intervención del aparato estatal en las esferas cultural y educativa, o, como sostiene Leiter, ya que en cualquier caso uno deviene lo que necesariamente es, no se requiere ningún esfuerzo especial para alcanzar tal fin (cf. 2002 86).

Para Foucault, esta concepción liberal y naturalista del libre mercado, a lo que agregaría de agencia individual, es sintomática de una nueva forma de poder a la que llama biopolítica. Como es sabido, en su seminario *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault afirma que el liberalismo es el marco general de la biopolítica.¹⁹ Lo que caracteriza a la perspectiva biopolítica de Foucault no es el tratamiento del liberalismo como una teoría económica o política, sino como una forma de gubernamentalidad. Allí donde los teóricos del liberalismo y del neoliberalismo ven “libertad individual”, Foucault ve la regulación de un pueblo mediante la conducción de su conducta. Esto se refleja en dos diferentes tipos de poder sobre la vida, sin embargo relacionados: uno “centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos” (Foucault 2007 168), también conocido como poder disciplinario (cf. Foucault, 1998); y otro enfocado en el

[...] cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar [también conocido como la biopolítica de la población]. (Foucault 2007 168)

Foucault rastrea esta última forma de poder hasta el tema clásico y cristiano del poder pastoral, discutido en la sección anterior.

De acuerdo con Foucault, una técnica particular de la gubernamentalidad neoliberal es la estrategia de responsabilizar al individuo, a la que también se refiere como el devenir empresarial de este (cf. Foucault 2008

19 Véase también Lemke sobre economía política y gubernamentalidad liberal, y el énfasis en la “condición natural” de la sociedad y de la economía de mercado (2007 61-67).

181-187). Aquí el *homo economicus* no es más “un socio del intercambio”, como sucede bajo el modelo jurídico y disciplinario liberal, sino que se convierte en un “un empresario de sí mismo” (cf. Foucault 2008 264). Tal individuo no depende de instituciones políticas (ni siquiera de aquellas que son liberales) para su conservación y protección, sino que, en lugar de ello, toma su vida en sus propias manos: “es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos” (id. 265). El objetivo de la gubernamentalidad neoliberal es producir un individuo moral y responsable, y un agente económico racional (cf. Lemke 2001).²⁰ Podría sostenerse que este tipo de individuo moral y responsable cumple con todas las características que Nietzsche defiende en términos de “autorresponsabilidad” como el ideal de libertad (cf. “Incursiones” 38). Tal individuo se esfuerza en circunstancias difíciles, siempre busca maximizar los riesgos con vista a generar ganancias futuras; es intrínsecamente egoísta, preocupado por nada más que su propio interés al costo del de los demás; y es fuerte y saludable, donde “salud” no denota la ausencia de enfermedad, “sino algo más parecido a la resiliencia” (Leiter 2002 119). Aquí el devenir sobrehumano representa una transformación cada vez más empresarial del individuo en competencia con –y preparado para defenderse de– su entorno (cf. Balke 2007 21-22). Tal individuo es el verdadero agente de la “destrucción creativa”, “motivado no solo por la ganancia, sino también por el impulso interno de que esto es lo que él o ella tiene que hacer” (Reinert y Reinert 2006 60).

En contraste con estas lecturas, que ven en Nietzsche a un defensor del individuo resiliente, y de las interpretaciones del *Übermensch* como un innovador empresarial, una lectura de la biopolítica afirmativa de Nietzsche ve en el devenir sobrehumano una relación entre cultura y economía completamente no liberal. Nietzsche invierte la sentencia neoliberal, según la cual la cultura (como sucede en la noción de “capital cultural”) es un medio de la economía, de la creación de plusvalor, porque el sobrehumano está constituido por una economía no liberal y antiutilitaria del don y del gasto. No hay posibilidad de calcular el riesgo con el sobrehumano o el genio de la cultura (cf. Lemm 2010b). Esta economía del don no es, en consecuencia, un asunto de “interés bien entendido”, como sucede con la caracterización de los individuos liberales esbozada por Tocqueville (2005). Pero la biopolítica afirmativa de Nietzsche no solo constituye una respuesta frente a la biopolítica liberal y neoliberal, sino que se ocupa, ante todo, de contrarrestar la biopolítica tanato-política, asunto que pasamos a discutir en la siguiente sección.

.....
 20 Sobre la genealogía del *homo oeconomicus* en Foucault, véanse Reed (2009) y Dilts (2011).

IV. Biopolítica afirmativa y poshumanismo

En el centro de la biopolítica afirmativa encontramos la idea de que la política ya no se encuentra reducida a asuntos relativos a la estabilización –o bien a la crítica, transformación y revolución– de las formas o instituciones políticas. En lugar de ello, lo que está en juego, en la política de Nietzsche, es la pregunta misma acerca de qué significa ser humano o, en palabras de Foucault, es una biopolítica, es decir, una política que reconoce la animalidad del ser humano, al considerarlo como “un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault 2007 173). Desde la perspectiva de Esposito, Nietzsche es uno de los primeros en situar la cuestión del ser humano en el centro de su política, al sostener que esta devendrá una “gran política”, esto es, una política que se hace cargo de la cuestión del ser humano, del problema de la especie humana, en continuidad y contraste con otras formas de vida orgánica e inorgánica. La gran política de Nietzsche problematiza nuestra comprensión de lo que significa ser humano. Aquí, este último es pensado sobre el telón de fondo de la totalidad de la vida humana, animal y vegetal, y es cuestionado, más aún, como una forma de vida que se altera en su relación con otras formas, de las que depende profundamente.

A pesar de la radical preocupación de Nietzsche por el humano y su futuro, la mejor manera de describir su filosofía es como poshumanista. Más que cualquier otro filósofo, Nietzsche ha sostenido la necesidad de superar al humano, esto es, de ir más allá de las concepciones morales, racionales y políticas del ser humano, ya obsoletas y ociosas. Lo que se ubica en primer plano en la biopolítica poshumanista y afirmativa de Nietzsche no es la exclusión y exterminación de la vida degenerada y parasitaria, sino la afirmación de toda vida. Para Esposito, la biopolítica afirmativa es un ejemplo de la afirmación de la vida, donde la palabra afirmación no remite al “resultado sintético de una doble negación [como en Hegel], sino [a] la liberación de las fuerzas positivas, producto de la autosupresión de la negación misma” (Esposito 2006 162), o, en otras palabras, donde lo negativo es afirmado como aquello que es parte esencial de la vida. La biopolítica afirmativa piensa la unidad y la continuidad de la totalidad de la vida, donde “ninguna porción de esta puede ser destruida a favor de otra: toda vida es forma de vida y toda forma de vida ha de referirse a la vida” (*id.* 312).²¹

21 Las concepciones de biopolítica afirmativa en Nietzsche y Esposito guardan una fuerte afinidad con la vinculación social y el igualitarismo transespecie de Donna Haraway (1997), dado su énfasis en una comunidad absolutamente inclusiva y en la continuidad entre formas de vida.

Lo que distingue la perspectiva posantropocéntrica de Nietzsche es su “*visión de conjunto*”, de acuerdo con la cual el ser humano es un elemento constitutivo de la totalidad de la vida:

El mundo entero de los animales y de las plantas no se desarrolla de lo más bajo a lo más elevado... Sino todo simultáneamente, tanto los unos dominando a los otros, como los unos confundidos con los otros, como los unos enfrentados a los otros [*übereinander und durcheinander und gegeneinander*]. (FP IV: 14[133], KSA 13: 14[133])

Nietzsche defiende una interrelación radical entre formas de vida, que no puede disolverse en una progresión temporal o material. En una nota del *Nachlass*, Nietzsche escribe: “No existen los hombres; pues nunca existió un primer hombre –así razonan los animales” (FP III: 12[1].95, KSA 10: 12[1] 95). Análogamente, Nietzsche también cuestiona la idea misma de que la vida orgánica tenga un comienzo: “(Yo no veo por qué lo orgánico en general tuvo que *surgir* alguna vez — —)” (FP III: 34[50], KSA 11: 34[50]). Nietzsche objeta la perspectiva de que la vida puede inscribirse en una progresión temporal lineal que distingue entre etapas evolutivas y cualitativamente diferentes. En lugar de ello, insiste en “continuos tránsitos” que “no permiten hablar de ‘individuo’, etc.; el ‘número’ mismo de los seres es fluctuante” (FP III: 36[23], KSA 11: 36[23]). Dada la transición continua entre todas las formas de vida, Nietzsche llega incluso a rechazar como un prejuicio la distinción material entre lo orgánico y lo inorgánico:

[...] que la voluntad de poder es la que guía también el mundo inorgánico, o más bien, que no hay ningún mundo inorgánico. La “acción a distancia” no se puede suprimir... una cosa atrae a la otra, una cosa se siente atraída. (FP III: 34[247], KSA 11: 34[247])

La concepción nietzscheana de la interrelación radical entre formas de vida ha influenciado la idea de Gilles Deleuze del devenir animal del hombre (Deleuze y Guattari 2002 239-316). Por ello, no debe sorprender que el “sujeto nómada” de Rosi Braidotti guarde tal afinidad con la visión que Nietzsche tiene del humano, dado que ambos reflejan formas no lineales, no fijas y no unitarias de la subjetividad; formas que prefieren “las multiplicidades y multiplicar las identidades dislocadas” (2006 201).²²

Más aún, Nietzsche sostiene que la vida animal y vegetal sobrevive en el humano, en la medida en que no podemos comprender a este último sin considerar su relación con estas formas de vida que lleva dentro de sí, y con las que se encuentra inseparablemente atado: “[e]l hombre *no*

22 Véase también Braidotti (2013).

es solo un individuo, sino la totalidad orgánica que continúa viviendo en una determinada línea” (FP IV: 7[2], KSA 12: 7[2]). Nietzsche concluye que toda la historia del mundo orgánico se encuentra activa en el modo como el ser humano se relaciona con el mundo. Se ofrece a sí mismo como ejemplo, cuando sostiene que ha descubierto que “la totalidad de los tiempos primigenios y el pasado de todos los seres sensibles continúa poetizando en mí, amando, odiando, sacando conclusiones” (GC 54). Nuevamente, la descripción de Rosi Braidotti del nomadismo deleuziano guarda una fuerte afinidad con la visión que Nietzsche tiene de la totalidad de la vida. De acuerdo con la lectura que Braidotti hace del nomadismo deleuziano,

[...] la *zoe*, o la fuerza generativa de la vida no humana, gobierna a través de una interconexión, o cadena de conexiones, transgénica y transespecie, la cual queda descrita de la mejor manera como una filosofía ecológica de sujetos no unitarios, encarnados y de pertenencias múltiples. (2006 203)

La razón por la cual la afirmación de la interrelación e interconexión de todas las formas de vida y de su equivalencia es tan importante para la biopolítica afirmativa, es que contrarresta tanto al racismo como al especismo que se ubican en la base de la tanato-política. La biopolítica afirmativa responde a la creación espuria de especies –tanto dentro de la humanidad, como entre humanos y otras especies– que caracteriza a la biopolítica fascista, afirmando la continuidad entre el humano, el animal y otras formas de vida. De este modo, la biopolítica afirmativa contribuye a la pluralización de formas de existencia intrínsecamente singulares. Superar las fronteras que la civilización occidental ha erigido entre el ser humano y otros entes, es el objetivo de la biopolítica afirmativa y poshumanista de Nietzsche.²³ Dos ejemplos pueden servir para ilustrar este aspecto del proyecto filosófico de Nietzsche: en primer lugar, en contra de la perspectiva de que la creación de valor distingue al ser humano del resto de la naturaleza, Nietzsche sostiene que la fuente y el origen de los valores y de su creación es la vida misma:

Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos compele [*zwingt*] a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores.... (CI “Moral” 5)

En esta medida, para Nietzsche la vida es una fuerza intrínsecamente normativa, debido a que los valores humanos deben ser pensados en

23 Véase también Agamben (2006), sobre la máquina antropológica.

su vinculación, a la vez favorable y contraria, con los valores de otros seres (cf. Lemm 2014; 2015).

En segundo lugar, el intento de Nietzsche por superar las fronteras entre las formas de vida humana, animal y otras, es, en muchos sentidos, comparable con el proyecto de la teoría crítica en Adorno, que busca deshacer la dominación biopolítica de la naturaleza, tanto dentro como fuera del ser humano, establecida a partir de la separación entre la vida humana y otras formas de esta por medio de la racionalidad instrumental y del pensamiento representacional (cf. Lemm 2013 137-170). Lo que aquí cuenta es establecer la prioridad de una relación afirmativa con la naturaleza, que no esté centrada en la captación conceptual de un objeto por un sujeto. Tal relación de no dominación de la naturaleza pasa por la imagen en lugar del concepto. La biopolítica afirmativa des-especifica la vida animal, y esta des-especificación pasa por la deconstrucción de la cultura, y de la afirmación que sostiene que esta es algo inherentemente “humano” (cf. Lemm 2010b). En cuanto tal, la biopolítica afirmativa tiende un puente sobre el abismo que separa la naturaleza de la cultura, al afirmar la vida como una fuerza intrínsecamente cultural, lo que queda ejemplificado en el grito de juventud: “¡Dadme primero vida, y os crearé a partir de ella una cultura!” (HV 10). Desde esta perspectiva, lo que vincula al ser humano con otras formas de vida es su intrínseca creatividad.

v. Conclusión: biopolítica afirmativa y derechos animales

La idea de una biopolítica afirmativa ha sido recientemente atacada por Cary Wolfe, quien, a pesar de ver la importancia de la biopolítica para los *animal studies*, rechaza el “principio de equivalencia ilimitada para cada forma de vida” (2013 56), asociado a Esposito (y también a Nietzsche). Contra este principio, Wolfe insiste en el problema de “las inmensas diferencias entre el orangután, la avispa y la planta kudzu” (*id.* 74). De acuerdo con Wolfe, el concepto de “vida” es demasiado general “para ser útil en un marco biopolítico” (*id.* 82, énfasis agregado). Para contrarrestar las limitaciones de la biopolítica afirmativa, y del racismo y especismo asociados con la tanato-política, Wolfe defiende un “tercer” enfoque, más pragmático, como una alternativa frente al modelo binario que separa la biopolítica afirmativa de la tanato-política. Dado que no todas las formas de vida “pueden ser acogidas, no todas al mismo tiempo” (Wolfe 103), Wolfe tiene la opinión de que una ética derridiana de la responsabilidad podría brindarnos la herramienta indicada para distinguir entre aquellas formas de vida que caen dentro de la protección del derecho, y aquellas que permanecen “ante la ley” (*id.* 103-105).

Sin embargo, no queda claro cómo es que este acercamiento pragmático no nos haría recaer en la distinción de la continuidad de la vida,

es decir, en una jerarquía de especies, donde algunas son valoradas más que otras, algunas más bienvenidas que otras, y algunas consumidas por el bien de la sobrevivencia de otras. Esto es particularmente problemático, cuando las distinciones y las decisiones a las que exhorta Wolfe implican la extensión de los derechos (animales) o, en términos de este mismo autor, nuestra postura “ante la ley”. Desde mi perspectiva, la adhesión de Wolfe a la categoría de derechos no brinda una salida al dilema del binarismo entre la biopolítica afirmativa y la tanato-política.

En vez de apelar a una concepción del derecho inmunitaria y negadora de la vida por mor de la seguridad y de la protección frente a nosotros mismos y a otros, el desafío de una biopolítica afirmativa es crear nuevos marcos de derecho que puedan promover y mejorar formas de vida comunes y compartidas con otros animales. En suma, un derecho de la vida en lugar de un derecho sobre la vida.

Bibliografía

- Acapora, C. D. and Acapora R. eds. *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. New York: Rowman and Littlefield, 2004.
- Agamben, G. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- Balke, F. “From a Biopolitical Point of View: Nietzsche’s Philosophy of Crime.” *Cardozo Law Review* 24.2 (2002-2003): 705-722.
- Balke, F. “Wölfe, Schafe, Ochsen. Nietzsche und die liberale politische Zoologie.” *Politische Zoologie*. Hrsgg. Anne von der Heiden und Joseph Vogl. Berlin: Diaphanes, 2007. 197-218. <http://dx.doi.org/10.4472/9783037342800.0012>.
- Braidotti, R. “Posthuman, All too Human: Towards a New Process Ontology.” *Theory Culture Society* 23.7- 8 (2006): 197-208. <http://dx.doi.org/10.1177/0263276406069232>.
- Braidotti, R. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Cavell, S. *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Cragolini, M. “De otro modo de ser: el animal nietzscheano. Aportes para la cuestión de la biopolítica.” *Nietzsche y el devenir de la vida*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2014. 237-252.
- Deleuze, G., y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- Dilts, A. “From ‘Entrepreneurial Self’ to ‘Care of Self’: Neoliberal Governmentality and Foucault’s Ethics.” *Foucault Studies* 12 (2011): 130-146.
- Dombowsky, D. *Nietzsche’s Machiavellian Politics*. London: Palgrave Macmillan, 2004.
- Esposito, R. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Esposito, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

- Esposito, R. *Comunidad, inmunidad, biopolítica*. Madrid: Herder, 2009a.
- Esposito, R. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009b.
- Esposito, R. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009c.
- Foucault, M. "Omnes et singulatium: Hacia una crítica de la razón política." *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Caronte, 1996. 179-206.
- Foucault, M. *Vigilar y castigar*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1998.
- Foucault, M. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France, (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006a.
- Foucault, M. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France. (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006b.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2007.
- Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Foucault, M. "Espacio, saber y poder." *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012. 139-158.
- Galiazo, E. "Por una fábula de lo viviente. Escritura, música y animalidad en Nietzsche." *Nietzsche y el devenir de la vida*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2014. 221-236.
- Golomb, J., ed. *Nietzsche and Jewish Culture*. London: Routledge, 1997.
- Golomb, J., and Wistrich, R.S., eds. *Nietzsche, Godfather of Fascism?* Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Haraway, D. J. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@Meets_OncomouseTM*. London; New York: Routledge, 1997.
- Hatab, L. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Chicago: Open Court, 1995.
- Kofman, S. *Le mepris des juifs: Nietzsche, les juifs, l'antisemitisme*. Paris: Editions Galilée, 1994.
- Leiter, B. *Nietzsche: On Morality*. London: Routledge, 2002.
- Lemke, T. *Biopolitik zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2007.
- Lemke, T. "The Birth of Biopolitics: Michel Foucault's Lectures at the College de France on Neo-liberal Governmentality." *Economy and Society* 30.2 (2001):190-207.
- Lemm, V., ed. *Michel Foucault: Biopolítica y Neoliberalismo*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010a.

- Lemm, V. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010b.
- Lemm, V. "The Question of the Animal: Response to Hatab and Schrift." *New Nietzsche Studies* 8.3 (2011): 143-158. <http://dx.doi.org/10.5840/newnietzsche2011/201283/410>.
- Lemm, V. "Esposito and the Biopolitics of the Common." *Terms of the Political*. By Roberto Esposito. New York: Fordham University Press, 2012. 1-13.
- Lemm, V. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Lemm, V. ed. *Nietzsche y el devenir de la vida*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Lemm, V. "What We Can Learn from Plants about the Creation of Values." *Nietzsche Studien* 44 (Kontroversen: Was heißt und wie kann man Werte schaffen?) (2015a): 78-87.
- Lemm, V. "Is Nietzsche a Naturalist? Or how to Become a Responsible Plant." *Journal of Nietzsche Studies* (2015b): forthcoming.
- Losurdo, D. *Nietzsche: Il ribelle aristocratico. Biografia bilancio critico*. Turin: Bollati Boringhieri, 2002.
- Patton, P. "Nietzsche on Power and Democracy circa 1876-1881." *Nietzsche as Political Philosopher*. Eds. Manuell Knoll and Barry Stocker. Berlin: De Gruyter, 2014. 93-111.
- Rand, A. *Atlas Shrugged*. London: Plume, 1999.
- Reed, J. "A Genealogy of *Homo Oeconomicus*: Neoliberalism and the Production of Subjectivity." *Foucault Studies* 6 (2009): 25-36.
- Reinert, H., and Reinert E.S. "Creative Destruction in Economics: Nietzsche, Sombart, Schumpeter." *Friedrich Nietzsche (1844-1900): Economy and Society*. Eds. Jürgen Georg Backhaus and Drechsler Wolfgang. Berlin: Springer, 2006. 55-86.
- Richardson, J. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Siemens, H.W., and Rodt, V., eds. *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin: De Gruyter, 2008.
- Schank, G. "Rasse" und "Zuechtung" bei Nietzsche. Berlin: De Gruyter, 2011.
- Tocqueville, A., de. *La democracia en América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Wolfe, C. *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago : Chicago University Press, 2013.