

La salud como concepto político en Nietzsche y sus derivas en el pensamiento de Foucault

Health as a Political Concept in Nietzsche and its Developments in Foucault's Thought

Diego Tolini*

Fecha de Recepción: 14/04/2024

Fecha de Aceptación: 11/06/2024

Resumen: *Este trabajo busca demostrar el carácter político que el concepto de salud tiene en la obra de Nietzsche. Para esto, señalaremos no sólo la crítica que Nietzsche realiza del concepto de salud como algo opuesto a la enfermedad, y su concepción derivada de una salud que supone la enfermedad, sino también, y sobre todo, la relación de lucha que Nietzsche establece entre estos elementos, según la lógica que sostiene que la salud se fortalece por la lucha que mantiene con la enfermedad, por la afirmación de la misma como condición de autosuperación. Esta lógica, que Nietzsche emplea para el tratamiento de diversas cuestiones y que reenvía a su concepto de voluntad de poder, es la que subyace al concepto de gran salud, el principal articulador de este tema en Nietzsche. La salud es entendida por Nietzsche según su idea una (gran) política concebida como lucha de fuerzas, que tiene como ejes la vida y el cuerpo, idea que vincularemos con la microfísica foucaultiana del poder, que es el marco que emplea Foucault para el planteo de problemas similares.*

Palabras clave:

Nietzsche – salud – enfermedad – lucha – Foucault

Abstract: *This paper seeks to demonstrate the political nature that the concept of health has in the work of Nietzsche. For this purpose, we will point out not only the critic that Nietzsche makes of the concept of health as something opposed to the disease, and his derived conception of health*

* Licenciado en Psicología de la Universidad de Belgrano, Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Psicología (UBA). Profesor Adjunto en la Universidad del Salvador (USAL) e investigador. Se especializa en el pensamiento de Freud, Nietzsche y Foucault. ORCID: 0000-0002-5096-0267. Correo electrónico: diegotolini@gmail.com

as something that presupposes the disease, but also, and above all, the relation of struggle that Nietzsche suggests between these elements, according to the logic that considers that the health strengthens due to the struggle that maintains with the disease, due to its affirmation as a condition of overcoming. This logic, that Nietzsche uses in the treatment of many topics and that sends to the concept of will to power, underlies the concept of great health, concept that is the main formalization of this topic in Nietzsche. The health is understood by Nietzsche according to his idea of a (great) politic, conceived as a struggle of forces that finds in the life and the body its main axis, idea that we will link to the Foucaultian microphysics of power, which is the frame that Foucault uses for the treatment of similar problems.

Keywords: Nietzsche – Health – Disease – Struggle – Foucault

El tema de la salud es central en Nietzsche: esto es evidenciado, en primer lugar, por la gran proliferación de términos médicos que encontramos en su obra, los cuales son empleados por Nietzsche para ilustrar su pensamiento sobre diversos temas pero que, ya desde mitad de la década de 1870, irán configurando el que será uno de los temas principales de su filosofía. El hecho de que Nietzsche recurrentemente se haya referido a sí mismo como médico o psicólogo redundando en esta misma dirección.

La centralidad de este tema es notable asimismo por el modo en que Nietzsche adopta algunos de los marcos analíticos y de las categorías de la medicina y biología decimonónicas para llevar adelante sus propias reflexiones. Así sucede, por ejemplo, con el marco sociogenético que la medicina de fines del siglo XIX e inicios del XX venía usando para explicar el surgimiento de las enfermedades nerviosas (vinculadas, según el mismo, al progreso y al crecimiento industrial y poblacional) o con la relación planteada entre la degeneración individual y la decadencia social y el mestizaje o el entrecruzamiento biológico (cf. Nietzsche, 2016, 14[182], 2007, §208).

Esta centralidad terminológica y temática es lo que fundamenta la línea interpretativa que sostiene que la filosofía de Nietzsche estaría más dirigida a una promoción de la salud que a una búsqueda de la verdad (cf., por ejemplo, Faustino,

2011). De hecho, este último concepto no sólo es criticado por Nietzsche sino que es vinculado al registro que, según lo previo, le interesa en última instancia: en sus desarrollos sobre el ideal ascético, Nietzsche dirá, en efecto, que la voluntad de verdad (*Wille zur Wahrheit*), que es una voluntad de estatizar el devenir y de sustraerse de lo aparente, es una enfermedad para el ser humano. Así como el registro del intelecto remite al del cuerpo y el de la moral a la fisiología, el tema de la verdad remitirá, en Nietzsche, según lo previo, al problema de lo saludable y lo enfermo.

Ya desde fines del siglo XIX, la literatura sobre este tema ha enfatizado la relación de la filosofía de Nietzsche con la enfermedad, de cómo la primera sería resultado de la segunda: son los casos de H. Türck o M. Nordau, de K. Hildebrandt o P. J. Möbius (cf. Moore, 2002, para más detalle sobre estas posiciones). El modo en que el caso Nietzsche fue tratado a inicios del siglo XX por los primeros psicoanalistas en la *Sociedad Psicoanalítica de Viena* no fue un episodio menor en esta patologización de Nietzsche que subordinaba, para explicarla, la obra a la persona (cf. Nunberg y Federn, 1967, y Assoun, 1986).

Es cierto que era un ejercicio frecuente a finales del siglo XIX y principios del XX asociar expresiones de carácter artístico, científico o filosófico a procesos mórbidos. Así, esta patologización de Nietzsche a manos de los primeros psicoanalistas y del discurso médico general es paralela a la que el propio Nietzsche había dirigido, por ejemplo, contra Wagner. Otros que han indagado (no necesariamente dentro de este marco patologizador) o directamente problematizado la relación entre la enfermedad y la filosofía de Nietzsche fueron Jaspers, Salomé, Klossowski, o más recientemente, Venturelli o Nuccitelli (cf. Scolari, 2022).

Otro foco de interés en la bibliografía sobre este tema ha insistido en destacar que la enfermedad no es algo opuesto a la salud, ni algo a ser eliminado sino que es algo supuesto en la salud y algo necesario para lograr una salud más vigorosa. De aquí la insistencia en esta literatura en el concepto de gran salud (*grosse Gesundheit*), el cual posiblemente sea el principal articulador de este tema en la obra del filósofo, en tanto concentra los dos motivos previamente referidos: la enfermedad como parte de, y como

necesaria para, la (gran) salud (Stiegler, 2001; Galparsoro, 2022; Scolari, 2022; Castro Orellana, 2022).

Lo que creo que, en el tratamiento de esta cuestión, no se ha enfatizado suficientemente, a pesar de estar implicado en muchos de los trabajos previos pues es lo que implica la gran salud en última instancia, es el carácter político que este concepto tiene en la filosofía de Nietzsche, si entendemos la política tal como aquí la consideraremos, a saber: en el sentido de una lucha de fuerzas que desborda el ámbito estricto del estado, el derecho o las instituciones para impregnar el campo de la vida en general, donde lo que está en juego es su fortaleza o debilidad, su salud o enfermedad. Es lo que indica no sólo la categoría de gran salud sino además las categorías de gran política (*große Politik*) y de voluntad de poder (*Wille zur Macht*), que en lo que sigue retomaremos. Quizás lo que patentiza esto es que las referencias de Nietzsche a la guerra en relación a la salud, que son muy abundantes, no hayan sido recuperadas, al menos no insistentemente, en la literatura referida.

Contraposición y gradación entre la salud y la enfermedad

Que la salud y la enfermedad no sean términos contrapuestos es algo sobre lo que Nietzsche insiste recurrentemente. Este llega a decir que más que contraposición, habría entre estos términos una cuestión de grados: en este punto, Nietzsche (2016, 14[65]) se apoya en C. Bernard, que había defendido en el siglo XIX la tesis que postulaba la existencia de meras diferencias cuantitativas entre la salud y la enfermedad. A diferencia de la medicina del siglo XVIII, que concebía a la enfermedad como algo cualitativamente diferente de la salud, para la medicina positivista del siglo XIX, salud y enfermedad eran lo mismo, sólo las diferenciaba un juego de gradaciones. En 1876, C. Bernard insistirá en la necesidad de terminar con “tales ideas de lucha entre agentes opuestos, de antagonismos entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad” (citado en Canguilhem, 1971, p. 46).

Esta tradición encontraba en la enfermedad dos grados virtudes (Canguilhem,

1971): por un lado, la posibilidad de una experimentación natural que sustituía la experimentación con lo normal, y por el otro, la posibilidad de mostrar lo normal desde esa suerte de lupa amplificadora que era lo anormal. La enfermedad y lo anormal remitían a la salud y lo normal, en un juego de jerarquías que subordinaba lo primero a lo segundo. El *Curso de filosofía positiva* (1830-1842) de Comte expresaba este mismo punto de vista: las enfermedades y monstruosidades (concebidas como enfermedades más viejas y menos curables) están sujetas a la investigación biológica. La teratología alimenta así la patología que alimenta, a su vez, a la biología, centro gravitatorio del saber.

Esta perspectiva concibió además la enfermedad como algo reparable. La identidad entre salud y enfermedad, que en Comte se mantenía en el plano conceptual, en Bernard fue el resorte de una política restauradora que convertía a la enfermedad en una suerte de extravío que debía ser reconducido a la norma, eje no sólo del saber sino de la clínica: “el objetivo de todo medio curativo –decía X. Bichat a principios del siglo XIX- no es otro que el de volver a llevar al tipo que les es natural a las propiedades alteradas” (citado en Canguilhem, 1971, p. 37). El conocer mejor (Comte) se asocia con el actuar mejor (Bernard).

Así, la enfermedad funciona aquí o bien como una referencia epistemológica subordinada a una ampliación del campo de conocimiento de lo normal, o bien como un accidente biológico a reparar; sólo es un subvalor que sirve para esclarecer el valor de la salud o un accidente a corregir; un fenómeno subordinado a lo normal, a su esclarecimiento o restitución. La homogeneidad entre lo normal y lo patológico, en consecuencia, hace desaparecer lo patológico: no hay, en todo caso, más lucha entre estos elementos.

Cuando en el fragmento previo Nietzsche se refiere a Bernard lo hace para destacar muchos de los motivos principales de esta medicina: no sólo la homogeneidad entre la salud y la enfermedad y sus diferencias meramente cuantitativas, sino además el carácter predisponente de la herencia y el modo en que la enfermedad nos mostraría lo normal de manera amplificada (Nietzsche, 2016, 14[65]). Nietzsche llega finalmente

a la misma conclusión a la que llegaba Bernard respecto de la salud y la enfermedad: “No hay que hacer de ellas de ellas principios o entidades distintas que se pelean en el organismo viviente y lo convierten en su campo de batalla” (Nietzsche, 2016, 14[65], p. 528).

En realidad, lo que le permite a Nietzsche la referencia a Bernard es fundamentar su crítica a las antítesis conceptuales (en este caso, salud y enfermedad) mediante las cuales la tradición, según creía, buscaba organizar y estabilizar el devenir negando todo lo que en la vida resiste dicha organización y estabilización. Porque si hay algo que desprecia Nietzsche es la pureza de los conceptos, la eliminación de la sombra que los habita. Por eso no encontraremos en él un concepto negativo de salud: la salud no es la ausencia de enfermedad; tampoco es un estado o una forma permanente. Frente a la concepción tradicional de salud, considerada como estado contrario y libre de enfermedad, Nietzsche llevó a cabo una radical transvaloración del concepto de salud (Faustino, 2014).

Pero la contraposición entre la salud y la enfermedad no sólo supone la simplificación de un problema conceptual sino también el debilitamiento de una posición vital. Así, no sería conveniente, desde el punto de vista de la fortaleza de la vida, sostener tal contraposición. Es lo que supone la gran pregunta (*grosse Frage*) que Nietzsche (1999, Prólogo, § 3, §120) formulará respecto de esta cuestión: *¿es posible prescindir de la enfermedad... para el desarrollo de nuestra virtud, de nuestro mayor conocimiento y autoconocimiento?*

Así, en primer lugar, Nietzsche no niega la enfermedad ni pretende eliminarla: de allí su crítica a lo que llama “exclusiva voluntad de salud” (*alleinige Wille zur Gesundheit*) (Nietzsche, 1999, p. 114), la idea de una salud desprovista de enfermedad. Pero, en segundo lugar, y yendo más lejos, se trata no sólo de no negar la enfermedad sino de afirmarla como elemento necesario en el proceso de la autosuperación (*Selbstüberwindung*), siendo la afirmación no una aceptación resignada sino un querer-la-enfermedad, una voluntad de enfermedad como condición de superación y fortalecimiento (Nietzsche, 2017, § 2). Así, si Nietzsche critica la voluntad exclusiva

de salud es porque la misma, en tanto prescindente de la enfermedad, perjudica la vida en lugar de favorecerla. El problema entonces cambia radicalmente de ángulo: ya no se trata de eliminar o prevenir la enfermedad, al modo de Bernard y de la tradición médica general, sino de *quererla* pues a esta nueva y más vigorosa salud a la que se refiere Nietzsche *sólo* se llega a través de la (afirmación, vale decir: de la superación de la) enfermedad (Nietzsche, 2016, 2[97]).

Todo esto supone naturalmente un nuevo sentido dado al sufrimiento. Como la salud y la enfermedad, tampoco el sufrimiento tiene, en Nietzsche, un sentido en sí mismo, sino que su sentido dependerá de factores singulares (*tu* cuerpo, *tu* meta, *tu* horizonte, *tus* fuerzas), y en el fondo, de las fuerzas (activas o pasivas) que se apoderen de él (Deleuze, 2008). Esto se observa en la diferencia que Nietzsche (2016, FP 14[89]) plantea entre lo que representa el sufrimiento para el cristianismo y para el dionisismo. Así, si en el cristianismo el sufrimiento sirve como una objeción contra la vida y una indicación para librarse de ella hacia lo trascendente, en el dionisismo será afirmado como ocasión de fortalecimiento de la vida en su inmanencia. La negación cristiana del sufrimiento trasluce, en el fondo, una negación de la vida en su devenir, que no puede (ni debe, en última instancia) estar exento de sufrimiento. Mientras que en lo dionisiaco hay una afirmación del sufrimiento que trasluce una afirmación de la vida en todos sus aspectos. Hay en la actitud dionisiaca un “sí triunfante dicho a la vida [...] [una] voluntad de vida (*Wille zum Leben*) [que] se afirma eternamente a sí misma” (Nietzsche, 2010, pp. 142-3).

Como el sufrimiento es inherente a la vida, lo previo no quiere decir que el cristiano pueda, por más que lo intente, librarse del sufrimiento, lo cual permite consignar, en última instancia, dos tipos de sufrimiento: el supuesto en la actitud dionisiaca y trágica de la vida, que es un sufrimiento por “sobreabundancia de vida” (*Überfülle des Lebens*), y el sufrimiento supuesto en la actitud cristiana, que es un sufrimiento por “empobrecimiento de vida” (*Verarmung des Lebens*), propio de quienes buscan reposo, tranquilidad y la salvación de sí mismos (Nietzsche, 1999, p. 240).

Como decíamos, lo que la relación con el sufrimiento, y todos los conceptos y

valores vinculados a la misma, deja traslucir es, en el fondo, una actitud (fuerte o débil) ante la vida. En Nietzsche, lo conceptual o moral remite a la vida y al cuerpo, a su fortaleza y salud: habrá, de este modo, filosofías y morales enfermas y débiles, y otras saludables y fuertes. Se trata, en el fondo, de las fuerzas de la vida y el cuerpo y cómo se apoderan, en la lucha, de los conceptos y valores. Así, el exceso de fuerzas generadoras de lo dionisiaco se opone a la pobreza generadora del cristianismo; el anhelo por el cambio y lo nuevo se opone al anhelo por la inmovilidad y la eternización; y “la vida que crece y que lucha” (Nietzsche, 1999, p. 240) se opone a la vida que se reduce y se pacifica. Lo que supone esta pacificación y reducción es un recorte de todos aquellos aspectos de la vida ligados a su dinamismo y transformación, que son los que Nietzsche busca destacar por considerar que han sido negados reactivamente por la tradición. Si el dinamismo y la transformación de la vida traen sufrimiento, esta posición basada en su pretendida eliminación (que refleja una intolerancia respecto del mismo) no puede verse librada, en sí misma, de sufrimiento, sólo que se trata de ese sufrimiento por empobrecimiento o recorte vital que mencionábamos.

Lo que sucede con este recorte es que la vida pierde tensión y capacidad de lucha, pues se eliminan algunas de las fuerzas antagónicas contra las que la voluntad de poder quiere enfrentarse como medio de crecimiento y expansión. Por eso es que ni la enfermedad ni el sufrimiento deben ser eliminados: decir sí a la vida es afirmar todo aspecto de la misma, y entre ellos, el sufrimiento y la enfermedad. Es, en suma, afirmar la relación de fuerzas antagónicas que constituye la vida en su devenir: “decir sí a la vida es conformarse a las exigencias de la voluntad de poder, aceptar [...] todo estímulo provocado por la actividad de las fuerzas antagónicas. El sí no es pues la aceptación resignada del dolor: es la lucha que representa la forma suprema de la afirmación” (Wotling, 2012, p. 133).

Felicidad, enemistad e ideal ascético

Se trata, en realidad, de una lógica que Nietzsche aplica respecto de muchas cuestiones

y es, en última instancia, la lógica de la vida misma como voluntad de poder (Lemm, 2015). Las fuerzas activas de la voluntad de poder se dirigen siempre *contra* algo que debe ser superado. La voluntad de poder aspira a, y sólo puede exteriorizarse, ante resistencias, busca y quiere lo que se le resiste como modo de lograr su autosuperación y su mayor poder (Nietzsche, 2010b, 26[275], 2016, 9[151]). Es en este sentido, como vimos, que debe entenderse la afirmación nietzscheana de la enfermedad, del dolor (Nietzsche, 1999, Prólogo, § 3) o del sufrimiento (Nietzsche, 2010b, 26[275]).

Este esquema basado en el carácter contencioso de la vida como voluntad de poder sirve como base para el tratamiento de muchas cuestiones en Nietzsche. En primer lugar, es conocida la crítica de este a aquella idea de felicidad vinculada al reposo, a la tranquilidad, a la saciedad, a la unidad final (Nietzsche, 2007, §200). Estos aspectos que Nietzsche destaca, suponen, por un lado, un estatismo de las fuerzas en la voluntad de poder que contradice su devenir contencioso y lo resuelve, y por el otro, constituyen elementos de nivelación del ser humano -de allí su neologismo “felicidad-prado del rebaño” (*Weide-Glück der Heerde*)- que se contraponen a su elevación, que será posible, en este caso, como veremos, por recurso a otro tipo de felicidad (Nietzsche, 2007, p. 68).

El desarrollo del concepto de felicidad no se haya desprovisto de referencias a la cuestión de la enfermedad y el sufrimiento. Esta felicidad a la que nos referimos en lo previo supone la eliminación del sufrimiento (Nietzsche, 2007, §44). De hecho, el inventor de la felicidad, que es, para Nietzsche, el “último hombre” (*letzte Mensch*), es el gran honrador de la salud y despreciador de la enfermedad, y es, en este sentido, el que más se conserva a sí mismo (Nietzsche, 2007b, p. 39). La conservación de sí, cuando es excesiva, también supone un estatismo de las fuerzas en la voluntad de poder por negación de toda expansividad, que es su antagonista y lo que lleva a la vida más allá de sí. Por eso, esta pequeña felicidad, que es la traducción moral de un dinamismo empobrecido de las fuerzas en la voluntad de poder, hace que la vida pierda tensión y capacidad de lucha.

Pero, nuevamente, el problema no es la felicidad en sí, sino el sentido que le damos, el cual está sujeto, en el fondo, a las fuerzas que se lo disputan. Así, la felicidad sólo es un problema en la medida en que se sustraiga, como en la concepción previa, de la relación que mantiene con su antagonista, la infelicidad; lo mismo dirá Nietzsche acerca del placer y el displacer (cf. Nietzsche, 1999, §12, §19 o 2016, 2[76]). Para Nietzsche ser *a la vez* más feliz y más infeliz es un signo de fortaleza y salud (Nietzsche, 1999, §301, §302): no la resolución sino la tensión entre los antagonistas, el conflicto afirmado.

Este otro concepto de felicidad supone entonces la afirmación de la infelicidad y el sufrimiento como medios de fortalecimiento. En este marco, debe entenderse, por un lado, lo que Nietzsche llama “disciplina del gran sufrimiento” (*Zucht des grossen Leidens*): “aquella tensión del alma en la infelicidad, que es la que le inculca su fortaleza, los estremecimientos del alma ante el espectáculo de la gran ruina” (Nietzsche, 2007, pp. 171-2); y por el otro, su rechazo a todo intento de interferir (para mitigar o neutralizar) en el sufrimiento ajeno: de allí su crítica al ascetismo y a la compasión (cf., Nietzsche, 2001, Tratado III). El intento de erradicar el sufrimiento y la infelicidad desconoce que hay, en efecto, una razón y una necesidad personal en el sufrimiento y la infelicidad de cada quien.

En conclusión, la felicidad es un problema cuando se absolutiza y pierde su politicidad intrínseca, es decir, su tensión en un campo de antagonistas, la belicosidad que mantiene con su contrario. La fortaleza o debilidad de los conceptos y valores siempre traslucen la medida (mayor o menor, respectivamente) de la lucha que mantienen con sus respectivos antagonistas. Esta felicidad, que no se tiene ni absoluta ni definitivamente sino sólo a condición de perdersela continuamente, es un concepto fuerte que produce elevación: “¿Qué es felicidad? El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada. No apaciguamiento, sino más poder, no paz ante todo, sino guerra; no virtud, sino vigor (Nietzsche, 2014, p. 36). Luego de esta transvaloración, la felicidad ya no se vincula al reposo, la tranquilidad, la saciedad, sino al crecimiento y la expansión, a la guerra y a la vigorización consecuente. Feliz no es

el que reposa, es el que se expande; no el tranquilo o el que se tranquiliza, sino el que guerrea con los otros y consigo mismo.

Es la razón, en segundo lugar, del profundo valor que Nietzsche concede al hecho de tener enemigos (Nietzsche, 2010, §3). El enemigo debe ser dignificado y la antítesis deseada pues es, nuevamente, lo que permite mantenerse en la guerra que fortalece y potencia. Más aún, la fortaleza del enemigo también es una condición deseable pues promueve la fortaleza del que se opone a él. Por eso decía Nietzsche que no deseaba enemigos indulgentes ni mucho menos compasivos (que son medios de rebajamiento) y que no ataca a los caídos sino a los que triunfan, y que su ataque no se deriva del resentimiento sino que es una prueba de benevolencia y gratitud.

En este sentido, todo fortalecimiento individual se mide por la necesidad de un enemigo, o un problema, si se trata del campo del pensamiento, más potente. Por eso, Nietzsche (2000, § 192) habla de la necesidad de tener enemigos perfectos, enemigos a los que no se debe despreciar sino amar. Esto prefigura una doctrina que profesa, en efecto, el amor a los enemigos (Nietzsche, 2001, §10) y que representa una oposición a la doctrina cristiana del amor al prójimo (Nietzsche, 2007b,): amar a los enemigos es amar a la antítesis como modo de auto-superarse, mientras que amar al prójimo es amar al cercano, al que no nos desafía para potenciarnos, sino que nos permite conservarnos en lo que somos: “la Iglesia ha querido siempre la aniquilación de sus enemigos: nosotros los immoralistas y anticristianos, vemos nuestra ventaja en que la Iglesia subsista” (Nietzsche, 2010, p. 61). El enemigo no nos conserva en lo que somos sino que nos desplaza permanentemente de nosotros mismos y desestabiliza nuestros puntos de estasis y seguridad. Ser enemigo presupone, en Nietzsche, una naturaleza fuerte.

Es, finalmente, lo que indica el ideal ascético (*asketische Ideal*): la paradoja de un poder que niega la vida para que pueda afirmarse, que la conserva para que pueda expandirse (cf. Nietzsche, 2001). Para que la vida no perezca por afirmación, apela a esta negación que contiene su devenir afirmativo pero que será eventualmente disuelta en el curso del mismo. La vida afirmativa *necesita* de la negación: “tiene que ser un interés de la vida misma el que tal tipo de autocontradicción no se extinga” (Nietzsche,

2001, p. 172).

Esta es la misma paradoja en torno a la cual gravitará el concepto de inmunidad de Esposito (2011), concepto mediante el cual el autor pretende articular las dos fisonomías afirmativa-productiva y negativa-mortífera que, según su lectura, permanecen contrastadas, excluidas, en el concepto de biopolítica de Foucault. Para Esposito, al considerar la vida y la política como elementos trascendentes que sólo se conectarían en un momento histórico determinado (pero de manera aún extrínseca), Foucault no logra articular bien estas dos fisonomías afirmativa y negativa de la biopolítica: la vida como producida y la vida como destruida. A este problema viene a responder el concepto de inmunidad: este busca destacar que la vida y la política están desde siempre mutuamente implicadas. No es una contingencia histórica lo que comprime en un mismo plano la presunta trascendencia originaria de la vida y la política; estas son dos polos de una unidad inescindible.

La política es, para Esposito, la negación que la vida necesita para conservarse; una suerte de contención protectora respecto a un exceso, pero no al modo de una limitación impuesta desde el exterior, sino al modo en que la vida se conserva a sí misma a través del poder. La inmunidad es este principio negativo de conservación de la vida. Aquí es donde Esposito apela a Nietzsche: hay antecedentes del paradigma inmunitario en Hobbes, Hegel, pero sólo con Nietzsche el mismo está plenamente elaborado. Uno de los ejemplos más sobresalientes de la estrategia inmunitaria es, en efecto, el ideal ascético, precisamente por esta idea de un poder que niega la vida desde el interior para conservarla. Según el ideal ascético, la vida misma niega sus condiciones afirmativas, esa actividad que la impulsa más allá de sí y que la llevaría a consumirse rápidamente. Y esta negación es, a su vez, la que tendrán que superar sucesivamente las fuerzas activas, constituyendo, esta interrelación entre la negación y la afirmación, el devenir contencioso al que nos venimos refiriendo.

Esto evidencia, por un lado, y como ya dije, que no es la conservación en sí misma lo que Nietzsche cuestiona, sino la debilidad que subyace al exceso de conservación, que es lo que le atribuye, como vimos, a la tradición occidental de corte

socrático-racionalista. Y por el otro, el carácter agonista de una vida que sólo se expande si se enfrenta a las formas que la contienen y limitan. La moral, la religión y la filosofía tendrán, en efecto, para Nietzsche, una función conservadora frente a esta expansividad de la voluntad de poder.

El Tratado III de *La genealogía de la moral*, donde Nietzsche desarrolla su teoría del ideal ascético, y en particular los párrafos 14 al 21, gira en torno al tema de la salud, la enfermedad y el sufrimiento. El ascetismo desvaloriza y convierte en error esta vida, por lo que hay en ella de devenir y caducidad, y la pone en relación con otro plano que es el de la nada, o lo que en el sistema moral y conceptual del ascetismo es llamado Dios, donde sitúa la verdad y el principio en función del cual habría que modular el comportamiento. Esto supone una negación de aquellos aspectos de la vida vinculados al devenir y a la caducidad y de todo lo que remite a ello: la corporalidad, la sensualidad, el odio, el deseo, el querer, etc. De aquí la aversión del ascetismo hacia el dolor y el sufrimiento relacionados con esos aspectos de la vida. Esta valoración estaría así motorizada por un deseo, “el deseo de ser-de-otro-modo”, “de estar-en-otro-lugar” (*Wunsch nach einem Anders-sein, Anderswo-sein*) (Nietzsche, 2001, p. 177), que es, el fondo y como dijimos antes, un deseo de la nada.

Como se ve, la cuestión valorativa responde a lo que supone el ideal ascético en última instancia: una negación de las condiciones afirmativas de la vida. El Dios o la verdad venerados significan, al nivel de las fuerzas en la voluntad de poder, una “voluntad de la nada” (*Wille zum Nichts*) (Nietzsche, 2001, p. 179). La moral reenvía así, nuevamente, a la fisiología, del mismo modo en que el problema de la verdad y el error reenviaba al de la salud y la enfermedad. La corporalidad y la sensualidad son pecaminosas, lo manifiesto y el devenir son errores porque en el fondo *no se toleran* las condiciones afirmativas de la vida. Esta valoración moral y esta jerarquía conceptual no serían así más que síntomas de debilidad e impotencia para enfrentarse a lo manifiesto y al devenir.

Si consideramos entonces que, más que de valores morales se trata de instintos dominantes, el problema con una vida ascética sería que en ella *domina* el instinto de

negación de la vida, y este dominio es lo que constituye su enfermedad, su fatalidad, la más importante, , dirá Nietzsche (2001, Tratado III, §21), en la historia de la salud. Si, como decíamos, concebimos al ideal ascético como una estrategia en la conservación de la vida (Nietzsche, 2001, Tratado III, §13), este no sería un problema; lo es si quiere enseñorearse de la vida, lo cual, para Nietzsche, es lo que ha sucedido desde la antigüedad, y lo que explica la “condición enfermiza del tipo de hombre habido hasta ahora” (Nietzsche, 2001, pp. 176).

Según esto, el hombre habría apelado a esta estrategia no para conservarse en el curso de una vida predominantemente afirmativa sino para atenerse al plano más disminuido de existencia que le permita seguir viviendo. La conservación deja de ser una estrategia sujeta a una vida afirmativa y termina predominando por aversión a lo afirmativo. De aquí el *leitmotiv* de todo este Tercer Tratado, lo que lo inicia y lo finaliza: “el hombre prefiere querer la nada a no querer”. Esto es lo que va configurando la respuesta a las cuestiones de la salud, la enfermedad y el sufrimiento que Nietzsche trabaja desde el párrafo 14 al 21.

“La condición enfermiza del tipo de hombre habido hasta ahora” depende precisamente de este dominio de lo negativo, patente para Nietzsche desde la antigüedad. Lo que buscan las curas ascéticas es ocuparse de mitigar el sufrimiento que resulta de esto, apelando a medios que, sin embargo, lo atizan: producen la herida que constriñe a vivir... encarnizándola. Esta es la paradoja de las curas del ascetismo: se trata aquí, dirá Nietzsche (2001, Tratado III), de una escisión que se quiere escindida, que se goza a sí misma en ese sufrimiento (§11) o de un no dicho a la vida que produce una serie de síes más delicados (§13). La mitigación del sufrimiento generado por depresión vital (por empobrecimiento de vida) es producida: (1) mediante medios que buscan adormecerlo deprimiendo hasta su más bajo nivel el sentimiento vital: no desear, no amar, no odiar (§17); (2) mediante la actividad maquinal, las pequeñas alegrías vinculadas a la ayuda, la compasión y el amor al prójimo, y la formación y el crecimiento del rebaño (§18); y (3) mediante un desenfreno del sentimiento de culpa, lo cual constituye la principal estrategia del sacerdote ascético (§19 y §20).

Este ofrece, en efecto, una (mala, lo que quiere decir: débil) interpretación del sufrimiento que produce la reducción vital, el predominio de lo negativo: su causa, dice, está dentro de uno, en una culpa, en un pecado: “el «pecado» [...] ha sido hasta ahora el acontecimiento más grande en la historia del alma enferma” (Nietzsche, 2001, p. 205). El enfermo por debilidad vital se convierte en un pecador por falta moral. Una cuestión de salud se transmuta en una cuestión moral, lo cual da no sólo un sentido al sufrimiento sino una pasión para vivir: el ser humano ya no se queja de su sufrimiento, lo anhela. Esta interpretación del sufrimiento trae consigo un nuevo y más profundo sufrimiento: la depresión del sentimiento es sustituida por su desenfreno.

Es cierto que el ideal ascético debilita o enferma la vida pero esto no es *necesariamente* signo de debilidad y enfermedad (cf., por ejemplo, lo sugerido por Lemm, 2015); puede tratarse de un debilitamiento y enfermedad necesarios, en tanto estrategias de conservación, para el fortalecimiento y la salud de una vida que, librada a sus fuerzas más fuertes, perecería rápidamente. Mediante el ideal ascético, Nietzsche manifiesta, nuevamente, que un elemento de debilidad y enfermedad es necesario incluso para el fuerza y salud de la vida, y que el problema surge sólo de su predominio y de su negación a lo que se le opone.

La gran salud: la lucha de fuerzas

Lo que cada uno de los temas previos pone de relieve es esta lógica de la voluntad de poder donde los antagonistas son elementos necesarios como medios de fortalecimiento. En lo referido al tema de la salud y la enfermedad, lo que resulta de esta lógica es lo que Nietzsche denomina gran salud (*grosse Gesundheit*), que es una salud que no sólo se tiene sino que debe adquirirse continuamente puesto que se la expone en la medida en que uno se pone a prueba, vive osadamente (Nietzsche, 1999, § 382). La gran salud es saludable precisamente porque no quiere conservarse a sí misma.

Esta salud no es, como ya dijimos, un estado opuesto a la enfermedad o libre de

ella, no es una forma estable y permanente, y ni siquiera representa ya un problema de gradación, al modo de Bernard; es un proceso, un devenir saludable que depende paradójicamente de lo mismo que la debilita. En lugar de subordinarse a la salud, como elemento de clarificación epistemológica y rectificación clínica, la enfermedad pasa a tener una existencia in-subordinada, hay una entidad que se le da, una necesidad que se le reconoce.

Si la gradación de Bernard le servía a Nietzsche para el cuestionamiento del carácter antitético de la salud y la enfermedad, resulta ahora insuficiente para enfatizar la lucha (como medio de fortalecimiento) que ha de establecerse entre estos elementos. Porque ya no se trata sólo de criticar la antítesis sino además de restituir la lucha: salud y enfermedad dejan de ser lo mismo (sólo diferenciadas por un juego de gradaciones) y se vuelven elementos cualitativamente diferenciados que entran en una relación de lucha.

Es lo que indica la gran salud. Esta está determinada por su relación con la enfermedad: se fortalecerá por recurso a ella, se elevará al máximo por la máxima tensión que pueda soportar con ella. Como decía Nietzsche de la felicidad o los enemigos, esto explica que la mayor enfermedad pueda producir la mayor salud, porque en las enfermedades más graves es donde surgen los procesos reparadores más poderosos (Stiegler, 2001). La gran salud pone así a jugar la cuestión de la salud y la enfermedad en un campo relacional que Nietzsche piensa desde este modelo de la lucha de fuerzas: la gran salud acepta, en efecto, formar parte del juego de fuerzas en que consiste el mundo (Galparsoro, 2022). Una salud que quiere conservarse a sí misma, como la voluntad exclusiva de salud a la que nos referimos, es un problema porque niega la relación con su antagonista, porque pretende eliminarlo y al hacerlo desprovee a la vida de algunos de sus elementos constituyentes, lo cual reduce la lucha que es, en Nietzsche, condición de fortalecimiento y salud.

Hay fragmentos de Nietzsche que son muy explícitos en la ratificación de este vínculo entre la salud y la lucha. Por ejemplo, en *Ecce homo*, dirá que el “estar enfermo” (*Kranksein*) o el “estar débil” (*Schwachsein*) es un “estado [en el que] se reblandece en

el hombre el auténtico instinto de salud [*eigentliche Heilinstinkt*], es decir, el instinto de defensa y ataque [*der Wehr- und Waffen-Instinkt*]” (Nietzsche, 2017, p. 39). Y un poco más abajo, insistirá en la misma línea: “otra cosa es la guerra [...] Ser enemigo – esto presupone tal vez una naturaleza fuerte, en cualquier caso es lo que ocurre en toda naturaleza fuerte. Esta necesita resistencias y, por lo tanto, busca la resistencia” (Nietzsche, 2017, pp. 41-2).

Si estar enfermo significa pacificarse a uno mismo, y tener respecto del exterior una actitud pacífica de reposo, ya sea en la felicidad, la tranquilidad o la igualdad, estar sano significa estimular la guerra que se es y tener respecto del exterior aquella agresividad y aquella voluntad dominadora que lo dota de las formas que permiten al individuo aumentar su poder, pero como puntos de estabilidad pasajeros, susceptibles de ser abandonados.

En esta línea, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche dirá que “la aspiración más radical” del hombre débil “consiste en que la guerra que él es [*der Krieg, der er ist*] finalice alguna vez” (2007, p. 129). Este estado es vinculado con la felicidad del reposo, la tranquilidad, la unidad final. En el fuerte, por el contrario, “la antítesis y la guerra actúan [...] como un atractivo y un estimulante más de la vida”; este demuestra “una auténtica maestría y sutileza en el guerrear consigo mismo [*Kriegführen mit sich*]” (Nietzsche, 2007, p. 130).

En estos fragmentos, la guerra funciona, como se ve, como criterio de distinción de la salud y la enfermedad, y de la fortaleza y la debilidad: si la salud y la fortaleza están vinculados a una afirmación e incentivación de la guerra, la enfermedad y la debilidad estarán vinculados a una negación y un apaciguamiento de la misma. En función de estos criterios, Nietzsche llegará a proponer la guerra como remedio (*Heilmittel*). Es cierto, dirá, que la guerra barbariza, pero esta barbarización es valorada en sus aspectos saludables, lo cual en Nietzsche quiere decir vigorizantes: “de ella, sale el hombre más fuerte para el bien y para el mal” (Nietzsche, 2007c, p. 217). La tesis de Nietzsche es especialmente pertinente en el contexto de decadencia que observaba en su Europa contemporánea. Si consideramos que en el diagnóstico de Nietzsche esta

decadencia era el efecto de un exceso de culturalización, a esto Nietzsche opondrá la barbarización de la guerra como remedio:

Una humanidad tan elevadamente cultivada y por consiguiente necesariamente fatigada como la de los europeos actuales, precisa no sólo de las guerras, sino de las guerras más grandes y terribles -es decir, de recaídas ocasionales en la barbarie- para no sacrificar a los medios de la cultura su cultura y su existencia mismas (Nietzsche, 2007c, p. 232).

Como se ve, la guerra como remedio, esta “cura de brutalidad” (*Brutalitäts-Cur*), sólo es reconocida para aquellos pueblos que se extinguen por decaimiento, esto es, que muestran un “eterno querer vivir y no poder morir” (*ewige Leben-wollen und Nicht-sterben-können*). En cambio, “cuanto más plena y vigorosamente se vive, tanto más dispuesto se está a dar la vida [...]. Un pueblo que vive y siente así no ha menester las guerras” (Nietzsche, 2007d, p. 176). Las guerras son necesarias para los pueblos que se conservan demasiado, no para los que van hasta el final de lo que pueden, los que dan su vida por afirmación: “¡Vivid, pues, vuestra vida de obediencia y de guerra! ¡Qué importa vivir mucho tiempo! ¡Qué guerrero quiere ser tratado con indulgencia!” (Nietzsche, 2007b, p. 81).

Afirmar la vida es, en Nietzsche, abrirla a la muerte, no protegerla contra ella. En sentido contrario, la protección de la vida respecto de la muerte, si es demasiada, debilita la vida y atenta contra ella. Por eso la paz, cuando permanece y no es preparación para una nueva guerra, no es deseable para Nietzsche, porque con ella la vida pierde dinamismo, decae y se empobrece. La paz debe ser un medio para nuevas guerras:

Sólo se es fecundo al precio de ser rico en antítesis, sólo se permanece joven a condición de que el alma no se relaje, no anhele la paz... Nada se nos ha vuelto más extraño que aquella aspiración de otro tiempo, la aspiración a la «paz del

alma», la aspiración cristiana; nada nos causa menos envidia que la vaca-moral y la grasosa felicidad de la buena conciencia. Se ha renunciado a la vida grande cuando se ha renunciado a la guerra. (Nietzsche, 2010, pp. 61-2).

En conclusión, al volver inmanente la relación entre la salud y la enfermedad, Nietzsche recupera, para pensar este tema, la dimensión de la lucha eliminada por la medicina de la tradición de Bernard y que él mismo parecía haber soslayado en su referencia a este último. Salud y enfermedad son, desde entonces, fuerzas en lucha y la salud se vigoriza cuando afirma la relación con la enfermedad, cuando la quiere como medio de fortalecimiento, cuando, en suma, asume su politicidad intrínseca.

Gran y micropolítica: la activación de la lucha (en el cuerpo y la vida)

En realidad, el modelo de la guerra funciona, en Nietzsche, como criterio de análisis en ámbitos muy diversos: no sólo en el antropológico y el cultural, donde era, como vimos, un criterio de distinción entre lo fuerte y lo débil y lo sano y enfermo, y una cura para las sociedades decadentes, sino además en el ámbito del pensamiento, ámbito atravesado por relaciones de dominio y resistencia, y en los ámbitos epistemológico y axiológico, donde la guerra funciona como criterio de distinción de la verdad y la mentira y del bien y del mal. La guerra es, finalmente, el medio para llevar a cabo la transvaloración de todos los valores, tarea en la que se juega, para Nietzsche, la potencia o debilidad de las fuerzas de la vida (*cf.*, para un tratamiento más detallado de estas diversas cuestiones, Tolini, 2023).

Esta centralidad que tiene la guerra en Nietzsche es lo que condujo a Foucault (2013, 2014) a apelar a él en el momento en que estaba elaborando el marco para hacer inteligibles los fenómenos concernientes al biopoder. En efecto, para pensar el modo de funcionamiento de este poder dirigido al cuerpo individual y a los fenómenos vitales de conjunto, Foucault señala la impertinencia de la ley y la represión: el poder debe ser concebido, por el contrario, al modo nietzscheano, a saber, como lucha de fuerzas.

La noción foucaultiana de poder no se reduce, desde luego, a Nietzsche, y sin embargo es insoslayable la influencia que este último ha ejercido sobre Foucault a este respecto. Uno de los puntos donde esta influencia se hace más palpable es en la centralidad dada al cuerpo en las dinámicas políticas. Recordemos que, contra la macrofísica del poder soberano, Foucault (2008) sitúa la microfísica del poder disciplinario, concebida como una tecnología política del cuerpo que lo cerca para aumentar su fuerza económica y reducir su fuerza política, en el sentido de organizar, en atención a finalidades económicas, las relaciones de fuerzas en lucha que lo surcan. El cuerpo, que es el elemento que concentra las ramificaciones últimas, capilares, de este biopoder, estará, en Foucault, en efecto, “imbuido de relaciones de poder y de dominación” (Foucault, 2021, p. 35).

En Nietzsche, el cuerpo también es concebido como un campo de fuerzas en lucha y por eso constituye un hilo conductor que remite al devenir contencioso de las fuerzas en la voluntad de poder¹. Es lo que hace patente precisamente la enfermedad: cómo el cuerpo, por la multiplicidad y complejidad de las fuerzas que lo atraviesan, detenta un saber mayor y más determinante que el de la conciencia (Nietzsche, 2010b, 74[4]; Cragnolini, 2005). Por eso de la enfermedad uno no sale, como decíamos, con más certezas sino más profundo, más potente en su capacidad perceptual y más pleno en interrogaciones.

La centralidad que, en Nietzsche, tiene el cuerpo en las dinámicas políticas es indicada también por la categoría de “gran política” (*große Politik*), categoría mediante la cual Nietzsche designa no la pequeña guerra dada entre los estados o los grandes estamentos de poder sino una guerra que se introduce a través de los mismos, que se juega en todos los niveles de la vida (arte, moral, filosofía, salud) para denunciar lo que hay en ellos de debilidad y reactividad y para abogar por un fortalecimiento de la vida:

Yo traigo la guerra. No entre pueblos: no tengo palabras para expresar mi

¹ La metáfora del cuerpo como hilo conductor en Nietzsche es frecuente: cf. Nietzsche, 2010, 26[432] y 37[4]; 2016, 2[91]

desprecio por la abominable política de intereses de las dinastías europeas [...] No entre estamentos [...] Yo traigo la guerra que se introduce a través de todos estos azares absurdos que son el pueblo, la clase, la raza, la profesión, la educación, la formación: una guerra entre ascenso [*Aufgang*] y declive [*Niedergang*], entre voluntad de vida y sed de venganza contra la vida. (Nietzsche, 2016, p. 773)

Se trata de una guerra por los destinos de las fuerzas de la vida, y en virtud de que las mismas, como ya dijimos, reconducen al cuerpo es que Nietzsche (2016) situará como referencia de este modelo a la fisiología y al comportamiento de los instintos: “la gran política quiere que la fisiología se convierte en ama y señora de todas las otras cuestiones” (p. 774). El cuerpo es, como se ve, según esta categoría, un elemento central en la política.

Lo que busca la gran política es restaurar en la tierra aquella “demasiá de vida” (*Zuviel von Leben*) (Nietzsche, 2016, p. 774) que contrasta con la voluntad excesiva de conservación que Nietzsche interpretaba en su sociedad contemporánea y que se oponía a todo lo que en la vida es transformación y pérdida. Recordemos que la voluntad excesiva de conservación, que era una de las características del último hombre, suponía un desprecio de todo dolor y enfermedad y una voluntad de recortar esos aspectos de la vida, lo cual era un modo de debilitarla al acotar su tensión constitutiva y reducir su capacidad de lucha.

El exceso y prodigalidad de vida por los que lucha la gran política nietzscheana se diferencia entonces de la escasez y mezquindad que refleja la pequeña política nacionalista del estilo de Bismarck, que es con quien Nietzsche confronta en estos fragmentos (Nietzsche, 2016, 25[6], 25[13]). Esta demasiá de vida supone entonces una afirmación de la vida en todos sus aspectos y, en consecuencia, de la enfermedad, el sufrimiento, la pérdida y la muerte como dimensiones constitutivas de la misma. Como dijimos, lo que se juega en la gran política, en última instancia, es la potenciación o el debilitamiento de la vida, el hecho de que se abra o se resista a su dinamismo y

multiplicidad constitutivos. Afirmar la guerra en este sentido es afirmar la vida y afirmar la vida es abrirla a todos aquellos aspectos históricamente negados por la tradición.

Esta concepción nietzscheana de la política prefigura lo que el propio Foucault quiso destacar con su categoría de microfísica del poder. Ya la misma intención de Foucault de pensar la política desde la guerra está preanunciada en esta categoría de gran política, que designa, como vimos, una guerra entre el ascenso y el declive de la vida. Pero no sólo se trata, en ambos, de una asociación de la política con la guerra. Cuando Foucault cuestiona el discurso de la soberanía por recurso al de la guerra, disuelve la figura del soberano en una multiplicidad de elementos periféricos que están en relaciones de dominación y resistencia. Así, el problema deja de ser cómo los sujetos son unificados en torno a una instancia central de poder y pasa a ser la relación descentralizada de lucha establecida entre ellos. De allí se deriva el carácter relacional del poder: el poder ya no es, al modo de la soberanía, algo que se posee sino una relación, y ya no jurídica sino de dominación.

Así, en el biopoder más que de posesión de tierras y bienes y de su remisión a un punto central de poder, se trata, en efecto, de relaciones de fuerzas que encuentran momentos de estabilidad pero que son siempre temporarios y frágiles (Foucault, 2021). Estas relaciones de fuerzas ya no concernirán principalmente al estado ni serán susceptibles de ser localizadas en una institución específica sino que acontecen por debajo y a través de las mismas induciendo focos de poder y resistencia que penetran toda relación social y figuran como una suerte de estado de lucha permanente. Así, la guerra que destacan tanto Nietzsche como Foucault no es la guerra entre grandes estamentos de poder sino las relaciones de poder que los fragmentan poniendo en evidencia los focos o formaciones múltiples que suceden a través y por debajo de los mismos conformando un tejido inestable que penetra toda relación social, los ámbitos del saber y de la moral, y que reconduce, en el fondo, a los procesos vitales y al cuerpo, ejes de las dinámicas políticas.

Pero en el biopoder, la vida y el cuerpo no son sólo el correlato de un poder que

recae sobre ellos para dominarlos o constituirlos sino además el poder de resistir y exceder esa dominación y constitución. Las resistencias serían aquí inmanentes al campo del poder. Esta idea de poder como dominio y resistencia, que reencontraremos en los desarrollos de Foucault sobre la ética y la gubernamentalidad, también encuentra en Nietzsche un antecedente importante (Raffin, 2022). La vida y el cuerpo se convierten así en ámbitos en disputa permanente, donde la (micro-y la gran) política hincan sus redes y las despliega. En suma, lo que revelan estas nociones es la politicidad intrínseca del cuerpo y la vida en estos autores, esto es, que la vida y el cuerpo son, a la vez, elementos capturados por los sistemas de debilitamiento vital o cercamiento productivo, y resistentes a los mismos.

Finalmente, este marco analítico subsumirá, en ambos autores, los problemas del estado y el derecho, concebidos como codificaciones producidas por las relaciones de fuerzas en lucha. De allí la relativización de Foucault de la hipótesis soberana: se trata, más bien, para este, de describir bajo el estado y las formas del derecho, el acontecer de las luchas (Foucault, 2011). Los comentarios de Nietzsche sobre este tema van en la misma dirección: el derecho oculta una violencia (Nietzsche, 2001, Tratado III, §9), el estado no pacifica nada sino que prosigue la lucha, y el orden social no comienza con un contrato sino con una usurpación (Nietzsche, 2001, Tratado II, §17).

En conclusión: (1) se trata, en ambos casos, de destacar el carácter relacional del poder y su vínculo con la vida y el cuerpo como pilares de las dinámicas políticas; (2) de restituir el campo de la guerra para evidenciar cómo esta opera en el estado y en la constitución y conservación del derecho; (3) de un mismo principio metodológico que busca explicar lo más elevado por lo más bajo, en una inversión de las jerarquías tradicionales: el mundo de la conciencia y la frialdad epistémica por el del cuerpo y sus pasiones guerreras, el de la paz por el de la lucha (Nietzsche, 2001, Tratado I, y Foucault, 2014); y (4) se trata, y acaso en esto radique unos de los sentidos más profundos de la convergencia entre Foucault y Nietzsche, de mantener la guerra permanentemente activada como modo de mantener el dinamismo y la multiplicidad de las relaciones de fuerza, combatiendo cualquier instancia que desequilibre su

distribución y detenga su dinamización.

Por esto es que la genealogía foucaultiana busca reactivar los saberes locales y específicos, desprestigiados y deslegitimados, para volverlos, en efecto, contra toda instancia teórica centralizadora y excesivamente estabilizadora de las fuerzas, y que la crítica nietzscheana busca detectar todo elemento que estaticice por demás las fuerzas y reduzca su multiplicidad, cuestión sobre cuya fondo se comprende su ataque al motivo de la conservación de la vida, a categorías como las de bien, verdad, dios, igualdad, adaptación, paz o felicidad. Y de allí, la crítica de estos autores a todo intento de finalizar la guerra, ya sea a manos de la teoría de la soberanía (que la hacía desaparecer contrato mediante), del régimen dialéctico (que apelaba, para tal efecto, a la síntesis definitiva de los antagonismos), del biopolítico (que aspiraba a una pureza de la raza), de la tradición metafísica (mediante el planteo de rígidas antítesis conceptuales) o de la cristiana (mediante su moral ascética).

Es sabido que Foucault abandona el tema de la guerra con los desarrollos sobre la gubernamentalidad: en este marco, la guerra pasa a ser, como el contrato o la represión, un mero instrumento subordinado al nuevo paradigma de la gubernamentalidad (Foucault, 2001; Castro 2004; Revel, 2008). Según esta perspectiva, la continuación de la obra de Foucault habría relegado así la hipótesis bélica al mismo campo de las hipótesis antes descartadas: una vez desplazado Hobbes y la filosofía política moderna, Reich y la represión, y ahora Nietzsche y la guerra, el terreno quedaría despejado para la tarea de describir el funcionamiento del poder como gubernamentalidad (Castro, 2011).

Sin embargo, no sólo no es abandonado el énfasis en el carácter relacional del poder (concebido ahora como una acción ejercida sobre otras en un campo de posibilidades) sino tampoco, al menos no del todo, su carácter bélico. La guerra acaso ya no constituya el elemento central del modelo hermenéutico foucaultiano pero más que abandono y sustitución, se trataría de inscripción y reformulación en este nuevo contexto: la guerra continúa así, en efecto, constituyendo un elemento clave en los análisis de Foucault sobre el gobierno (Blengino, 2014). El poder continuaría siendo

concebido, de este modo, como relaciones inmanentes de fuerzas en lucha induciendo focos de dominio y resistencia.

Esto se trasluce en las nociones de política con las que Foucault trabaja en este período. Desde luego, en esta noción de una política que remite a la guerra pero también en otras posteriores, como queda demostrado cuando reformula, en *Seguridad, territorio, población*, el problema del poder en términos de gobierno y lo define como la dirección de la conducta de los hombres, planteando en este marco su idea de resistencia como “contra-conductas” (Foucault, 1995). Esta idea replica lo que ya en los textos previos venía señalando, que donde hay poder hay resistencia, y es lo mismo sobre lo que seguirá insistiendo posteriormente (Foucault, 1990). En el curso referido, Foucault insiste además con el registro del micropoder, donde los análisis locales y microscópicos de las formas de poder vinculadas con el pastoreo podrían dar ciertas claves de análisis para los problemas generales del estado y el gobierno.

La política, según esto, no sólo designaría el poder de producir cuerpos e introducir regularidades en los fenómenos vitales, o el gobierno de la conducta de los hombres (noción de política ligada al diagnóstico del mundo capitalista, y a los paradigmas de la biopolítica y la gubernamentalidad referidos al mismo), sino también el (contra) poder de resistir a todo ello y de crear algo nuevo. Este sentido de la política como resistencia quedará explicitado en las nociones de “prácticas de sí” y “*parresía*”, desarrolladas en los 1980. Es decir que la noción de política ligada a la biopolítica y a la gubernamentalidad supone la noción de política como resistencia e institución de un orden nuevo (Raffin, 2018), y esto demuestra la persistencia, en estos nuevos marcos, del modelo de la lucha, de las relaciones de dominio y resistencia.

Si menciono todo esto es porque creo que es lo que concierne, en el fondo, al problema de la salud: restituir en el campo de la salud esta idea de una lucha de fuerzas significa pensarla en su carácter intrínsecamente dinámico y múltiple. Es, como decíamos antes, lo que indica la gran salud: que la salud no se tiene de una vez y para siempre sino que debe adquirírsela continuamente puesto que se la expone, se la entrega, se la pierde. La salud no es un estado, es un devenir que afirma a su antagonista

para superarse y fortalecerse.

Acaso la intención del propio Foucault, en el tratamiento del tema de la salud y la enfermedad, lo normal y lo anormal, no sea otra más que la de mostrar, como Nietzsche, la arbitrariedad de concebir estos elementos como estados contrapuestos, lo cual no respondería, en su lectura, como en la de Nietzsche, a otra intención más que a la de lograr o mantener cierta posición de poder. Se trataría de borrar la frontera entre estos elementos, de cuestionar estos dualismos (Foucault, 2021b). Más que factores de inteligibilidad ligados a cierta pretensión de claridad epistémica, estos elementos serían, en el fondo, herramientas de dominio (o resistencia) ligadas a finalidades políticas y económicas.

Es lo mismo que se trasluce, como vimos, en el tratamiento de tantos problemas en Nietzsche (la felicidad, la enemistad, etc.) y es lo que indica su tan recurrente empleo del adjetivo «gran», como en “gran pregunta” (*grosse Frage*), “gran dolor” (*grosse Schmerz*), “gran sufrimiento” (*grosse Leiden*), “gran política” (*grosse Politik*) o “gran salud” (*grosse Gesundheit*)²: se trata, en efecto, de tomar un concepto débil y vigorizarlo restituyendo la relación (de lucha) que mantiene con su antagonista (Faustino, 2011; Galparsoro, 2022). Siguiendo este punto de vista, fortalecer un concepto sería restituirle su politicidad intrínseca, entendiendo la política en el sentido de estas categorías de gran- y micropolítica que venimos desarrollando, a saber, como relaciones de fuerzas (de dominio y resistencia, de transformación y conservación, de afirmación y negación) en lucha.

Conclusión

En lo previo quise explicitar el carácter político que el concepto de salud tiene en la

² Naturalmente, no sólo en lo concerniente a los problemas que aquí tratamos es patente esta estrategia discursiva. Otros problemas que la evidencian conciernen, por ejemplo: a la “gran razón” (Nietzsche, 2007b, “De los despreciadores del cuerpo”); a la “gran seriedad” (Nietzsche, 1999, § 382), al “gran amor” (Nietzsche, 2007b, “De los compasivos”, “De las tarántulas”); al “gran amor” y al “gran desprecio” (Nietzsche, 2001, Tratado II, § 24), y a la “gran decisión” (Nietzsche, 2001, Tratado II, § 24).

filosofía de Nietzsche, lo cual no ha sido, a mi criterio, suficientemente enfatizado por las dos grandes orientaciones que aquí consideramos en el tratamiento de este tema: la que se ha ocupado de pensar la relación entre la enfermedad de Nietzsche y su filosofía (o la que se preguntó, en general, por la relación entre enfermedad y filosofía) y la que se ocupó de señalar la mutua implicación que, en Nietzsche, tienen la salud y la enfermedad.

Por esta razón busqué recuperar las recurrentes asociaciones que Nietzsche sugiere entre la salud y la guerra, según la lógica que plantea que la vigorización de la primera supone la incentivación de la segunda. Esta lógica es la misma que subyace al tratamiento de tantas otras cuestiones en Nietzsche y es lo que se trasluce, en última instancia, en la noción misma de voluntad de poder: el antagonista como algo necesario como medio de fortalecimiento. Esto es lo que indica la gran salud, el principal articulador de este tema en Nietzsche: que la salud supone la enfermedad, lo cual hace de la salud un devenir y no un estado, y de la enfermedad no algo negado sino afirmado.

Si la salud es política lo es por esta lucha de fuerzas que afirma los antagonismos, tema que subyace al planteo de este problema. Mediante la reactivación de la lucha, Nietzsche buscó hacer de la salud un concepto fuerte, y de denunciar en la debilidad del concepto, la debilidad de una posición vital. Porque de lo que se trata, para Nietzsche, es, en última instancia, de la lucha por la fortaleza o debilidad de la vida y el cuerpo, que es lo que indica su categoría de gran política. Esta designaba, en efecto, una guerra por el ascenso o declive de la vida, guerra que no se daba (al menos no principalmente) al nivel del estado, el derecho o los grandes estamentos de poder sino de las relaciones de fuerzas múltiples que suceden a través de ellos y que remiten a la vida y el cuerpo como ejes de las dinámicas políticas. La gran política lucha, en efecto, por la fuerza de la vida y el vigor del cuerpo.

Esta es, como es sabido, la línea que continuará Foucault, en quien también es palpable este modelo de la lucha de fuerzas, esta misma centralidad del cuerpo y la vida en las dinámicas políticas, la misma voluntad de mantener activada la guerra como modo de asegurar el dinamismo y la multiplicidad de las relaciones de fuerza. Todos

estos elementos configuran, finalmente, el marco general desde el que trata los mismos temas de la salud y la enfermedad, lo normal y lo anormal, centrales en sus desarrollos de la década de 1970.

Referencias bibliográficas

- Assoun, Paul-Laurent (1986). *Freud y Nietzsche*. (Oscar Barahona y Unoa Doyhamboure, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Blengino, Luis Félix (2014). La guerra y el gobierno en la encrucijada de la filosofía política de Michel Foucault con la tradición ilustrada liberal. *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*, 4 (4), pp. 1-24.
- Canguilhem, Georges (1971). *Lo normal y lo patológico*. (Ricardo Potschart, Trad.). Siglo XXI.
- Castro, Edgardo (2004). Categorías de la filosofía política contemporánea: gubernamentalidad y soberanía. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 35, pp. 39-69.
- Castro, Edgardo (2011). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* Editorial Universitaria.
- Castro Orellana, Rodrigo (2022). Dos historias de la crueldad. Epílogo al tratado segundo de *La genealogía de la moral* de F. Nietzsche. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 55 (1), pp. 25-36.
- Cragolini, Mónica (2005). Ello piensa: la “otra” razón, la del cuerpo. En J. C. Cosentino & C. Escars (comp.), *El problema económico. Yo-ello-super-yo-síntoma* (pp. 147-158). Imago Mundi.
- Deleuze, Gilles (2008). *Nietzsche y la filosofía*. (Carmen Artal, Trad.). Anagrama.
- Esposito, Roberto (2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. (Carlo Molinari, Trad.) Amorrortu.
- Faustino, Marta (2011). Philosophy as a ‘Misunderstanding of the Body’ and the ‘Great Health’ of the New Philosophers. En J. Constâncio & M. J. Mayer Branco (Eds.), *Nietzsche on Instinct and Language* (pp. 203-218). De Gruyter.
- Faustino, Marta (2014). Da Grande Saúde. A Transvaloração Nietzscheana do Conceito de Saúde. *Estudos Nietzsche*, 5 (2), pp. 257-286.
- Foucault, Michel (1990). Omnes et singulatim: hacia una crítica de la «razón política». En M. Cruz (Ed.), *Tecnologías del yo y otros textos afines* (pp. 95-140). (Mercedes Allendesalazar, Trad.). Paidós.
- Foucault, Michel (1995). ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 11, pp. 5–26. (Javier de la Higuera, Trad.).
- Foucault, Michel (2001). El sujeto y el poder. En H. Dreyfus, & P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). (R. C. Paredes, Trad.). Nueva Visión.

- Foucault, Michel (2008). *El poder psiquiátrico*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2011). *La verdad y las formas jurídicas*. (Enrique Lynch, Trad.) Gedisa.
- Foucault, Michel (2013). *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. (Ulises Guñazú, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2014). *Defender la sociedad*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2021). Vigilar y castigar: el libro y su método. En E. Castro (Ed.), *Microfísica del poder* (pp. 143-163). (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2021b). Más allá del bien y del mal. Las luchas y las instituciones. En E. Castro (Ed.), *Microfísica del poder* (pp. 65-85). (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI.
- Galparsoro, José Ignacio (2022). «Gran sufrimiento» y «gran salud» en el pensamiento de Nietzsche. *Estudios Nietzsche*, 22, pp. 35-55.
- Lemm, Vanessa (2015). Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. *Ideas y valores*, 64 (158), pp. 223-248.
- Moore, Gregory (2002). *Nietzsche, Biology, and Metaphor*. Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1999). *La ciencia jovial («La gaya scienza»)*. (José Jara, Trad.). Monte Ávila.
- Nietzsche, Friedrich (2000). *Aurora: pensamientos sobre los prejuicios morales*. (Germán Cano, Trad.). Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, Friedrich (2001). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2007). *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2007b). *Así habló Zarathustra: un libro para todos y para nadie*. (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2007c). *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres* (vol. I.). (Alfredo Botons Muñoz, Trad.). Akal.
- Nietzsche, Friedrich (2007d). *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres* (vol. II). (Alfredo Botons Muñoz, Trad.). Akal.
- Nietzsche, Friedrich (2010). *Crepúsculo de los ídolos: o cómo se filosofa con el martillo*. (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2010b). *Fragmentos póstumos: vol. III (1882-1885)*. (Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Trad.). Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2014). *El anticristo: maldición sobre el cristianismo*. (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2016). *Fragmentos póstumos: vol. IV (1885-1889)*. (Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Trad.) Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2017). *Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es*. (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.

- Nunberg, Herman & Federn, Ernst (1967). *Actas de la sociedad psicoanalítica de Viena: tomo I*. Nueva Visión.
- Raffin, Marcelo (2018). La noción de política en la filosofía de Michel Foucault. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, 29, pp. 29-59.
- Raffin, Marcelo (2022). Sobre el estatuto de la vida en el paradigma biopolítico foucaultiano. *Revista de Filosofía Aurora*, (34) 61, pp. 24-50.
- Revel, Judith (2008). *Dictionnaire Foucault*. Ellipses.
- Scolari, Paolo (2022). Enfermedad, sufrimiento, pensamiento. Nietzsche y la existencia humana. *Estudios Nietzsche*, 22, pp. 133-156.
- Stiegler, Barbara (2001): *Nietzsche et la biologie*. Presses Universitaires de France.
- Tolini, Diego (2023). Foucault, el poder, la guerra: alcances de la “hipótesis de Nietzsche”. *Nuevo pensamiento*, 13 (22), pp. 181-205.
- Wotling, Patrick (2012). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses Universitaires de France.