

# DEL BANQUETE de los DIOSSES

Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas

# 14

Dossier:  
Derivas del  
pensamiento  
nietzscheano

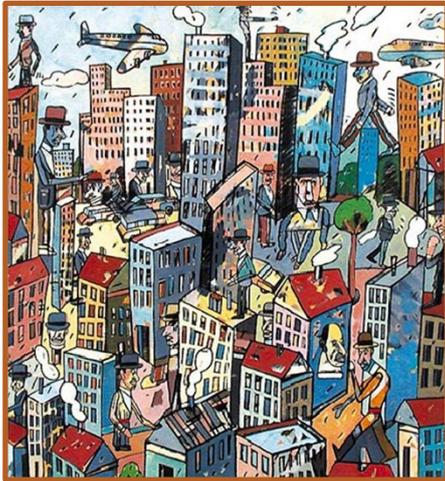


Revista El Banquete de los Dioses  
ISSN 2346-9935 – Número 14  
Enero -junio de 2024  
Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires – Argentina



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
**IIGG** | **GINO**  
**GERMANI**  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

**.UBA** sociales  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



*La Revista **El banquete de los dioses** se inscribe en el marco de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

*Esta revista de periodicidad semestral figura en el portal de revistas académicas del Instituto de Investigaciones Gino Germani.*

*Se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. El contenido de la revista está dirigido fundamentalmente a especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.*

Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires  
Presidente J. E. Uriburu 950, 6to. Piso (1114)  
Buenos Aires, Argentina  
Tel.: (54) (11) 4508-3815  
Fax: (54) (11) 4508-3822  
E-Mail: [elbanqueterevista@gmail.com](mailto:elbanqueterevista@gmail.com)



## Sumario

Cuerpo Editorial 4-7  
Editorial 8-9

### Dossier:

#### Derivas del pensamiento nietzscheano

- Ejercicios de caligrafía filosófica: Michel Foucault y la crítica al humanismo en su lectura temprana de Nietzsche y Heidegger  
*Philosophical Calligraphy Exercises: Michel Foucault and the Critique of Humanism in his early Reading of Nietzsche and Heidegger*  
Iván Torres Apablaza 10-37
- Sobre otros modos posibles de pensar a la salud. La filosofía nietzscheana como una herramienta para problematizar el modo neoliberal de concebir a la salud  
*About Other Possible Ways of Thinking About Health. Nietzschean Philosophy as a Tool to Question the Neoliberal Way of Conceiving Health*  
Agustina A. Andrada 38-56
- 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 57-86
- Conflicto, muerte y capacidades vitales: problemáticas conceptuales en la relación Nietzsche-Esposito  
*Conflict, Death and Vital Capacities: Conceptual Problems in the Nietzsche-Esposito Relationship*  
Alonso Zengotita 87-105
- Distinguiendo lo político en Nietzsche  
*Distinguishing the Political in Nietzsche*  
Federico Giorgini 106-139
- Transhumanismo Nietzscheano débil: una breve revisión  
*Weak Nietzschean Transhumanism: a Brief Review*  
Camila Luna Moreno 140-177
- El Capitaloceno y la alienación posthumana: encuentros entre Marx y Nietzsche  
*The Capitalocene and Posthuman Alienation: Encounters between Marx and Nietzsche*  
Guido Fernández Parmo 178-208

### Artículos libres

- Ciber-Nietzsche: La situación laboral en las plataformas de delivery de la Ciudad de Buenos Aires  
*Cyber-Nietzsche: The Working Situation in the Delivery Platforms of the City of Buenos Aires*  
Lionel Lewkow, Juan Bautista Ballestrin 209-233
- Comunidad, miedo y violencia La víctima sacrificial como inmunización preventiva  
*Community, Fear, and Violence. The Sacrificial Victim as Preventive Immunization*  
Graciela Pozzi 234-254



**Reseñas**

Saidel, Matías. *Neoliberalism Reloaded. Authoritarian Governmentality and the Rise of the Radical Right*

Gustavo Robles

255–262

Nosetto, Luciano. *Autoridad y poder. Arqueología del Estado*

Luis Félix Blengino

263–268

**Normas de publicación**

269–270

**Convocatoria para los próximos números**

271



## Equipo Editorial

### Director

Marcelo Raffin, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

### Comité Editorial

Luis Félix Blengino, *Universidad Nacional de La Matanza (UNLAM), Argentina.*

Sebastián Botticelli, *Universidad Nacional de Luján Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), Argentina.*

Iván Gabriel Dalmau, *Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Agos Heffes, *Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Argentina.*

Pablo Martín Méndez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Universidad Nacional de Lanús (UNLa), Argentina.*

Alejandra Pagotto, *Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Argentina.*

Senda Sferco, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) – Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional del Litoral (UNL), Argentina.*

Natalia Taccetta, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

### Comité Académico

Cecilia Abdo Perez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Irma Julienne Angue-Medoux, *Universidad Omar Bongo (UOB), Gabón.*

Cícero Araujo, *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CONPq) - Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) - Universidade de São Paulo (USP), Brasil.*

Mariela Avila Gutiérrez, *Universidad Católica Silva Hénriquet (UCSH), Chile.*

Bencherki Benmeziane, *Universidad de Orán, Argelia.*

Atilio Borón, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Hugo Biagini, *Centro de Ciencia, Educación y Sociedad (CECIES), Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES), Academia Nacional de Ciencias, Argentina.*

Ernani Chaves, *Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil.*

Carlos Contreras Guala, *Universidad de Chile (UCHile) - Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso (UV), Chile.*

Mónica Cragolini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Marie Cuillerai, *Universidad de París VII Denis Diderot, Francia.*

Luís Antônio Cunha Ribeiro, *Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil.*

Sophie Daviaud, *Institut d'Études Politiques, Centre de recherche CHERPA (Croyance, Histoire, Espace, Régulation Politique et Administrative), Sciences-Po Aix-en-Provence, Francia.*

Emilio de Ipola, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Stéphane Douailler, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Ricardo Forster, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Cristina Genovese, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina.*

Eduardo Grüner, *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Claudia Gutiérrez, *Universidad de Chile (UCHile), Chile.*

Claudio Sergio Ingerflom, *Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Mónica Jaramillo, *Universidad Industrial de Santander (UIS), Colombia.*

Fabián Ludueña Romandini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) -*

*Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

*Sylvie Lindeperg, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.*

*Scarlett Marton, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.*

*Claudio Martyniuk, Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

*Susana Murillo, Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

*Bjarne Melkevik, Université Laval (ULaval), Québec, Canadá.*

*Francisco Naishtat, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata, Argentina.*

*Teresa Oñate, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España.*

*Elías Palti, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

*Luca Paltrinieri, Université de Rennes 1, Francia.*

*Eduardo Peñafort, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

*Beatriz Podestá, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina.*

*Jacques Poulain, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

*Judith Revel, Universidad Paris X Nanterre, Francia.*

*Eduardo Rinesi, Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Argentina.*

*Gabriela Rodríguez, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

*Miguel Ángel Rossi, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

*Vicente Sánchez-Biosca, Universidad de Valencia (UV), España.*

*Felisa Santos, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

*Julian Sauquillo González, Universidad Autónoma de Madrid (UAM), España*

Diego Tatián, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)*  
- *Instituto de Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Verónica Tozzi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)* - *Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA)* - *Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTref), Argentina.*

Francisco Vazquez García, *Universidad de Cádiz.*

Patrice Vermeren, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

José Luis Villacañas Berlanga, *Universidad Complutense de Madrid.*

Susana Villavicencio, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

### **También fueron parte del Comité Académico**

Jorge Dotti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)* - *Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.* †

Guillermo Hoyos Vásquez, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.* †

### **Diseño original**

Daniel Sbampato.

## Editorial

La Revista *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas* se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. Evoca en su nombre uno de los más bellos diálogos platónicos y lugares clásicos de la Filosofía al tiempo que, con ese gesto, recupera la celebración del pensamiento, del intercambio de ideas, del diálogo, del encuentro, de la amistad, del placer y de la vida. Pero se trata también de una celebración de la “teoría” en el sentido griego antiguo de la palabra, es decir, como intermediación entre los dioses y los mortales, como aquello que se contiene entre quienes pretenden el conocimiento y que puede acercarnos más a alguna idea de verdad, discutida, cuestionada pero que no deja de disputar un valor de predicación y constitución sobre la vida y el mundo, nunca definitivo, siempre en pugna, parcial y creador de sentido.

Friedrich Nietzsche ocupa un lugar primordial dentro de la agenda de la filosofía y el pensamiento crítico contemporáneo. Si bien el grueso de su producción se ubica entre los años sesenta y ochenta del siglo XIX, su forma o, mejor dicho, sus formas de practicar la filosofía permiten que se lo considere como el primer filósofo del siglo XX, antes que como un exponente de la filosofía decimonónica. Asimismo, la potencia poética de su prosa, que ha multiplicado la polisemia inherente a todo texto filosófico, habilitó lecturas harto disímiles, que lo interpretaron como un precursor de tradiciones de pensamiento político y cultural radicalmente incompatibles entre sí. Al respecto, cabe destacar que las disputas hermenéuticas en torno a sus textos no han desaparecido tras su incorporación “oficial” al canon filosófico, consolidada a partir de los cursos que le dedicara Martin Heidegger y de la edición la crítica de sus obras a cargo de Colli y Montinari. Si para el autor de *Ser y Tiempo* el pensamiento nietzscheano constituía la

consumación de la metafísica occidental, para los denominados posestructuralistas franceses, es decir Jacques Derrida, Gilles Deleuze y Michel Foucault, el nombre propio de Nietzsche constituirá una referencia ineludible en sus respectivos intentos de problematizar los supuestos y combatir las implicancias de las mallas de pensamiento que configuran la tradición metafísica de Occidente. A modo de ejemplo, a pesar de las flagrantes discrepancias entre la arqueo-genealogía foucaultiana y la deconstrucción derrideana, ambas formas de problematizar las grillas desde la que interrogamos nuestra actualidad encuentran en Nietzsche un ascendiente mayúsculo. Por lo tanto, en esta oportunidad el *dossier* se propone explorar las derivas del pensamiento nietzscheano. Esto es, recoge contribuciones centradas en el pensamiento del filósofo alemán, como así también indagaciones abocadas al rastreo de las discusiones y los debates suscitados bajo el signo de su obra.

Recordamos, asimismo, que la Revista *El banquete de los dioses* cuenta, además, con la sección de “Artículos”, que ofrece trabajos acerca de desarrollos de autores y temáticas de la Filosofía y la Teoría Política inscriptos en diferentes tradiciones del pensamiento contemporáneo, como así también trabajos elaborados a partir del modo en que los representantes de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas interpretan a otros autores contemporáneos o de la Filosofía y la Teoría Política clásica, medieval y moderna y cómo ellos son interpretados o retomados. Por otra parte, la sección “Reseñas” presenta reseñas de novedades bibliográficas relacionadas con las temáticas de la revista. Los invitamos entonces, estimadas/os lectoras/es, al banquete de este número.

Comité Editorial

Buenos Aires, junio de 2024

## Ejercicios de caligrafía filosófica: Michel Foucault y la crítica al humanismo en su lectura temprana de Nietzsche y Heidegger

*Philosophical Calligraphy Exercises: Michel Foucault and the Critique of Humanism in his early Reading of Nietzsche and Heidegger*

Iván Torres Apablaza\*

Fecha de Recepción: 15/03/2024

Fecha de Aceptación: 11/06/2024

**Resumen:** *El siguiente artículo, se propone fundamentar que la crítica al humanismo no supone un problema local en el trabajo de pensamiento de Michel Foucault, sino una problematización diacrítica que permite esclarecer los sentidos de su apuesta filosófica. A esta luz, el artículo reconstruye las primeras elaboraciones de esta crítica, atendiendo a sus lecturas tempranas de las filosofías de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Teniendo en cuenta la publicación reciente de una serie de trabajos inéditos, se interpretan las direcciones de esta crítica destacando una comprensión histórica del problema antropológico, una lectura trágica de la historia, así como aproximaciones a una actitud jovial con funciones de ruptura y contraplano de la antropología moderna a través del discurso literario. El artículo finaliza, en la forma de tesis, con la puesta en perspectiva de los problemas desarrollados, proponiendo leer la crítica al humanismo como signatura filosófica de un existencialismo radical.*

**Palabras**

**clave:**

*Humanismo – Antropología – Existencialismo – Nietzsche – Heidegger*

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Investigador Postdoctoral Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), Chile, proyecto 3240052, “Antropoceno y filosofía: exploraciones arqueológicas para un descentramiento ecológico de la antropología política”. Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. ORCID: 0000-0003-4183-6544. Correo electrónico: [ivantorresapablaza@gmail.com](mailto:ivantorresapablaza@gmail.com)

**Abstract:** *The following article aims to argue that the critique of humanism is not a local problem in the work of Michel Foucault's thought, but rather a diacritical problematization that allows us to clarify the meanings of his philosophical approach. In this light, the article reconstructs the first elaborations of this critique, taking into account his early readings of the philosophies of Friedrich Nietzsche and Martin Heidegger. Taking into account the recent publication of a series of unpublished works, it interprets the directions of this critique by highlighting a historical understanding of the anthropological problem, a tragic reading of history, as well as approaches to a jovial attitude with functions of rupture and counterplanning of modern anthropology through literary discourse. The article ends, in the form of a thesis, by putting the problems developed into perspective, proposing to read the critique of humanism as philosophical signature of a radical existentialism.*

**Keywords:** *Humanism – Anthropology – Existentialism – Nietzsche – Heidegger*

En 1961, Michel Foucault (2009a) traduce al francés la *Antropología en sentido pragmático* de Immanuel Kant, como tesis complementaria para la obtención de su doctorado. Este trabajo, se acompaña de un estudio introductorio en el que despliega una singular lectura del filósofo de Königsberg a partir de dos pensadores que lo acompañarán a lo largo de su propio itinerario filosófico: Heidegger y Nietzsche. Pese a las reticencias generales a explicitar las referencias que informan su trabajo, esta filiación no tan sólo se verifica en los contenidos y movimientos analíticos de dicha tesis complementaria, sino en un amplio respaldo biográfico que acompaña su trabajo de pensamiento. Particularmente, durante el año 1984, en lo que se considera su última entrevista, Foucault (1984a) confirmará este aspecto, al señalar que durante sus años de formación comenzó a leer a Hegel, posteriormente a Marx y, a inicios de la década de 1950, a Nietzsche a través de Heidegger.

Respecto a la filiación heideggeriana en la filosofía de Michel Foucault, Judith Revel (2009) ha planteado que las semejanzas entre ambos pensadores serían superficiales y los intentos por inscribir a Foucault en la estela heideggeriana ocultarían

la oposición frontal entre ambos, especialmente en cuanto a cómo entienden y despliegan la práctica filosófica, así como sus metas y objetivos. Beatrice Han-Pile (2002) irá más lejos, al señalar que la ontología heideggeriana sería el verdadero *impensado* de la ontología foucaultiana. En pocas palabras, el señalamiento consiste en sostener que Foucault no habría conseguido explicar el trabajo subterráneo de Heidegger en su propia filosofía y seguir con rigurosidad sus consecuencias.

Pese a estas interpretaciones, si se mira en posición de sobrevuelo, sin duda que Heidegger se muestra como la presencia de una ausencia, apenas como rugosidad tectónica de una intensidad pretérita en la filosofía de Michel Foucault. Si el examen, en cambio, se detiene en el pliegue a partir del cual se muestra la falla geológica provocada en su problematización sobre el humanismo moderno, lo que es posible hallar son las firmas de una lectura que en ocasiones trabaja subterráneamente, mientras en otras, de forma completamente explícita. No obstante, el que una influencia o afección se manifieste en un pensamiento, no debiera ser tomada como una recepción absoluta, esto es, una lectura sin diques, porosidades ni vías de drenaje de las intensidades telúricas del propio referente. En tal sentido, no podría atribuirse a Foucault la tarea de resolver los problemas que Heidegger dejó abiertos en su propio pensamiento. Hay en su lectura, en cambio, una cierta voluntad de apropiación de claves hermenéuticas, gestualidades e instrumentos de pensamiento que recuerdan aquello que prescribirá y autorizará, en la figura de “pequeñas cajas de herramientas” (1975, p. 720), como actitud respecto a los usos de su propio pensamiento.

Teniendo esto en cuenta, lo *impensado* de la filosofía de Heidegger en Foucault, podría leerse a partir de la indicación que el propio filósofo alemán comparte a su audiencia durante el semestre de invierno de 1952 en la Universidad de Friburgo. Según señala, lo impensado en un pensamiento no es un defecto de lo pensado, sino “el don supremo que un pensamiento ha de conceder” (2010b, p. 102). Mientras que, para el entendimiento corriente, lo no-pensado es lo incomprensible, aquello que nunca resulta ser un índice para advertir y tomar distancia de las propias posibilidades de comprensión y sus límites, la indicación de Heidegger consiste en mostrar la necesidad

de aprender a oír, esto es, reconocer la voz tras el silencio de lo impensado, como aquello inesperado y, por ello, desconcertante, capaz de echar a andar el pensamiento. En pocas palabras, intentar pensar este silencio antes que decretarlo como un sesgo o una simple omisión. Tal vez una primera clave consista en dirigir la atención hacia la singular inclinación de Foucault por la filosofía de Nietzsche e insistir allí con la pregunta respecto a por qué nunca afirmó una ontología en su propio pensamiento, pese a que este se encuentra poblado de formulaciones ontológicas. En tal sentido es que Sloterdijk pudo afirmar que, “en el caso que Foucault hubiera tenido intenciones ontológicas, podría haber afirmado, en efecto, que todo lo verdaderamente existente era de la naturaleza de los relámpagos” (2010, p. 135-136). Nuestra hipótesis en este punto consiste en sostener que habría un cierto bloqueo hermenéutico en las lecturas y comentarios sobre Foucault, que ha impedido formular una interrogación acerca de las “regularidades” que pulsan en su pensamiento, vale decir, problematizar el lugar de enunciación como suelo profundo de toda escritura filosófica. Creemos que este lugar solo es alcanzable si escuchamos con una “tercera oreja” –según la expresión de Patricio Marchant (2000)–, esto es, atender a las conexiones aparentes o improbables, “a las metáforas, a los giros del lenguaje, a los prólogos, a las notas, a las excusas, etc., etc. Oír, no el contenido, sino el *ritmo*” (2010, p. 227) del pensamiento, el deseo que pulsa en el murmullo de los discursos. Después de todo, ¿por qué no habríamos de *deshojar la corona*<sup>1</sup> del canon que retroactivamente ha fabricado un monumento, esto es, una imagen esculpida sobre piedra?

Es cierto que Foucault lee a Nietzsche<sup>2</sup> a través de Heidegger, pero no es menos cierto que tempranamente se distanció de su particular lectura<sup>3</sup>: específicamente, en

---

<sup>1</sup> La expresión es una alegoría de las palabras pronunciadas por Nietzsche en la sección “De la virtud que hace regalos” en *Así habló Zaratustra* (2016a), refiriéndose a la necesidad de traicionar a los maestros como gesto de fidelidad no a la persona, sino a un pensamiento.

<sup>2</sup> Según la indicación de Bernard E. Harcourt (2021), Foucault habría ensayado cinco modalidades de uso del pensamiento de Nietzsche: crítica, epistemológica, lingüística, alethúrgica y política, las que recorrerían punto a punto sus investigaciones filosóficas.

<sup>3</sup> Incluso, podría añadirse una actitud de cautela respecto de la lectura de Nietzsche llevada a cabo por Heidegger. Sobre todo, si se tiene en cuenta que el voluminoso libro que reúne décadas de lecciones

cuanto a considerar a Nietzsche como el último representante de la metafísica occidental (Heidegger, 2001). De todos modos, como ha hecho notar Luca Paltrineri (2010), el Nietzsche de Foucault, más que representar una continuidad con el “olvido del ser”, sería un discurso alternativo y crítico a la modernidad. Este es precisamente el gesto de pensamiento que creemos reconocer al oír las signatures presentes en la conclusión al estudio introductorio sobre la antropología kantiana (2009a), el capítulo final de *Les mots et les choses* (1966a), su apuesta posterior por elaborar una teoría nietzscheana del conocimiento (2011), así como una analítica del poder (1971) y su relación con la producción de discursos de verdad (2012).

En lo que respecta a la crítica al humanismo moderno en Foucault, las filosofías de Nietzsche y Heidegger constituyen soportes fundamentales de una problematización inaugural al interior de su propia apuesta filosófica: si es Heidegger quien le permite formular el problema, es Nietzsche en quien encuentra sus líneas de fuga. Según la lectura canónica, esta crítica se habría desplegado en el arco que va desde el estudio introductorio sobre la *Antropología* de Kant (2009a), hasta la publicación de *Les mots et les choses* (1966a). En una sugerente clasificación, no obstante, Nancy Fraser (1985) ha desbordado este trazado intentando estabilizar los estratos de dicha crítica, aun cuando Foucault nunca dispuso su sistematización formal, al encontrarse distribuida de manera fragmentaria al interior de un corpus de problematizaciones históricas, filosóficas y políticas que, pese a su dispersión analítica, contribuyen a organizar una clave de interrogación constante –en ocasiones explícita, en otras, velada– en su trayecto filosófico. De ahí la simetría de la estratificación propuesta con los tres momentos con los que tradicionalmente se suele representar su itinerario de pensamiento (*saber, poder, y ética*): a) un estrato de tipo conceptual o filosófico, a partir del cual se despliega una crítica a la metafísica occidental centrada en la figura del sujeto y la filosofía del *cogito*; b) otro, de tipo estratégico, como crítica al encubrimiento de tecnologías de dominación tras la apelación a valores humanistas; y c) finalmente,

---

universitarias tiene por punto de apoyo principal *La voluntad de poder*, libro que Nietzsche, precisamente, como tal nunca escribió.

un estrato de carácter normativo, a partir de una crítica que sostendría que el humanismo sería intrínsecamente indeseable, en la medida que no comporta otra cosa que una renovada fórmula de dominación. Estos dos últimos estratos, sin embargo, habría que profundizarlos para señalar que la crítica al humanismo moderno, asumirá la forma de una comprensión del poder como conjunto anónimo de fuerzas en relación, mientras que el problema ético podrá ser leído a partir de una topología impersonal y colectiva de relaciones de fuerzas autoafectivas (Deleuze, 2015), irreductibles a sus formas humanas<sup>4</sup>.

Provisto de estas consideraciones, me propongo argumentar que la crítica al humanismo en Michel Foucault, a partir de su temprana lectura de Nietzsche y Heidegger, lejos de ser un problema local, constituye una función diacrítica de su propio pensamiento. En atención a los márgenes acotados de este artículo, focalizaré el análisis en aquellos trabajos donde se encuentran las primeras elaboraciones del problema, así como los primeros vestigios de su trabajo filosófico: *La question anthropologique* (2022) y *Binswanger et l'analyse existentielle* (2021), escritos entre los años 1952 y 1954.

### Las firmas de una crítica

En lo que concierne a nuestro objeto de problematización, el Heidegger con el que Foucault formula la crítica al humanismo moderno, es aquel del estudio sobre *Kant y el problema de la metafísica* (1981), *La época de la imagen del mundo* (2010a) y *La carta sobre el humanismo* (2016). Hacia fines de la década de los cincuenta, Foucault ya deja al descubierto la influencia de la crítica al devenir técnico del mundo y el pensamiento, al señalar –como si fuese un parafraseo del argumento heideggeriano de la conferencia de 1938 (2010a)– que “la ciencia ya no es una vía de acceso al enigma del mundo, sino

---

<sup>4</sup> Es el problema que Foucault (2001) vislumbra en *L'Herméneutique du sujet* al pensar la relación entre naturaleza y cuidado de sí en la filosofía epicúrea y la idea de *otra vida y otro mundo* en la filosofía clínica.

el devenir de un mundo que no constituye sino una sola y misma cosa con la técnica realizada” (Foucault, 1957a, p. 155). Por su parte, en lo que concierne al mismo tópico, las referencias a Nietzsche consideran, fundamentalmente, la lectura de *La ciencia jovial* (2018), *Así habló Zaratustra* (2016a)<sup>5</sup>, *Más allá del bien y del mal* (2016b) y *De la genealogía de la moral* (2016c). La afirmación de la historia y la atención a las fuerzas en el estudio de los saberes y sus codificaciones prácticas, la dimensión trágica del hombre, así como la coextensividad de su muerte a aquella de Dios, constituirán elementos centrales de este arsenal de lecturas que –para utilizar la expresión de Nietzsche (2016c)– parecen constituir en Foucault, ejercicios de “caligrafía filosófica” (p. 455), por cuanto dejan a la vista de manera bastante explícita los trazos, costuras y estilos de ambos pensadores en la composición filosófica que abastece la crítica al humanismo moderno. Por ello no es exacta la afirmación de Azucena Blanco (2020), cuando señala –siguiendo la lectura de Antonio Campillo (1995), quien, sin embargo, no sugiere esta interpretación– que es “a fines de los sesenta y principio de los setenta ... cuando aparece un modelo de pensamiento, de carácter nietzscheano” (p. 5) en Michel Foucault.

Si la crítica al humanismo moderno se presenta como un problema inaugural en el pensamiento de Foucault, también lo son las claves analíticas con las cuales lo enfrenta. Es lo que se aprecia en las elaboraciones contenidas en sus primeras investigaciones histórico-filosóficas. Por ejemplo, el argumento central de la tesis con la cual defiende en 1949 su Diploma de Estudios Superiores, titulada *La constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (2024), consiste en plantear una problematización en términos de las condiciones históricas de posibilidad de la ciencia. Por otra parte, el curso más antiguo de Michel Foucault del que se guarda registro, lleva por título *La question anthropologique*<sup>6</sup> (2022). Según la

---

<sup>5</sup> Maurice Pinguet (2016), recuerda una conversación en que Jean Hyppolite le pregunta a Foucault por dónde hay que comenzar la lectura de Nietzsche, a lo cual responde que se debe comenzar por “el más apasionado [ardiente], el más mordaz de todos, por *Zaratustra*” (p. 56).

<sup>6</sup> En su reciente edición y publicación, Arianna Sforzini –su editora– ha decidido reunir este conjunto de notas bajo este título, pese a que el manuscrito original no lo tiene y más bien contiene un solitario

descripción de Daniel Defert<sup>7</sup>, se trata de un conjunto de apuntes elaborados para el desarrollo de un curso en la Universidad de Lille, entre 1954 y 1955, donde proyecta examinar el destino del problema antropológico en la filosofía del siglo XIX<sup>8</sup>, siguiendo el problema planteado por Husserl vinculado a “la antropologización creciente de la filosofía” (Defert, Ewald y Gros, 2008, p. 32). A esta descripción, se suma Arianna Sforzini (2020), quien ha indicado que el manuscrito también incluye anotaciones sobre Nietzsche y citas a dos textos de Heidegger publicados en 1954, por lo que estima una datación posterior al curso<sup>9</sup>. Estos textos, corresponden a *¿Qué significa pensar?* (2010b) y *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?* (1994)<sup>10</sup>. Por la estructura del documento, la investigadora italiana estima que se trataría, no tan sólo de apuntes para el desarrollo de un curso, sino de un trabajo más amplio con miras a su publicación futura. Así lo atestigua su contenido, al exhibir los trazos de una investigación histórica sobre antropología filosófica, que se desplaza desde René Descartes hasta Martin Heidegger. Según este esquema, los movimientos analíticos se organizan en tres secciones: a) una lectura sobre el conocimiento del hombre en los siglos XVII y XVIII, trazando un recorrido que va de Descartes a Kant; b) una lectura del problema antropológico en los filósofos postkantianos, con una especial atención en Feuerbach y Dilthey; y, c) finalmente, una sección sobre Nietzsche y algunas de sus interpretaciones

---

apartado que reúne todas las anotaciones con el epígrafe “*Connaissance de l'homme et reflexion transcendante*”.

<sup>7</sup> Defert identifica este manuscrito en la caja 46 de los Fonds Michel Foucault en la Bibliothèque Nationale de France.

<sup>8</sup> Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Dilthey y Nietzsche.

<sup>9</sup> Sforzini agrega que, al cotejar los apuntes tomados por Jacques Lagrange en un curso similar dictado por Foucault en la *École Normale Supérieure* entre 1954 y 1955, se corresponden con los materiales del manuscrito. Esto, sin embargo, no excluye la posibilidad que Foucault haya trabajado con los mismos apuntes en ambas versiones del curso, para luego preparar una versión definitiva que incluye las referencias de Heidegger.

<sup>10</sup> En ambos trabajos –pero especialmente en las lecciones reunidas en el primero, donde se presenta la argumentación más detallada–, Heidegger desarrolla la pregunta respecto al significado del pensar, a partir de su lectura del *Zarathustra* y su relación con la racionalidad y las figuras del *Übermensch* y el *ewige Wiederkunft*. Su conclusión, consistirá en señalar que toda doctrina filosófica acerca de la esencia del hombre es, al mismo tiempo, una doctrina del ser del ente, como si todo el camino del pensar transcurriera “siempre ya *dentro* de la relación entera de ser y esencia del hombre” (Heidegger, 2010b, p. 105).

contemporáneas, entre ellas, Jaspers y Heidegger.

El manuscrito en cuestión, constituye un material de gran interés filosófico, básicamente por tres motivos: en primer lugar, tiene un valor inaugural al interior del trayecto filosófico de Michel Foucault, no tan solo por su datación, sino por el carácter iniciático de la problematización sobre la antropología en su filosofía. El manuscrito nos muestra el alcance de una crítica cuyo desarrollo se extendió por cerca de quince años<sup>11</sup>, hasta la formulación más acabada en *Les mots et les choses* (1966a). En segundo lugar, prefigura algunas de las direcciones que asumirá la crítica al humanismo en las investigaciones de la década de los sesenta. En tercer lugar, ensaya las periodizaciones con las que posteriormente articulará sus trabajos arqueológicos, esto es, la distinción entre un saber clásico acerca del hombre y un saber moderno. En estos términos, una de las problematizaciones centrales que recorre este trabajo, consiste en afirmar que, a lo largo de la época clásica, una antropología filosófica resulta, no tan solo inexistente, sino imposible de formular, pese a la presencia de un extenso saber filosófico, moral y teológico sobre el hombre. La argumentación de Foucault, intenta mostrar que el mundo clásico se encuentra demasiado adherido al *antiguo mundo*, por lo que su discurso solo podrá pensar al hombre en términos morales y teológicos, esto es, a partir de los derroteros de la salvación y la caída. Frente al mundo y las fuerzas de la naturaleza, el hombre, en el discurso clásico, aún resulta ser una experiencia descentrada, una completa exterioridad para sí mismo: “El mundo –afirma Foucault– al ser interrogado sobre su verdad y su ser, no responde señalando al hombre, sino que, por una curiosa paradoja, muestra que, en el fondo, el hombre le es ajeno” (2022, p. 46).

En la perspectiva del manuscrito, la época clásica no podrá situar al hombre como fuente de veridicción y será incapaz, por ello, de formular una antropología. Por contraste, las condiciones de posibilidad de una antropología solo podrán surgir con la activación de un saber científico acerca del hombre –una física humana–, de tal manera

---

<sup>11</sup> Junto a este trabajo desarrollado durante la década de los cincuenta, se conservan manuscritos inéditos, proyectos de tesis inacabados, y abundantes notas de lectura sobre psicoanálisis, lenguaje, historia humana y psicología científica, reunidos en las cajas 42 y 43 de los Fonds Michel Foucault en la Bibliothèque Nationale de France.

que la historia del conocimiento del hombre sobre sí mismo, no sería otra que la historia del discurso científico acerca de él y “su” mundo. A través de esta clave de lectura, lo que Foucault comienza poco a poco a vislumbrar, es que el hombre solo podrá ser formulado en su valencia antropológica, por medio de un discurso que sitúa el problema de la verdad y su copertenencia al hombre y su finitud. Es decir, cuando el conocimiento moderno, y con ello también la filosofía, se vuelven enteramente una antropología, tal como ya había sido anticipado por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* (2016). Según este análisis, la ruptura con el mundo clásico, solo será posible por medio del acontecimiento abierto por la filosofía de Immanuel Kant. Pese a que Foucault avanza con cautela en este punto y descarta que corresponda al filósofo alemán la formulación de una antropología –afirmando, más bien que es Feuerbach el verdadero fundador de la antropología en el pensamiento moderno, al hacer del conocimiento acerca del hombre, el eje fundamental de interrogación filosófica–, precisará, de todos modos, que son las consecuencias de su pensamiento las que habilitan la emergencia de la antropología moderna. Es lo que argumenta al señalar que en las filosofías postkantianas del siglo XIX se habrían producido algunos “impulsos” (*poussées*) que intentaron realizar el pensamiento kantiano en términos antropológicos. En este esfuerzo aloja a Hegel, Feuerbach y Dilthey. Por contraste, la relevancia de Kant consiste en constatar que es su pensamiento el que inaugura la posibilidad de una reflexión científica acerca del hombre, al introducir la filosofía trascendental como instrumento del conocimiento del que el hombre se sirve para la intelección de la naturaleza. Posteriormente, esta interpretación será retomada y modificada en los movimientos analíticos que acompañan su *Introduction à l'Anthropologie de Kant* y, más aún, en *Les mots et les choses*. De todos modos, con dichos movimientos Foucault podrá distinguir en Kant los cuatro rasgos filosóficos que hacen posible el conocimiento antropológico. En palabras de la editora del curso:

El cuestionamiento del hombre en el nivel de su propio mundo; el origen antropológico de todos los significados; la pérdida de la caracterización del

hombre en relación con el absoluto (la finitud es su única dimensión); la búsqueda fundamental de una esencia humana que sería a la vez su verdad como autenticidad y su destino como libertad. (Sforzini, 2020, p. 7).

Según esta lectura, a partir de la construcción de una historia del pensamiento antropológico a principios de la década de 1950, Foucault conseguirá abrir un problema para la filosofía y su propio itinerario de pensamiento: “El parentesco crítico entre una filosofía del presente y el pensamiento del hombre y su muerte” (Foucault, 2022, p. 10). Aunque en ciernes, el manuscrito deja entrever su interés por explorar otros modos del pensamiento filosófico, por fuera del canon académico que envuelve estas reflexiones. A esta luz, el recurso a una analítica histórica de la antropología, consistirá, por un lado, en mostrar su transversalidad para el discurso epistemológico y crítico moderno, y por otro, en interrogar las posibilidades de continuar hablando de la verdad, cuando el hombre, que es en ella sujeto y objeto, experimenta su disolución. Precisamente porque el manuscrito intenta abordar la problemática del hombre a partir del problema de la verdad, intentando mostrar, con ello, que la antropología moderna resulta indisociable de los criterios de veridicción del conocimiento. Este aspecto tiene una importancia crucial, ya que anticipa el interés de Foucault por el estudio de las relaciones entre conocimiento, poder y verdad que se volverá nítido en el arco que va desde las *Leçons sur la volonté de savoir* (2011) al curso *Du gouvernement des vivants* (2012) durante la década de 1970. A ello obedece la toma de posición abiertamente nietzscheana con la cual Foucault concluye el manuscrito, al proyectar la situación actual de la filosofía como el fin de la antropología y de la filosofía misma. Como evidencia, destaca la emergencia del evolucionismo darwiniano y el psicoanálisis de Freud, discursos que más tarde, en *Les mots et les choses* (1966a), serán llamados *contraciencias*. En ambos discursos –surgidos en las postrimerías del siglo XIX–, Foucault verá dos variantes de un mismo contrapunto a la figura del “hombre-razón”, que insiste en postular que la verdad del hombre es algo que le resulta completamente exterior, tanto si se piensa como ascendencia animal o como actividad inconsciente. Un gesto similar se logra

apreciar en el recurso ensayado aquí, respecto a la intensidad dionisiaca del pensamiento en Nietzsche, entendida como una figura de oposición decidida a la dialéctica del sentido y su coextensividad antropológica, pero más importante aún, permitiéndole plantear la superación de la interrogación kantiana por los juicios sintéticos *a priori* como condición de acceso a la verdad, por la pregunta respecto a la verdad de la *verdad*:

La pregunta sobre la necesidad de la verdad de estos juicios debe ser sustituida por una pregunta sobre la creencia en su verdad, es decir, una pregunta que les devuelva la posibilidad absoluta de ser falsos. La pregunta filosófica sobre el juicio sintético *a priori*, o sobre la verdad de la ciencia, es la que pone de manifiesto la posibilidad de no ser verdadera. (2022 p. 173).

Foucault, siguiendo a Nietzsche, comprende que la liberación de la verdad excluye la posibilidad de encontrar apoyo en la pregunta kantiana por el hombre (*Was Ist Der Mensch?*), disolviendo, en un mismo gesto, la verdad del hombre junto a la verdad de sus determinaciones humanas. Según explica:

En este espacio crítico despejado por Nietzsche, bajo la forma de la libertad dionisiaca del espíritu, se desentraña por primera vez esta implicación de la verdad y el hombre que ha sido, desde Kant, el problema mismo de la Antropología. Esto no significa que el hombre y la verdad caigan el uno fuera del otro, en una relación de alteridad en la que desaparezcan las fronteras y la familiaridad de su patria común, sino solamente que se vuelven enigmáticos el uno para el otro, que ya no pueden contar el uno con el otro: que el hombre ya no puede ser la verdad de la verdad, ni la verdad, la verdad del hombre. El hombre y la verdad están en constante retirada el uno respecto del otro, son opacos. (Foucault, 2022, p. 174).

A nuestro entender, a través de esta gestualidad, Foucault pretende afirmar la valencia trágica de la existencia, para reencontrar, en la ausencia de sentido, un fondo de goce y *embriaguez*, cuestión que implica, al mismo tiempo, afirmar la textualidad ontológica de un “vacío abismal y el poder de atravesarlo” (Sforzini, 2020, p. 13). Esta indicación es relevante, en la medida que anticipa el espesor y la textura que, en adelante, asumirá la propuesta de “salida” al problema antropológico en su filosofía: la tentativa por conectar la potencia tropológica y jovial de la imaginación, con la modulación de la vida y el pensamiento<sup>12</sup>. Según nuestra lectura, es este el lugar de enunciación filosófica a partir del cual Foucault desarrolla sus investigaciones tardías sobre la arqueología de la vida ética (2009b; 2008; 2001), siendo posible tender un arco con aquellas inclinaciones literarias desplegadas durante buena parte de la década de 1960 – incluyendo sus trabajos sobre la *transgresión* (1963) y el *pensamiento del afuera* (1966b)–, a partir de las cuales consigue abastecer un conjunto de problematizaciones ético-estéticas que movilizan la exploración de experiencias anárquicas, poéticas e impersonales como contrapuntos a la *episteme* humanista<sup>13</sup>. Es lo que Foucault también precisa al referirse a los discursos literarios como “exteriores a la filosofía” (2006, p. 67), con los que intentó ensayar una voluntad de fuga en relación a las modalidades y reducciones antropológicas propias de sus años de formación universitaria (1978).

En estos términos, lo trágico en la filosofía –su experiencia y su lección arcaica–, no será sino el teatro de lo dionisiaco, donde transcurre el extravío del hombre en su propio enigma y experimenta el abandono de toda pretensión por acceder a una verdad que le resultaría propia, para devenir, en cambio, una danza de *simulacros* (Foucault, 1964). Nuevamente, tenemos aquí un anticipo de los movimientos que Foucault desplegará a lo largo de sus investigaciones arqueológicas (Basso, 2020), donde se encuentran incesantemente los elementos de una *crítica* y una *ontología*. A

---

<sup>12</sup> Cuya disociación recorre la historia de la filosofía en Occidente.

<sup>13</sup> Georges Canguilhem (2015), comentando la tesis sobre la *muerte del hombre*, dirá que una *episteme* es “un código de ordenamiento de la experiencia humana bajo una triple relación: lingüística, perceptiva, práctica” (p. 36). En esta perspectiva es que los discursos científicos y filosóficos, coextensivos al humanismo moderno, no serían otra cosa que teorías y legitimaciones de un orden epistémico, social y político.

este respecto, la *experiencia límite* y sus figuras específicas como el *afuera* y la *transgresión*, tributarán al intento de pensar por fuera de los marcos de la antropología moderna (Foucault, 1978). Reencontrar a Dioniso, en su exuberancia y desmesura, no será otra cosa que el signo de un lazo a partir del cual será posible pensar una experiencia desubjetivadora y desindividualizante, es decir, la desgarradura del sujeto en medio de la desgarradura que es la existencia misma.

Según nuestra lectura, Nietzsche representa para Foucault una forma de plantear un problema crucial para la filosofía: concebir la posibilidad de un pensamiento no antropológico y, junto a ello, la formulación de una filosofía fundada en un descentramiento de la subjetividad humanista. Aun cuando esta tonalidad –que retroactivamente se revela como programática– resulta explícita a lo largo del manuscrito que orienta el curso de 1954-1955, también es posible señalar un segundo problema, igual de relevante, pero quizá más sutil en su presentación: la posibilidad de pensar una filosofía como experiencia transformadora, indisociable de la vida y sus incesantes modulaciones. Este segundo aspecto, excede, sin duda, el marco histórico acotado del estudio contenido en el manuscrito, pero su extensión es tal, que introduce una clave hermenéutica que posibilita un examen crítico de toda la historia de la filosofía occidental, aspecto que solo se volverá completamente nítido con la arqueología de la vida ética desarrollada por Foucault hacia el final de su trabajo filosófico, junto a la formulación de la filosofía como estética de la existencia.

En las últimas páginas del manuscrito –como si se tratara de un “oráculo retrospectivo”–, Nietzsche revela ser la condición de posibilidad de la reconstrucción crítica ensayada por Foucault, por cuanto, no tan solo le permite encontrar un punto de fuga al discurso antropológico, sino decretar el ocaso del hombre como figura epistémica<sup>14</sup> y centro de gravedad de la experiencia histórica. En este contexto es que

---

<sup>14</sup> El impacto ejercido por Nietzsche es tal en Foucault, que incluso en 1982 declaró que “Nietzsche fue una revelación para mí. Tuve la impresión de descubrir a un autor muy diferente del que se me había enseñado. Lo leí con gran pasión y rompí con mi vida, dejé mi trabajo en el hospital psiquiátrico, abandoné Francia: tenía la sensación de estar atrapado. A través de Nietzsche, devine extraño a todas estas cosas” (1988, p. 780).

podrá proponer un retorno a la cuestión de la naturaleza, bloqueada por la antropología moderna, para situar la mirada en la exterioridad constitutiva del hombre. Recurriendo a una figura freudiana (2012), diríamos que el intento de Foucault, en este punto, consiste en mostrar lo mismo que el psicoanálisis a comienzos del siglo XX, esto es, que el hombre ya “no es el amo en su propia casa” (p. 135) y la apelación a la naturaleza, al igual que en Nietzsche, resulta ser un recurso filosófico que permite mostrar, poco a poco, los límites metafísicos del pensamiento antropológico moderno.

### Entre ontología e historia

Contemporáneo a *La question anthropologique*, encontramos el primer trabajo publicado por Michel Foucault donde es posible constatar una remisión explícita a Heidegger y la analítica del *Dasein*, así como una inscripción nietzscheana del problema antropológico: la *Introduction* (1954) a *Le Rêve et l'Existence* de Ludwig Binswanger. Si bien no constituye un trabajo sistemático de crítica al humanismo, muestra en acto las primeras elaboraciones del problema, a partir de una sensibilidad que nos parece importante destacar. Se trata, ciertamente, de un ensayo en el que aún es posible verificar aspectos de la lectura fenomenológica del hombre, en parte, por tratarse de una elaboración que emerge en medio de un contexto intelectual y cultural que intenta situar al hombre y su humanidad, como un valor. A este respecto tributa la declamación humanista de Sartre (1996) –pronunciada en clave de manifiesto– y los múltiples debates que su lectura suscitó en Francia (Descombes, 1988). Pese a esto, Foucault no tardará en distanciarse de estas posiciones y la lectura de Heidegger y Nietzsche le permitirá estabilizar un punto de fuga respecto de las reducciones humanistas de la fenomenología, logrando con ello poner en entredicho las formulaciones filosóficas que tributan a la definición de una “naturaleza humana”. La *Introduction* tiene, por tanto, un valor que no tan solo concierne a su contenido, sino a la prefiguración de un problema y un estilo de pensamiento. En estos movimientos se expone la inadecuación de la lectura que afirma que estos trabajos previos a *Histoire de*

*la folie* (1972), pertenecerían a un “período de silencio” y no habrían conducido “a ningún lugar determinado” (Macey, 1995, p. 116).

Según la indicación contenida en la *Presentación* (Defert, Ewald y Gros, 2008) a la edición francesa de la *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, la lectura de Heidegger será dominante en esta primera etapa de prefiguración del problema antropológico. Pese a esto, no habría que dejar de advertir cómo es que esta lectura dispone el modo en que Nietzsche hace su ingreso en las formulaciones de la *Introduction*. Lo que observamos es un cierto uso de Heidegger en el ejercicio de retrotraer los derroteros del hombre y su pretendida naturaleza, hacia un ámbito que lo vuelve completamente problemático: la historicidad de sus modos. La textura ontológica de la fuga ensayada aquí, ofrece la posibilidad de pensar al hombre como un problema filosófico, al interior de una reflexión que se interroga por sus “estructuras fundamentales”, reconociendo en la historia su cualidad más propia. Es lo que es posible hallar en las indagaciones posteriores de Foucault respecto a la psicología (Basso, 2020), sosteniendo, contra ella, la necesidad de “recuperar al hombre como existencia en el mundo y caracterizar a cada hombre por su propio estilo de existencia” (Foucault, 1957a, p. 136); existencia que ciertamente desborda todo intento de reducción a una causalidad psicológica, para reencontrarla, en cambio, en su historicidad. El gran problema identificado por Foucault en esta disciplina, es su pretensión de decir que “la verdad del hombre se agota en su ser natural” (1957b, p. 120) o biológico, de tal manera que todo conocimiento sobre él, no conduciría a otro lugar que a una reducción instrumental, expresando con ello su fidelidad a la herencia antropológica moderna a partir de la cual se constituye como discurso científico al interior de las ciencias sociales.

El espesor de estos problemas ha quedado a la vista con la reciente publicación de un manuscrito inédito, titulado *Binswanger et l'analyse existentielle* (2021), redactado entre los años 1952 y 1954, mientras Foucault enseñaba en la Universidad de Lille. Las poco más de doscientas páginas que organizan este trabajo, dan cuenta de la centralidad que adquiere allí el problema antropológico y su temprana crítica, así como

también, la necesidad de historizar la figura del hombre y la enfermedad mental. En este contexto, dirá que el análisis de la existencia –en el sentido de Heidegger– permite, no tan sólo activar un pensamiento sobre las condiciones concretas de la existencia del hombre, sino reconocer su irrecusable libertad en sus “innumerables posibilidades de ser” (p. 135). Según afirma:

El organismo animal se da a sí mismo en la unicidad de su plan constructivo; el sujeto humano tiene que darse siempre a sí mismo en la infinidad de sus «posibilidades de ser». Y es esta libertad, además, la que abre al hombre a la verdad, [que] le posibilita esa apertura al ser por la que, según Heidegger, se define el acceso a lo verdadero. Mientras que el animal, como organismo encerrado en sus estructuras, sólo constituye el mundo en relación con sus categorías funcionales, el hombre como existencia puede moverse hacia y en un mundo revelado en su verdad. (Foucault, 2021, p. 135)

Pese a que Foucault –al igual que sus contemporáneos en Francia– sigue traduciendo aquí el *Dasein* heideggeriano por “*existence humaine*”<sup>15</sup>, entiende que un recurso a la filosofía existencial resulta un paso ineludible en dirección a intentar salir del horizonte del pensamiento moderno, comprometiéndose con lo que denomina un esfuerzo por “superar la metafísica” (p. 137). En un movimiento que evoca como una paráfrasis las palabras de Heidegger (1996) contenidas en *El tratado sobre La Esencia de la Libertad Humana*, Foucault dirá que “la libertad no se despliega como elección entre un conjunto

---

<sup>15</sup> La *Carta sobre el humanismo* que Martin Heidegger (2016) le dirige a Jean Beaufret en 1946, es precisamente una respuesta que reviste el tono de una aclaración dirigida a sus lectores franceses, quienes, hasta ese momento, han traducido el *Dasein* como “*réalité humaine*”. Ver Heidegger (1947), *Lettre à Jean Beaufret*. En Munier, R. (Ed.). *Lettre sur l’humanisme* (pp. 129-130). Aubier-Montaigne. Habría que tener en cuenta, no obstante, que *Ser y Tiempo* se traduce, en su versión completa, de manera tardía en Francia. En 1964 se encuentra disponible una traducción parcial que incluye los párrafos 1 al 44, por obra de Alphonse De Waelhens y Rudolf Boehm. Recién en 1985 se cuenta con la obra completamente traducida por Emmanuel Martineau. En 1986 aparece una segunda traducción de François Vezin, con un tono mucho más académico, al incluir notas y comentarios que enriquecen las traducciones anteriores.

de posibilidades establecidas, con anterioridad a toda existencia, por las eventualidades de la esencia, sino que la libertad es el modo de ser fundamental de la existencia humana como tal” (2021, p. 137). Incluso argumentará a favor del carácter terapéutico<sup>16</sup> del “análisis existencial”, en la medida que dispone un reencuentro con la dimensión compartida que constituye la existencia humana, esto es, el *mitsen* o ser-con de la exposición al semejante.

De todas formas, Foucault (1961) tomará distancia de lo que, tanto en este manuscrito como en la *Introduction* de 1954, elogia en el “análisis existencial”, por lo que califica como una insuficiencia teórica para elaborar la noción de experiencia. Ocho años más tarde, en una especie de balance contenido en *Maladie mentale et psychologie*<sup>17</sup> (1962), dirá que:

Ciertamente, la enfermedad mental puede situarse en relación con la génesis humana, en relación con la historia psicológica e individual, en relación con las formas de existencia. Pero no se deben convertir estos diversos aspectos de la enfermedad en formas ontológicas si no se quiere recurrir a explicaciones míticas, como la evolución de las estructuras psicológicas, o la teoría de los instintos, o una antropología existencial. En realidad, sólo en la historia se puede descubrir el único *a priori* concreto, donde la enfermedad asume, con la apertura vacía de su posibilidad, sus figuras necesarias. (Foucault, 1962, p. 101)

Según nuestra interpretación, aquello que posibilita la lectura de Binswanger en Foucault, es precisamente abastecer una reflexión que lo aproxima al valor filosófico de la historia como aquel *a priori* que acompañará su itinerario de pensamiento y a partir del cual podrá interrogar tempranamente el lugar problemático de la metafísica

---

<sup>16</sup> Problema que, a la luz de la formulación heideggeriana, podría leerse no como un procedimiento o técnica psiquiátrica, sino como indicación de una ética *-terapeuiein* como tratamiento y cuidado– que comparece a la condición abierta de la existencia. Vale decir, una ética que expone lo que la ontología dispone.

<sup>17</sup> Es necesario hacer notar que este balance involucra una reescritura de la primera versión de esta investigación publicada originalmente en 1954, bajo el título *Maladie mentale et personnalité* (PUF).

del hombre en el pensamiento moderno. Es precisamente este aspecto el que es posible colegir de su interés –también temprano– por el saber psicológico. Tal como se aprecia en *Binswanger et l'analyse existentielle*, su lectura del psicoanálisis freudiano le permitirá advertir el papel de escansión de esta teoría respecto de la representación moderna del hombre y su reducción biológica, al desplazar “el límite conceptual que la tradición metafísica había trazado entre la sustancia-alma y la sustancia-cuerpo; y al mismo tiempo borrar el carácter de oposición absoluta que este límite marcaba por definición” (Foucault, 2021, p. 20). El psicoanálisis, en cambio, habría operado una articulación a partir de la cual, el síntoma será concebido en el contexto interpretativo del conjunto de las funciones vitales –definidas como un pliegue entre historia e intersubjetividad– que permiten recomponer la unidad entre mente y cuerpo, disociada con la filosofía del *cogito*. Pese a esto, Foucault advierte que una nueva figura antropológica rápidamente tomará lugar por la recepción evolucionista de estas premisas, a partir de situar “la unidad ficticia y parcial de lo «vital»” (p. 22) que, no tan solo permitirá relanzar la definición antropológica del hombre como ser natural en la forma de una antropología de la vida, sino que, por medio de esta operación, podrá situar un criterio de distinción entre lo normal y lo patológico y disociar al hombre, esta vez, de su existencia histórica.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, lo que parece interesar a Foucault en la especificidad de las reflexiones contenidas en la *Introduction*, es la reubicación que el texto de Binswanger opera sobre el problema antropológico. Específicamente, destaca la superación de un concepto reductor del hombre en tanto *homo natura*, a favor de una “reflexión ontológica que tiene como tema mayor la presencia del ser, la existencia, el *Dasein*” (Foucault, 1954, p. 66). El hombre, al interior de esta analítica, no sería sino “el contenido efectivo y concreto de lo que la ontología analiza como la estructura trascendental del *Dasein*, de la presencia en el mundo” (1954, p. 66). No se trataría, por ello, de una ciencia de los hechos humanos ni de un conocimiento positivo que arrancararía de la estabilización de un *a priori* especulativo. Foucault aclara: “El tema de su investigación es el «hecho humano», si se entiende por «hecho» no tal sector

objetivo de un universo natural, sino el contenido real de una existencia que se vive y se siente, se reconoce o se pierde en un mundo que es a la vez la plenitud de su proyecto y el «elemento» de su situación” (1954, p. 66). Es decir, lo que se vuelve sensible para Foucault en este punto, es el modo en que Binswanger dispone el problema antropológico en términos de una juntura o pliegue entre ontología e historia. “La antropología –agrega– puede designarse entonces como «ciencia de los hechos» desde el momento en que desarrolla de modo riguroso el contenido existencial de la presencia en el mundo” (1954, p. 66). En la sección introductoria del ensayo, Foucault despeja toda duda sobre su interés en este estudio:

Nos ha parecido que valía la pena seguir, *por un instante*, la andadura<sup>18</sup> de esta reflexión; y buscar con ella si la realidad del hombre es accesible solamente fuera de una distinción entre lo psicológico y lo filosófico; si el hombre, en sus formas de existencia, era el único modo de acceder al hombre. En la antropología contemporánea, nos ha parecido que el itinerario de Binswanger seguía la vía real. Toma a contrapelo el problema de la ontología y de la antropología, y va derecho a la existencia concreta, a su desarrollo y a sus contenidos históricos. (1954, p. 67).

En el análisis de Foucault, así como Binswanger recusa la tentativa de reparto entre filosofía y psicología, de igual modo, el análisis existencial que intenta destacar, evita la distinción *a priori* entre antropología y ontología, sin por ello suprimirla. La remitirá, en cambio, al examen de la “existencia concreta” (Foucault, 1954, p. 67). Y esta “concretud” de la existencia, no es otra que su historicidad. Por ello –en un tono abiertamente nietzscheano–, luego argumentará a favor de la necesidad de “conceder un privilegio absoluto, entre todas las dimensiones significativas de la existencia, a la

---

<sup>18</sup> La expresión es similar a la utilizada por Heidegger (2016) en el comentario introducido a la versión de 1949 de la *Carta sobre el humanismo*: “lo que aquí se dice no ha sido pensado solamente en la época de su redacción, sino que se basa en la andadura de un camino que fue iniciado en 1936, en el «instante» de un intento por decir sencillamente la verdad del ser” (p. 13).

de la ascensión y la caída: en ella y sólo en ella pueden descifrarse la temporalidad, la autenticidad y la historicidad de la existencia” (1954, p. 109).

Michel Foucault se encuentra aquí formulando un campo de problemas filosóficos a partir de su lectura de Heidegger y Nietzsche, en una relación ortogonal entre ontología e historia. Es precisamente este encuentro filosófico el que le permitirá tomar distancia de la lectura fenomenológica sobre el problema del hombre y su representación metafísica. En esta misma dirección es que, luego de afirmar la “existencia concreta” como horizonte analítico, subrayará el primado que asume lo trágico en la comprensión de la historia. Siguiendo a Nietzsche, dirá que es sobre el eje vertical de la existencia donde se asienta la expresión trágica: “El movimiento trágico siempre es del orden de la ascensión y la caída, y el punto que lleva su marca privilegiada es aquel en el que se cumple el balanceo imperceptible de la subida que se detiene y oscila antes de caer” (p. 1954, p. 106). Contra todo esencialismo, agregará que “nunca puede captarse la existencia más que en sus formas constituidas” (1954, p. 109), esto es, la “existencia haciéndose” (p. 109). En esta lectura, la historia es la condición de posibilidad de la experiencia del hombre –su ser como su más amplio modular–, al interior de la cual, lo trágico signa su ontología como estructura de la temporalidad<sup>19</sup>. En este sentido, el tiempo analizado de forma horizontal, no sería más que el trazado hacia un origen y un destino, problema que Foucault ya conocía por su proximidad formativa con la escuela de epistemología histórica francesa, representada por Bachelard, Koyré y Canguilhem. La temporalidad, leída en esta clave, no sería sino una cronología de la progresión espacial y la incesante repetición de la nueva partida. “En esta dirección existencial –añade Foucault–, el tiempo es, por esencia, nostálgico” (p. 107). Con el movimiento trágico de la ascensión y la caída, en cambio, “puede captarse la temporalidad en su sentido primitivo” (p. 107). Una reflexión coincidente a la formulada más tarde en *L'Archéologie du savoir* (1969), al sostener que categorías como *uniformidad*, *coherencia*, *globalidad*, y *homogeneidad*, no serían sino figuras

---

<sup>19</sup> Este aspecto luego asumirá en Foucault la forma de la analítica del poder al vincular lo histórico-trágico con el *agón* o las relaciones de fuerzas y sus enfrentamientos.

epistémicas miméticas, esto es, coextensivas a la antropología que, a partir del siglo XIX, consiguió establecer un sistema de valores y una representación coherente sobre la civilización.

En consecuencia, con estas premisas Foucault podrá sostener la idea de abandonar:

El nivel antropológico de la reflexión, que analiza al hombre en tanto que hombre y en el interior de su mundo humano, para acceder a una reflexión ontológica que concierne al *modo de ser*<sup>20</sup> de la existencia en tanto que presencia en el mundo. Así se efectúa el paso de la antropología a la ontología... (1954, p. 109).

En otras palabras, la existencia haciéndose, formulándose en su devenir histórico, antes que inmóvil en sus formas constituidas. Es en este mismo sentido que, como expresará más tarde en *La prose d'Actéon*, “nunca hay hombres, sino solo simulacros” (Foucault, 1964, p. 334), esto es, formas, modulaciones, en tanto apariencias de este devenir que es la historicidad de los modos. El hombre, la humanidad del hombre, no sería, por tanto, otra cosa que una modulación antropológica, históricamente figurada, de la existencia; su volverse *Menschsein*.

## Conclusión

A modo de cierre provisorio a las reflexiones desarrolladas en este artículo, me parece relevante plantear las siguientes tesis:

1. La publicación reciente de un conjunto de trabajos inéditos de Michel Foucault, nos ha permitido ponderar las lecturas hechas por los estudios especializados, llevándonos

---

<sup>20</sup> Las cursivas son mías.

a reconocer en la problematización sobre el humanismo moderno una inquietud inaugural al interior de su filosofía, pero más importante aún, la elaboración de una problematización que recorre y fundamenta las investigaciones arqueo-genealógicas posteriores. A contrapelo de un cierto “sistema de fragmentación” (Revel, 2014, p. 16) con el que los comentaristas han tendido a inscribir y distribuir el pensamiento de Foucault, la problematización abierta por la crítica al humanismo funcionaría como una pregunta fundamental cuyo despliegue asume la forma de una crítica epistemológica de un saber sin sujeto frente la herencia cartesiana que recorre la filosofía moderna, una comprensión anónima e histórica del poder frente a las teorías jurídico-políticas centradas en la figura de la soberanía, y una reflexión ética respecto a las posibilidades de constituirnos en sujetos de nosotros mismos frente a las tecnologías políticas de conducción de individuos y poblaciones.

2. Si es Heidegger con quien Foucault consigue plantear el problema antropológico, será Nietzsche, en cambio, quien habilitará sus puntos de fuga. En este interjuego comprenderá que el hombre no es sino una modulación histórica y que la pregunta que interroga *Was ist der Mensch*, se abisma en la afirmación del *Übermensch*, tal como resulta explícito en la conclusión a la *Antropología* de Kant (2009). De este desplazamiento, no obstante, no habría que leer tan solo una apuesta por desantropologizar el pensamiento –reducir la problematización a la resolución de un problema epistémico–, sino reconocer el espesor de una tentativa de experiencia. Vale decir, la formulación de un *ethos*, que encuentra en la senda nietzscheana el desobramiento jovial de una herencia que ha bloqueada las posibilidades de pensar de otro modo, mortificando la vida y su potencia metafórica de invención. Este aspecto no debiera resultar sorprendente en la lectura del trabajo de Michel Foucault, sobre todo si se tiene cuenta que las elaboraciones sistemáticas del pliegue entre vida y filosofía que es posible leer en sus últimas investigaciones en el Collège de France, encuentran sus primeras coordenadas en la crítica al humanismo que arranca con los ejercicios de caligrafía filosófica de la primera mitad de la década de 1950. Es lo que resulta legible

en la inclinación literaria que sirve de contrapunto a la arqueología trágica, allí donde Foucault intenta desplegar una apuesta de pensamiento que extiende la crítica al humanismo al propio discurso filosófico y su régimen de verdad, para explorar su propio extravío. A esta luz, ya no sería tan sencillo sostener la lectura de un Foucault nihilista, pues aquello que nos muestra esta inclinación es un pensamiento profundamente jovial, esto es, creativo y poético que ha decidido inscribirse en la senda del *Übermensch* y sus modulaciones posthumanas.

3. En los ejercicios de caligrafía filosófica que hemos analizado, el nudo que enlaza ontología e historia –aspecto que posteriormente será leído con la proposición de una *ontología histórica de nosotros mismos* (1984b)–, dispone el territorio para la elaboración de una comparecencia ética frente a la existencia. Vale decir, un *ethos* que quisiéramos leer como expresión de una singular posición filosófica, aquella de un *existencialismo radical*. No se trata, como resulta evidente, de una afirmación del discurso existencialista que Foucault cuestionó con fuerza e insistencia durante buena parte de su trabajo filosófico –esto es, aquel, discurso alrededor del cual orbitan las figuras metafísicas del individuo psicológico y la inmanencia del sentido–, sino de aproximaciones sucesivas por abastecer el horizonte analítico de la “existencia concreta” (1954). Es allí donde Foucault consigue ubicar la historia y, más tarde, la *procedencia* belicosa de las palabras, las cosas y sus relaciones (1971). Una historia cuya arqueología, situará lo arcaico como el pasado del pasado en tanto condición de emergencia de lo histórico (Descombes, 1988). Esta tensión constitutiva de la historia de una cultura, señala el signo de una “estructura trágica” (Foucault, 1961, p. 161), a partir de la cual la arqueología posteriormente asumirá la forma de una historia de una desgarradura y la denuncia de su amnesia. En la senda filosófica abierta por Nietzsche, Foucault reconocerá, tal como aquel ya había demostrado, que “la estructura trágica a partir de la cual surge la historia del mundo occidental, no es otra cosa que el rechazo, el olvido y la caída silenciosa de la tragedia” (p. 161): villanía de los comienzos, cesura que reparte el mundo y se impone, dejando tras de sí, como su otro abyecto, aquello

que la contradice, por cuanto desnuda un *pathos* y exhibe la inconsistencia de sus formas en la desmesura de una *procedencia*. Con todo, esta singular posición filosófica, es también *radical*, en la medida que interroga la propia consistencia de un mundo, el modo en que se ha constituido como un orden captando en primer lugar al hombre y todo lo demás en relación con él. Es este aspecto el que desborda el carácter meramente epistémico de la crítica al humanismo, al proyectarla en una dirección ética y política. Allí donde el desafío consistirá de componer otros modos de relación con nosotros mismos y con la existencia en su complejidad, vale decir, la posibilidad de *otro mundo* y *otra vida*, como reflexionará tres décadas más tarde al pensar la relación entre vida y filosofía dispuesta por los cínicos (2009b).

4. Si la crítica al humanismo resulta ser un eje relevante y consistente en la filosofía de Michel Foucault, y si esta crítica puede ser leída como aquella de un *existencialismo radical*, sus proyecciones resultan ser fundamentales, en la medida que disponen la posibilidad de abastecer un pensamiento sobre la crisis contemporánea. Foucault no tuvo la experiencia de un mundo que, en cuatro décadas desde su muerte, se modificó sustantiva y aceleradamente: no conoció el acontecimiento inédito de una pandemia global, ni el devenir cibernético de las relaciones sociales, ni mucho menos la crisis ambiental, la escasez hídrica, o la explotación ampliada de formas de vida animales y vegetales; todos signos inequívocos de la intensificación de la antropología moderna en su valencia más específica: una voluntad de poder sobre la existencia planetaria. Frente a esta “discronía” respecto del tiempo presente, el desafío al que nos enfrentamos, consiste en actualizar y profundizar la crítica abierta por Foucault, de tal manera de extender la problematización sobre el humanismo hacia un campo de problemas que nos permita formular una interrogación sobre las posibilidades de un mundo. Desafío, sin duda, que involucra la posibilidad de dar lugar a la experiencia de una *gran política* y hallar la *gran salud*, al comparecer al daño provocado por el habitar del hombre en un mundo extenuado de humanidad. Creemos que en esto consiste, precisamente, el análisis de la “existencia concreta” en nuestra actualidad.

## Referencias bibliográficas

- Basso, Elisabetta (2020) Foucault's Critique of the Human Sciences in the 1950s: Between Psychology and Philosophy. *Theory, Culture & Society. Special Issue: Foucault Before the Collège de France*, pp. 1-22.
- Blanco, Azucena (2020). *Literature and Politics in the Later Foucault*. De Gruyter.
- Campillo, Antonio (1995). Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia. En *Daimon Revista de Filosofía*, 11, pp. 59-82.
- Defert, Daniel; Ewald, François & Gros, Frédéric (2008). Presentación a la edición francesa. En Foucault, Michel. *Una lectura de Kant* (Ariel Dilon, Trad.) (pp. 31-34). Siglo XXI.
- Deleuze, Gilles (2015a). *Foucault*. Paidós.
- Descombes, Vincent (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. (Elena Benarroch, Trad.). Cátedra.
- Foucault, Michel (2024). *La constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Vrin.
- Foucault, Michel (2022). *La question anthropologique. Cours 1954-1955*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2021). *Binswanger et l'analyse existentielle*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2012). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2011). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2009a). Introducción a la Antropología en sentido pragmático de Kant. En Foucault, Michel. *Una lectura de Kant*. (Ariel Dilon, Trad.) (pp. 35-129). Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2009b). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2008). *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2006). Desembarazarse de la filosofía. A propósito de la literatura. En Pol-Roy, R. *Entrevistas con Michel Foucault* (pp. 59-69). Paidós
- Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1988). Vérité, pouvoir et soi. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, IV* (pp. 777-783). Gallimard.
- Foucault, Michel (1984a). Le retour de la morale. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, IV* (pp. 696-707). Gallimard.
- Foucault, Michel (1984b). Qu'est-ce que les Lumières? En *Dits et écrits, IV* (pp. 562-578). Gallimard.
- Foucault, Michel (1978). Entretien avec Michel Foucault. En *Dits et écrits, IV* (pp. 41-95). Gallimard.

- Foucault, Michel (1975). Des supplices aux cellules. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, II* (pp. 716-720). Gallimard.
- Foucault, Michel (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1971). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, II* (pp. 136-156). Gallimard.
- Foucault, Michel (1969). *L'Archéologie du savoir*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1966a). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1966b). La pensée du dehors. En *Dits et écrits, I* (pp. 518-539). Gallimard.
- Foucault, Michel (1964). La prose d'Actéon». En Foucault, Michel. *Dits et écrits, I* (pp. 326-337). Gallimard.
- Foucault, Michel (1963). Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille). En *Dits et écrits, I* (pp. 233-250). Gallimard.
- Foucault, Michel (1962). *Maladie mentale et psychologie*. PUF.
- Foucault, Michel (1961). Préface, in Foucault (M.), *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, I* (pp.159-167). Gallimard.
- Foucault, Michel (1957a). La recherche scientifique et la psychologie. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, I* (pp. 137-158). Gallimard.
- Foucault, Michel (1957b). La psychologie de 1850 à 1950. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, I* (pp. 120-137). Gallimard.
- Foucault, Michel (1954). Introduction, in Binswanger (L.), *Le Rêve et l'Existence*. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, I* (pp. 65-119). Gallimard.
- Fraser, Nancy (1985). Michel Foucault: A "young conservative"?. *Ethics*, 96(2), pp. 165-184.
- Freud, Sigmund (2012). Una dificultad del psicoanálisis. En Freud, Sigmund. *Obras completas, XVII*. (José L. Etcheverry, Trad.) (pp. 125-135). Amorrortu.
- Han-Pile, Béatrice (2002). *Foucault's critical project. Between the Transcendental and the Historical*. Stanford University Press.
- Harcourt, Bernard (2021). Five Modalities of Michel Foucault's Use of Nietzsche's Writings (1959–73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political. *Theory, Culture & Society. Special Issue: Foucault Before the Collège de France*, pp. 1-22.
- Heidegger, Martin (2016). *Carta sobre el Humanismo* (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trad.). Alianza.
- Heidegger, Martin (2010a). La época de la imagen del mundo. En Heidegger, Martin. *Caminos del bosque*. (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trad.) (pp. 63-90). Alianza.
- Heidegger, Martin (2010b). *¿Qué significa pensar?*. (Raúl Gabás, Trad.). Trotta.
- Heidegger, Martin (2001). En torno a la cuestión del ser. En Heidegger, Martin. *Hitos*. (Helena Cortés y Arturo Leytel, Trad.) (pp. 313-344). Alianza.
- Heidegger, Martin (1996). *Schelling y la libertad humana*. Monte Ávila.
- Heidegger, Martin (1994). ¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?. En Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. (Eustaquio Barjau, Trad.) (pp. 91-112). Ediciones del

- Serbal.
- Heidegger, Martin (1981). *Kant y el problema de la metafísica* (Gred Ibscher Roth, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (1947). Lettre à Jean Beaufret. En Munier, Roger. (Ed.). *Lettre sur l'humanisme* (pp. 129-130). Aubier-Montaigne.
- Macey, David (1995). *Las vidas de Michel Foucault*. Cátedra.
- Marchant, Patricio (2000). Desolación. Cuestión del nombre de Salvador Allende. En *Escritura y temblor* (pp. 213-234). Cuarto Propio.
- Nietzsche, Friedrich (2018). *La ciencia jovial*. (José Jara García, Trad.). Ediciones UV.
- Nietzsche, Friedrich (2016a). Así habló Zaratustra. En Nietzsche, Friedrich. *Obras completas, IV* (Alejandro Martín Navarro, Trad.) (pp. 63-279). Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2016b). Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro. En Nietzsche, Friedrich. *Obras completas, IV* (Kilian Lavernia, Trad.) (pp. 281-437). Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2016c). De la genealogía de la moral. Un escrito polémico. En Nietzsche, Friedrich. *Obras completas, IV* (Jaime Aspiunza, Trad.) (pp. 439-560). Tecnos.
- Paltrinieri, Luca (2010). Les aventures du transcendantal: Kant, Husserl, Foucault. *Lumières*, 16 (2), pp. 11-31.
- Pinguet, Maurice (2016). *Le texte Japon*. Seuil.
- Revel, Judith (2014). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo* (Irene Agoff, Trad.). Amorrortu.
- Revel, Judith (2009). Foucault: repenser la technique. *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 16 (1), pp. 139-149.
- Sartre, Jean-Paul (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Gallimard.
- Sforzini, Arianna (2020). Foucault and the History of Anthropology: Man, before the "Death of Man". *Theory, Culture & Society, Special Issue: Foucault Before the Collège de France*, pp. 1-20.
- Sloterdijk, Peter. (2010). *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault* (Jorge Seca, Trad.). Siruela.

## Sobre otros modos posibles de pensar a la salud. La filosofía nietzscheana como una herramienta para problematizar el modo neoliberal de concebir a la salud

*About Other Possible Ways of Thinking About Health. Nietzschean Philosophy as a Tool to Question the Neoliberal Way of Conceiving Health*

Agustina A. Andrada\*

Fecha de Recepción: 30/04/2024

Fecha de Aceptación: 11/06/2024

**Resumen:** *A lo largo de este trabajo nos centraremos en explicitar cómo desde la mirada foucaultea la salud opera como una práctica biopolítica bajo las formas neoliberales del gobierno de las poblaciones. Para ello nos detendremos en los análisis del autor realizados en El nacimiento de la biopolítica y en sus conferencias sobre la medicina social de 1974, en donde aborda la crisis de la medicina y cómo la salud se ha transformado en un objeto de consumo, en un imperativo de potenciación de la vida. Al mismo tiempo, nos detendremos a pensar en la vigencia de lo dicho por Foucault para entender la relación entre la biopolítica y la salud en nuestros días. Para ello estableceremos un diálogo con los análisis de Giorgio Agamben, Boris Groys y Byung-Chul Han en torno a la relación salud-enfermedad. Ahora bien, una vez realizado este diagnóstico nos interesa vincularlo con la noción de “La gran salud” de Friedrich Nietzsche. En La Gaya Ciencia el filósofo alemán introduce una crítica a esta voluntad permanente de salud y propone pensarla en vinculación*

---

\* Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Profesora Universitaria en Filosofía por la Universidad de San Andrés (UDESA). Becaria doctoral CONICET, estudiante del doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín. Jefa de trabajos prácticos en la cátedra de “proseminario” para la carrera de Lic. y Prof. en Filosofía de la UNSAM. Profesora adjunta en la asignatura “Filosofía de la Educación” de la Escuela de Humanidades de UNSAM. Se aboca al estudio de los análisis foucaulteanos sobre el saber médico y su vigencia para pensar las problemáticas sanitarias actuales. **ORCID: 0009-0002-4635-988X**. Correo electrónico: **andradaagustina@hotmail.com**

*con la enfermedad como un devenir constante. Por lo tanto, buscaremos en esta definición novedosa de la salud una posible vía de salida a las problemáticas señaladas en los abordajes foucaulteanos.*

**Palabras clave:**

*Salud — Enfermedad — Foucault — Nietzsche*

**Abstract:**

*Throughout this work we will focus on explaining how, from the Foucauldian perspective, health operates as a biopolitical practice under neoliberal forms of government of populations. To do this, we will stop at the author's analyzes carried out in *The Birth of Biopolitics* and his conferences on social medicine in 1974, where he addresses the crisis in medicine and how health has been transformed into an object of consumption, an imperative of life empowerment. At the same time, we will stop to think about the validity of what Foucault said to understand the relationship between biopolitics and health today. To do this, we will establish a dialogue with the analyzes of Giorgio Agamben, Boris Groys and Byung-Chul Han around the health-disease relationship. Now, once this diagnosis has been made, we are interested in linking it with the notion of "Great Health" by Friedrich Nietzsche. In *La Gaya Ciencia* the German philosopher introduces a criticism of this permanent desire for health and proposes to think of it in connection with illness as a constant evolution. Therefore, we will look for a possible way out of the problems identified in Foucauldian approaches in this novel definition of health.*

**Keywords:**

*Health — Illness — Foucault — Nietzsche*

Este artículo toma como punto de partida los análisis de Michel Foucault en *El nacimiento de la biopolítica*. En sus producciones teóricas anteriores, principalmente, en *Defender la sociedad* y en *La voluntad de saber*, el autor había definido a la biopolítica como una forma de ejercicio del poder que se inicia hacia fines del siglo XVIII y que continúa vigente hasta nuestros días incidiendo en las formas de vida y de muerte de la población. Ahora bien, en su curso de 1979 nuestro filósofo se centra en explicitar el marco de racionalidad política en el que se inscribe esta nueva forma de poder sobre la vida, esto es: el liberalismo y el neoliberalismo. Según lo explicado en

sus clases, tanto las técnicas liberales como neoliberales no pueden ser pensadas como simples teorías económicas sino como prácticas políticas, como formas específicas de gobierno.

En sus clases del '79 el filósofo francés deja en claro que la intervención gubernamental neoliberal posee un alcance masivo en la medida en que toma por objeto a toda la trama social como marco de existencia del mercado. Se produce así una indiferenciación entre la población y los procesos económicos, la sociedad entera adopta la dinámica de competitividad de mercado. De manera que los efectos de la aplicación de esta práctica son la sociedad de la empresa, el *homo aeconomicus*, el trabajador como un empresario de sí mismo que invierte en la formación de su capital humano. En efecto, las explicaciones foucaulteanas dadas en este curso dejan en claro que el resultado de la razón neoliberal es una subjetividad que piensa cada una de sus acciones en relación a la competencia con los demás sujetos-empresarios de sí que conforman a toda la estructura social.

En línea con estos análisis nos importa detenernos en el modo en que según Foucault empieza a ser concebida la noción de salud. En la “Clase del 14 de marzo” de 1979 nos dice: “Es preciso repensar todas las actividades concernientes a la salud de los individuos, de la higiene pública como elementos capaces de mejorar o no el capital humano.” (Foucault, 2004, p. 270). Podemos intuir entonces que con el neoliberalismo las actividades concernientes a la salud de los individuos son una estrategia para conservar, expandir, potenciar la unidad-empresa que supone cada integrante del cuerpo social. De todas maneras, estas referencias en su curso a la modificación en la noción de salud no aparecen analizadas por Foucault en profundidad, sino que funcionan como ejemplificación de las estrategias de gobierno potenciadoras de la vida, utilizando como criterio de verdad al mercado.

Por esto mismo, en este artículo nos proponemos primeramente profundizar estas afirmaciones tomando como eje del análisis la conferencia de 1974 de Michel Foucault titulada “La crisis de la medicina, la crisis de la antimedicina”. Como veremos, si bien se trata de un texto cronológicamente anterior, lo dicho allí da cuenta de todo lo

que supone el fragmento antes citado, es decir, que la salud se ha vuelto una herramienta de inversión del sí mismo. Cuestión que es retomada posteriormente por diversos pensadores contemporáneos como, por ejemplo, Agamben (2020) al pensar a la medicina como nueva religión, Byung-Chul Han (2022) al hablar de la sociedad actual como sociedad paliativa, Boris Groys (2022) al hablar de la sociedad del cuidado, entre otros. Si bien estos autores toman cierta distancia de la teoría foucaultea sobre el biopoder, todos ellos coinciden en pensar que actualmente hay un rechazo al dolor, una mirada despectiva respecto a la enfermedad que culpabiliza al sujeto-enfermo por no haber gestionado correctamente su salud, hay un imperativo a cuidar la salud como acción potenciadora de la vida. Por ello, en el primer apartado nos detendremos a pensar los aportes foucaulteanos sobre la gestión neoliberal de la salud y reflexionaremos sobre cómo estos diagnósticos en torno a la relación salud-enfermedad continúan vigentes tomando referencias de estos autores más cercanos a nuestro presente.

Ahora bien, el punto siguiente que queremos pensar en este trabajo es de qué manera la filosofía puede proponer otra forma de comprender a la salud y, por consiguiente, a la enfermedad. Boris Groys en *Filosofía del cuidado* concluye: “Las diferentes enseñanzas filosóficas proponen distintos tipos de relación entre el cuidado y el cuidado de sí, entre dependencia y autonomía” (Groys, 2022, p. 21). Si adherimos a lo dicho en esta cita debemos proponer una filosofía que no solamente diagnostique el modo en que actualmente las formas de poder permean la salud, sino también postular otros significados y prácticas posibles que habiliten otro tipo de cuidado de nuestras vidas, nuestros cuerpos, nuestras patologías. Es aquí en donde postulamos a la filosofía nietzscheana como una posible contraconducta frente a los embates del poder que convierten a la salud en un objeto de consumo y que rechazan al dolor/enfermedad como parte de la vida. Por lo tanto, nuestro segundo eje de análisis se centra en describir y reflexionar sobre la noción de “Gran salud” de Nietzsche abordada en la *Gaya Ciencia*. Lo allí planteado ofrece una nueva concepción de salud, de dolor, enfermedad y sufrimiento. Como veremos, desde su posicionamiento un individuo sano toma al dolor como un estímulo de intensificación de la vida y, en efecto, no niega a la

enfermedad pensándola como un opuesto a la salud sino que enfatiza su relación.

En conclusión, a través de las herramientas de análisis brindadas por Foucault, en este artículo intentaremos pensar críticamente el modo en que la salud opera como una estrategia de poder neoliberal y, al mismo tiempo, reflexionaremos si es posible encontrar al interior de la filosofía nietzscheana sobre “La gran salud” estrategias de salida a estas formas de gobierno sobre la vida.

### **La salud como consumo**

Como decíamos anteriormente, Foucault se problematiza sobre la relación entre la economía y salud, entre la medicina y la vida de la población en una conferencia dada en 1974 en la Universidad Estatal de Rio de Janeiro en el marco de un congreso sobre la medicina social. Estos datos no son menores porque es justamente en este contexto de reflexión sobre los alcances a nivel social del saber médico que el autor introduce por primera vez la noción de biopolítica. En la conferencia siguiente dada en Brasil Foucault afirma: “El cuerpo es una realidad biopolítica, la medicina es una estrategia biopolítica.” (Foucault, 1999, p. 37). Esto nos permite advertir el carácter político que posee el accionar médico en la medida en que logra incidir no solamente en el cuerpo individual sino en el cuerpo social, en esta masa global que supone la población. De manera que, en los análisis de su primera conferencia, “La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina”, podemos intuir que el filósofo francés tenía en mente la vinculación entre la medicina y la biopolítica. Si bien se trata de un primer acercamiento al concepto y, por lo tanto, su teoría sobre el biopoder no estaba desarrollada todavía, entendemos que para poder hablar de la salud como objeto de consumo es necesario que el autor se haya problematizado sobre los efectos de saber y de poder de la política para transformar la vida bajo un criterio de valor y utilidad.

Al iniciar esta primera conferencia, Foucault plantea que la crisis médica que se estaba atravesando en 1974 tenía sus orígenes en el modelo de “despegue médico” del siglo XVIII. Este modelo había sido trabajado en profundidad por el filósofo en *El*

*nacimiento de la clínica*. Allí describe la mutación en las formas de visibilidad y del accionar de la medicina mostrando que sus alcances superan la relación médico-paciente, ya que interviene en espacios que no son estrictamente terapéuticos, abandonando su papel socorrista de las enfermedades para estudiar el campo material complejo que constituye la vida patológica en términos globales. De manera que, a pesar de ser un trabajo inherente a su etapa arqueológica, ya puede encontrarse en sus reflexiones sobre la medicina de 1963 una problematización sobre los efectos de poder de esta forma de saber que genera ciertas verdades, ciertas conductas, ciertos modos de organización social.<sup>1</sup>

Volviendo a su conferencia, entonces, Foucault retoma esta problematización sobre la relación entre la medicina y la política. Allí divide su exposición en tres puntos: la científicidad y eficacia de la medicina, la medicalización indefinida y la economía política de la medicina. Según lo aquí planteado, esos tres puntos caracterizan a los efectos del saber médico en su presente, pero son el resultado de la exacerbación de esta concepción de la medicina del siglo XVIII como una práctica social. En cuanto al primer punto, se encarga de mostrar que debido a la ampliación de las técnicas de intervención médica los efectos nocivos colocan a la población en un campo de riesgo cuya magnitud pone en peligro a la vida humana misma como especie. Como resume en su exposición:

hasta los últimos decenios, el riesgo médico concernía únicamente al individuo que podía morir en el momento en que iba a ser curado. En la actualidad, con las técnicas de que dispone la medicina, la posibilidad de modificar el armamento genético de las células no solo afecta al individuo o a su

---

<sup>1</sup> De hecho, el autor tituló al segundo capítulo de este texto con el nombre “Una conciencia política”. Para realizar una arqueología de la mirada médica necesitó analizar el momento en el que la salud se convirtió un problema político. Con ello puede verse cómo a pesar de ser un análisis arqueológico se inmiscuye la cuestión del poder. Claramente, los cursos en el *Collège de France* y estas conferencias de 1974 ya están inmersas en pleno despliegue del abordaje genealógico de Foucault y por ello cuentan con un vocabulario mucho más vasto en torno al análisis de las relaciones de poder. Lo que no nos impide establecer ciertas vinculaciones.

descendencia sino a toda la especie humana; todo el fenómeno de la vida entra en el campo de intervención médica. No se sabe aún si el hombre es capaz de fabricar un ser vivo de tal naturaleza que toda la historia de la vida, el futuro de la vida se modifique. (Foucault, 2018, p. 176).

En relación con su segundo punto de análisis, Foucault sostiene que la medicalización en su presente no tiene límites. Hay un predominio constante del accionar médico estableciendo una distinción permanente entre lo normal y lo anormal, regulando a la sociedad entera. Esto cambia también el lugar que ocupan las grandes empresas farmacéuticas:

la industria farmacéutica está sostenida por el financiamiento colectivo de la salud y la enfermedad (...) Los médicos se dan cada vez más cuenta que se están convirtiendo en intermediarios casi automáticamente de la industria farmacéutica y de la demanda del cliente, es decir, en simples distribuidores de medicamentos y medicación. (Foucault, 2018, p. 182).

Como último y tercer eje de análisis en su conferencia, el autor se dedica a pensar la economía política de la medicina. En su actualidad, los pacientes adquieren el carácter de consumidores que se sirven del consumo de la salud para maximizar sus vidas. En palabras de Foucault: “La salud en cuanto se convirtió en objeto de consumo, que puede ser producido por laboratorios farmacéuticos, médicos, etc., y consumidos por otro — los enfermos posibles y reales— adquirió importancia económica y se introdujo en el mercado.” (Foucault, 2018, p.181). La medicina no solamente es capaz de aumentar la fuerza de trabajo sino que puede producir por ella misma riqueza en la medida en que convierte a la salud en un deseo. Así, el cuerpo humano entra en el mercado económico a través del consumo de la salud.

Al analizar este artículo, nos resulta evidente advertir que este tipo de prácticas médicas y esta concepción de la salud y la enfermedad continúan vigentes. Si

adscribimos a la hipótesis de Foucault que sostiene que la medicina continúa el modelo de desarrollo iniciado en el siglo XVIII, podemos pensar que nos encontramos en la actualidad con una exacerbación de las incidencias de la medicalización, con un alcance de sus prácticas sobre los cuerpos aún mayor, con un aumento en el consumo de la salud ante la diversificación de medios que permean los deseos de la población. En definitiva, se han ampliado aún más los espacios de producción, circulación y aplicación de la salud. Tal como sostiene De Francisco:

la salud se inmiscuye en otras zonas discursivas que antaño le resultaban ajenas: cientos de publicidades la incitan; montones de productos alimenticios y estéticos la prometen; programas de televisión o hasta canales enteros dedican sus esfuerzos a promocionarla y organizaciones no gubernamentales la impulsan. (De Francisco, 2012, p. 56).

Incluso, esta ampliación contemporánea de la significación de la salud se evidencia en la definición dada en el preámbulo de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud en 1948, allí se explicita que ella es “un estado completo de bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades.” Esto muestra que la salud es en sí misma inalcanzable y, como explica Deborah Lupton (1995), nos encontramos en una especie de “salutismo” en el que la salud se ha transformado en un fin en sí mismo más que en un medio para un fin, en una actividad permanente más que en un estado. Los individuos debemos trabajar incansablemente en nosotros mismos, en nuestro cuidado, para intentar alcanzar este bienestar físico, mental y social que nos promete el éxito asegurado en este mundo de la competencia.

Como anticipábamos en la introducción a este artículo, se trata de una búsqueda de mejora del capital humano a través del consumo de la salud. En consecuencia, los pacientes comienzan a concebirse a sí mismos como enfermos potenciales, como cuerpos imperfectos capaces de ser mejorados tanto mediante la implementación de estas nuevas técnicas terapéuticas como de la modificación de hábitos, de prácticas de

higiene, de alimentación, de vinculación social, etc. Por consiguiente, se debe procurar de forma constante el bienestar y el mejoramiento del propio cuerpo. Un sujeto será saludable en la medida en que haya invertido lo suficiente en el mercado de la salud. Las tecnologías médicas son utilizadas por la población como inversiones que le permitirán modificar a futuro su estado de salud.

Así concebida, se comienza a juzgar negativamente a aquellos que no han invertido lo suficiente en ella, que no han adoptado una posición activa respecto a la mejora de sus condiciones de vida. Oponerse a preservar y ampliar la propia salud implica una negación a un futuro mejor. Pero además, esta no inversión en el mercado de la salud representa un peligro para el cuerpo social en general. Así, aquellos que no ingresen en esta economía de la salud serán vistos como egoístas sociales porque su desatención puede traer consecuencias sanitarias a toda la atmósfera social.

En línea con lo anteriormente planteado, Boris Groys en su texto *Filosofía del cuidado* nos dice:

Parece que el sistema del cuidado nos cosifica como pacientes, nos convierte en cadáveres vivientes y nos trata como animales enfermos y no como seres humanos autónomos. Sin embargo (...) esta impresión se halla lejos de la verdad. De hecho el sistema médico no nos cosifica sino que más bien nos subjetiviza (...) En otras palabras, la medicina se concibe a sí misma como un servicio y trata al paciente como un cliente. Los pacientes tienen que decidir no solo si están enfermos o no, sino también qué partes de su cuerpo están enfermas, dado que la medicina está altamente especializada (...) Los pacientes son los cuidadores primarios de sus cuerpos. El sistema médico del cuidado es secundario. El cuidado de sí antecede al cuidado. (Groys, 2022, p. 16).

En un mundo donde la única certeza parecería ser nuestra capacidad de modulación, todo sujeto que se oponga o no pueda acceder a esta lógica del cuidado de sí como ampliación del consumo de la salud será visto como una traba, una molestia y, por sobre

todas las cosas, como un peligro.

Esto último se evidenció con mucha claridad durante la pandemia del Covid-19 y fue problematizado por Agamben (2020) en sus escritos durante el período de cuarentena. El incumplimiento de las normas de higiene, del distanciamiento social y del aislamiento era visto como un acto egoísta porque esto podía generar una mayor propagación de la enfermedad. La pandemia no es para el filósofo italiano un hecho aislado sino que representa al nuevo terreno de la política a nivel mundial. Las formas de vida políticas y sociales se pierden por el simple hecho de preservar nuestra salud en términos de vida exclusivamente biológica. Según su lectura de los hechos, la medicina se ha vuelto la nueva religión de occidente (Agamben, 2020, p. 64) porque es quien salva a nuestros cuerpos de la enfermedad, de la muerte, del dolor. Así como antes la religión cristiana se concebía como salvadora de las almas, el saber médico posee un carácter salvador puesto que preserva la vida natural, la vida desnuda. Ahora bien, toda religión tiene un trasfondo ético y, por lo tanto, este saber adquiere un carácter de veridicción tal que convierte a la salud en un imperativo jurídico-político, el cuidado de la salud se vuelve una obligación jurídica. En este sentido, más allá del distanciamiento de la teoría agambeneana en torno a la concepción biopolítica foucaultea,<sup>2</sup> podemos ver que en ambos autores la salud se convierte en un dispositivo, es decir, en una red de relaciones de elementos heterogéneos: discursos, instituciones, normas, leyes que delimitan los campos de producción discursiva y no discursiva en nuestro presente.

Para terminar con este bloque del artículo, resulta pertinente tomar los aportes de Byung-Chul Han en *La sociedad paliativa*.<sup>3</sup> Al hablar en su texto de “algofobia” tematiza el rechazo de la sociedad actual al dolor y sostiene que es necesario realizar

---

2 Nos referimos principalmente a *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Allí Agamben se distancia de la concepción foucaultea de la biopolítica ya que remonta este concepto a los comienzos de la política occidental y le reprocha al autor no haberse detenido a pensar la relación entre el biopoder y la soberanía (Agamben, 2020, p. 15).

3 Cabe aclarar también el distanciamiento que el autor surcoreano toma de ciertos aspectos de la teoría foucaultea. Han sostiene que en la actualidad el poder no es biopolítico sino psicopolítico. No obstante, nuestros análisis no se centran en trabajar el modo en que estos autores se apropian del concepto de biopolítica sino en la forma en que la sociedad actual se vincula con la salud en el marco de la racionalidad neoliberal.

una hermenéutica del dolor que permita comprender a qué se debe este miedo. Al evitarse el sufrimiento estamos en un estado permanente de anestesia. Una sociedad que promueve la positividad y el bienestar permanente debe liberarse del dolor, ya que es la representación más extrema de la negatividad. En palabras del autor: “Solo una ideología del bienestar permanente puede conducir a que unos medicamentos que originalmente se empleaban en la medicina paliativa pasaran a administrarse a gran escala en personas sanas.” (Han, p. 13). Sucede que la sociedad neoliberal es una sociedad del rendimiento, de la competencia y, por lo tanto, el dolor es símbolo de debilidad, de una pasividad que invalida las capacidades productivas de los sujetos.

En conclusión, según lo analizado, la salud se convierte en el marco de la gubernamentalidad neoliberal en una herramienta formadora del capital humano, en un objeto de deseo de la población, en un trabajo permanente del sujeto sobre sí mismo, en una estrategia de mejora de las capacidades individuales. Continuaremos entonces con la definición de salud de Friedrich Nietzsche para poder realizar un contrapunto con todo lo expuesto en este primer apartado del artículo.

### “La gran salud” en Nietzsche

Para comenzar a abordar la concepción nietzscheana de la salud consideramos pertinente citar el parágrafo 382 de *La gaya ciencia*:

necesitamos para un fin nuevo un medio igualmente nuevo; es decir, una nueva salud, más vigorosa, más maligna, más tenaz, más temeraria, más gozosa de lo que fue salud alguna hasta hoy. (...) aquel que quiere saber mediante las aventuras de su experiencia más personal lo que siente en su alma un conquistador y un explorador del ideal, o lo que siente un artista, un santo, un legislador, un sabio, un científico, un hombre religioso, un adivino, un anacoreta divino al estilo antiguo, necesita ante todo y sobre todo una cosa: gran salud, esa clase de salud que no sólo se posee, sino que se adquiere y que

se ha de adquirir constantemente, porque se entrega de nuevo, porque hay que entregarla. (Nietzsche, 2018, p. 252).

Esta cita no solamente aparece en *La gaya ciencia* sino que es retomada en *Ecce Homo*. Esto da cuenta que no es un concepto secundario en su obra sino que marca el objetivo que para Nietzsche debe alcanzar todo filósofo. Siguiendo lo aquí planteado, la verdadera salud implica una gran aventura, se trata de una salud explosiva, destructiva de la cultura que intenta controlarla. Es sano quien instaura, conquista, explora nuevas normas vitales. Para Nietzsche el hombre sano no es un sujeto carente de enfermedades sino quien se afirma a sí mismo, quien posee una voluntad de poder tal que acepta al sufrimiento como un estímulo de la vida. Es por esto mismo que ya desde el prólogo critica este posicionamiento común que escapa al dolor, a la enfermedad y a la muerte. Desde su perspectiva, los filósofos deberíamos preguntarnos:

si podemos prescindir de la enfermedad incluso para desarrollar nuestra virtud, y si en especial nuestra sed de conocimiento y autoconocimiento no necesita de alma enferma tanto como de la sana: en otras palabras, si la voluntad exclusiva de salud no es un prejuicio, una cobardía y quizá un resto de atraso y de la más sutil barbarie. (Nietzsche, 2018, p. 111).

Para Nietzsche, la voluntad de salud, en términos de eliminación de las enfermedades, implica una pérdida de la voluntad de poder y, por ello, una actitud cobarde que se deja convencer por las exigencias de la vida cotidiana, que decide preservar su vida y sus necesidades básicas abandonando su capacidad creativa. La filosofía nietzscheana a través de esta definición de “La gran salud” dota de otro sentido al significado del sufrimiento. Frente al dolor, están quienes lo rechazan y buscan anestesiarlo mediante diversas prácticas, como por ejemplo el acudir a la metafísica creando un mundo capaz de suprimir al sufrimiento. Esta actitud lo lleva al hombre a subsumirse a la moral dominante sin aspirar a nada más que a pertenecer al rebaño. Pero están también quienes

entienden al sufrir como un elemento fundamental de la vida. Como enfatiza en el prólogo:

Sólo el gran dolor, ese dolor prolongado, lento, que se toma su tiempo, en el que nos quemamos como leña verde, nos obliga a nosotros, filósofos, a descender a nuestra profundidad última, a deshacernos de toda confianza, de toda mansedumbre, encubrimiento, indulgencia, medianía en la que quizá hubiéramos depositado nuestra humanidad. (Nietzsche, 2018, p. 27).

Sano es aquel que entiende que el dolor pone en jaque todos nuestros sentidos, nuestras verdades y, por lo tanto, mediante su voluntad de poder puede tomarlo como una herramienta capaz de transformar la vida, de crear otras formas habitar el mundo. Así, podemos empezar a visualizar la diferencia con la definición actual de la salud que, como veíamos al citar a la Organización Mundial de la Salud, la opone a la noción de enfermedad. Desde esta definición, allí donde hay enfermedad resulta imposible que haya salud. Mientras que para Nietzsche la relación entre ambas es permanente y necesaria, alguien sano es quien puede lidiar con la enfermedad. Ante lo que sucumben los hombres frágiles, quienes poseen la gran salud lo toman como un medio estimulante. En definitiva, aquel sujeto que profesa la gran salud es el superhombre, alguien que posee tal voluntad de poder que no busca conservarse a sí mismo sino que pone en peligro su vida bajo el objetivo de generar nuevas experiencias, de crear y descubrir otros mundos posibles. Como resume Sánchez Meca:

La salud no consiste tanto en estar libre de toda enfermedad cuanto de ser capaz de reabsorber los estados difíciles y de aprovechar las situaciones peligrosas y patógenas para fortalecerse. La misma enfermedad puede ser un estimulante para la vida, pero hay que estar lo suficientemente sano para estos estimulantes. Y una voluntad excesivamente obsesionada por la salud y el bienestar es una voluntad cobarde, pues la verdadera salud es capaz de extraer

de los estados de malestar un plus de fuerza afirmativa. (Sánchez Meca, 2002, p. 115).

### **De la salud como consumo a la gran salud**

Como podemos advertir, estamos ante dos concepciones de la salud sumamente diferentes y es justamente esta diferencia la que nos permite mostrar que no se trata de una noción universal que ha permanecido inmutable a lo largo de la historia. Las relaciones con nuestros cuerpos, nuestras capacidades vitales y nuestras patologías están permeadas por las condiciones histórico-políticas en las que habitamos. Este es un principio teórico que Foucault tiene en cuenta en cada uno de sus análisis y, por esto mismo, al finalizar su conferencia sobre la crisis de la medicina señala que:

la medicina forma parte de un sistema histórico; que no es una ciencia pura y que forma parte de un sistema económico y de un sistema de poder, y que es necesario determinar los vínculos entre la medicina, la economía, el poder y la sociedad para ver en qué medida se puede rectificar o aplicar el modelo. (Foucault, 2018, p. 183).

La metodología foucaulteana consiste justamente en poner en cuestión a estas prácticas de subjetivación dominantes, analizar sus condiciones de posibilidad y la razón política en que se inscriben para poder ampliar su campo de significación. No se trata de hacer una crítica de la medicina y de las diversas técnicas orientadas a la salud para recuperar una forma de vida que nos ha sido quitada. La crítica foucaulteana busca dar cuenta de las razones históricas y políticas que nos constituyen para mostrar su carácter aleatorio y abrir a la posibilidad de pensar en otras formas de comprender a la salud.

De manera que esta definición de la salud como opuesta a la enfermedad y que es resultado del cuidado individual solamente es posible en el marco de la biopolítica. La gubernamentalidad neoliberal habilita este tipo de saber y de prácticas. Por esto,

coincidimos con Byung-Chul Han en *La sociedad paliativa* al sostener que: “toda crítica social tiene que desarrollar su propia hermenéutica del dolor. Se nos escapa el carácter de signo en clave que tiene el dolor si dejamos que solo la medicina se ocupe de él.” (Han, 2022, p. 11). Según lo planteado en este texto, es necesario problematizarnos por este tipo de significación del dolor, por este posicionamiento social que rechaza a la enfermedad y al sufrimiento.

El punto que Han añade, y en este sentido podemos tomarlo como complementario a los diagnósticos foucaulteanos sobre la salud, es el de la vinculación entre el dispositivo neoliberal y el imperativo de felicidad. Mientras que en el dispositivo de poder soberano y disciplinario el dolor tenía un papel político clave en la medida en que producía la subjetividad del súbdito y la del trabajador industrial, en el neoliberalismo el dolor se despolitiza y se transforma únicamente en un problema médico. La nueva forma de dominación reside en la obligación de ser feliz. Como resume en su texto:

El dispositivo de felicidad aísla a los hombres y conduce a una despolitización de la sociedad y a una pérdida de la solidaridad. Cada uno debe preocuparse por sí mismo de su propia felicidad. La felicidad pasa a ser un asunto privado. También el sufrimiento se interpreta como el resultado del propio fracaso. Por eso, en lugar de revolución lo que hay es depresión. (Han, 2022, p. 26).

En efecto, preguntarnos por las condiciones de posibilidad que nos llevan a culpabilizarnos de nuestros malestares nos permite advertir que muchas de nuestras patologías son el resultado de esta sociedad del rendimiento. Se pierde la dimensión social del dolor y esto nos impide ver que concebirnos como empresarios de nosotros mismos nos conduce a una sociedad del cansancio, de la depresión, del endeudamiento, del individualismo. De hecho, el “dejar morir” biopolítico del que nos hablaba Foucault reside también en esta expulsión, por vía de la culpabilización, del cuerpo social de todos aquellos que no pueden entrar en esta lógica ampliación del capital humano.

Pero, al mismo tiempo, la gubernamentalidad neoliberal cosifica la felicidad. Como estrategia de gobierno, se presenta a la felicidad como algo que es posible de poseer en un estado permanente, como la suma de todas las positividades que nos llevan a una mayor optimización de nuestras vidas. Es justamente en este punto donde podemos postular a la definición nietzscheana de la salud como una contra-respuesta a estas conductas. El filósofo alemán hace hincapié en que la excesiva voluntad de salud es una expresión de cobardía ya que por evitar el sufrimiento depositamos nuestra voluntad de poder en otros, nos volvemos parte del rebaño por el miedo a transitar el dolor. En este sentido, podríamos vincularlo con lo dicho por Agamben y decir que la voluntad continua de salud nos lleva a una despolitización de nuestras vidas, a vivir meramente como vidas biológicas. Una vida ligada exclusivamente a nuestras necesidades orgánicas no puede ser para estos filósofos una vida feliz.

Así planteado, Nietzsche nos permite pensar en una definición de salud que no escapa al sufrimiento sino que le otorga un sentido. La felicidad más profunda se logra aceptando al dolor como parte de la vida. En sus palabras: “Solo con esta condición, estar siempre abierto al dolor, venga de donde venga y hasta lo más profundo, sabrá estar abierto a las especies más delicadas y sublimes de la felicidad.” (Nietzsche, 2008, p. 879). La gran salud es el producto de una voluntad de poder tal que abraza este “gran dolor” que es inherente a la vida misma, porque este muestra lo azarosa y lo contingente que es la felicidad. Aceptarlo también nos hace advertir cómo el resto de la sociedad se entrega a la dominación con tal de evitarlo. Toda intensidad duele, la felicidad y el dolor crecen juntos desde la óptica nietzscheana. El sufrimiento nos lleva a transvalorar nuestros valores, nos muestra el sinsentido sobre el que se apoya la moral dominante y nos hace plantear otros mundo posibles.

Para concluir este punto nos resulta clarificador citar a Bataille en *La práctica de la alegría frente la muerte* porque nos muestra cómo el vértigo que nos produce aceptar nuestra negación nos puede llevar a una afirmación más excelsa de nuestra vida:

Feliz es solamente aquel que experimentó el vértigo hasta el estremecimiento

de todos sus huesos y que ya sin poder medir para nada su caída de pronto recobra el inesperado poder de convertir su agonía en una alegría capaz de paralizar y transfigurar a quienes la encuentren. No obstante, es la única ambición que podría apoderarse de un hombre que mira en él con sangre fría cómo la vida se realiza en el desgarramiento y que no puede aspirar a una grandeza de la que sólo tiene la fuerza para disponer de su suerte extrema. Esa especie de decisión violenta que lo lanza fuera del reposo no ocasiona necesariamente su vértigo ni su caída en una muerte precipitada. Puede volverse en él acto y potencia mediante los cuales se aboca al rigor cuyo movimiento se va cerrando incesantemente, de modo tan cortante como el pico del ave de presa. (Bataille, 2010, p. 164).

## Conclusión

A la luz de lo expuesto en este artículo podemos concluir entonces que los aportes foucaulteanos sobre la salud y su vinculación con los dispositivos de poder nos permiten cuestionarnos sobre quiénes somos nosotros hoy en tanto pacientes, en tanto sujetos sanos o sujetos enfermos, en tanto habitantes de las instituciones médicas, en tanto objetos de la medicalización. Pero también su metodología de análisis nos permite evidenciar el sistema histórico que habilitan a estas significaciones y entender su carácter aleatorio. Así concebida la salud podría adquirir nuevos sentidos y, por consiguiente, podríamos postular otras prácticas que se salgan de la lógica de la productividad, el rendimiento, el consumo permanente.

El hecho de quitarle el carácter universal a la definición de salud como opuesta a la enfermedad es lo que nos permite postular a la hipótesis nietzscheana de la salud como una posible vía de salida. “La gran salud” de Nietzsche es otra definición más de la salud, otro modo de vincularse con nuestros cuerpos, nuestras vidas, nuestras dolencias. Este cambio en el modo de accionar sobre nuestras limitaciones abre a la posibilidad de otra moral, de otros saberes, poderes, formas de gobierno.

En conclusión, tanto los abordajes de Foucault así como la vinculación con ciertos aspectos de la teoría de Groys, Han y Agamben nos sirven como herramientas críticas de diagnóstico para desnaturalizar nuestra concepción de salud y es justamente esto lo que nos permite buscar en otros autores una concepción diferente. En este sentido, Nietzsche nos aporta un ejemplo dentro de la historia de la filosofía que se distancia de la forma dominante de entender a la salud. No obstante, sería interesante ampliar esta búsqueda en otros filósofos para ver si ellos también pueden aportarnos otras reflexiones que nos sirvan como herramientas para construir una nueva concepción de la salud que opere como resistencia ante los embates del poder actuales.

### Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2020). *¿En qué punto estamos? La pandemia como política* (Rodrigo Molina-Zavalía, Trad.). Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad). Pre-textos.
- Bataille, Georges (2010). *La práctica de la alegría frente a la muerte* (Margarita Martínez, Trad.). Caja Negra.
- De Francisco, Federico (2010). El dispositivo saludable y la definición de salud. El ejemplo del plan nacional de filosofía saludable. *Educación física y ciencia*, (12), pp. 55-68.
- Foucault, Michel (1999). Nacimiento de la medicina social. En *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen III* (Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Trads.). Paidós.
- Foucault, Michel (2004). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2008). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (Francisca Perujo, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2018). La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina. *Revista urbana de salud pública*, (44) 2, pp. 172-183.
- Han, Byung-Chul (2022). *La sociedad paliativa* (Alberto Ciria, Trad.). Herder.
- Lupton, Deborah (1995). *The imperative of health: public health and the regulated body* [El imperativo de la salud. Salud pública y el cuerpo regulado]. Sage publications.
- Nietzsche, Friedrich (2008). *Fragmentos póstumos. Vol II* (Diego Sánchez Meca, Trad.). Editorial Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2018). *La ciencia jovial* (José Jara, Trad.). Monte Ávila Editores.

Sánchez Meca, Diego (2002). Psicofisiología nietzscheana del arte y de la decadencia  
En J. Rivera de Rosales & M. López Sàenz (comps.), *El cuerpo: perspectivas  
filosóficas* (pp.107-132). UNED ediciones.

## 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](mailto: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 redundante 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 poder<sup>1</sup>. 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

---

<sup>1</sup> 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 “demasia 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 demasia 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*)<sup>2</sup>: 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

---

<sup>2</sup> 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: preludeo 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.

## Conflicto, muerte y capacidades vitales: problemáticas conceptuales en la relación Nietzsche-Esposito

*Conflict, Death and Vital Capacities: Conceptual Problems in the  
Nietzsche-Esposito Relationship*

Alonso Zengotita\*

Fecha de Recepción: 29/04/2024

Fecha de Aceptación: 11/06/2024

**Resumen:** *En la lectura que Esposito ofrece de Nietzsche en *Bíos*, este último es puesto como el principal precursor del paradigma inmunitario: es la noción vital nietzscheana lo que da específico curso a la protección de la vida por parte de la política. En el presente trabajo se buscará mostrar que, más bien, dicha relación de precursión se sustenta a partir de un recorte del carácter vital propuesto por Nietzsche, que deja por fuera del mismo específicas capacidades, así como las nociones de conflicto y muerte, produciendo así un empobrecimiento de la dinámica vital, y obturando la posibilidad de pensar una ruptura divergente de la planteada por el propio Esposito respecto al paradigma moderno.*

**Palabras  
clave:**

*Nietzsche – Esposito – Vida – Conflicto – Muerte*

**Abstract:** *In the reading that Esposito offers of Nietzsche in *Bíos*, the latter is positioned as the main precursor of the immunity paradigm: it is the Nietzschean vital notion that gives specific direction to the protection of life by politics. In the present work we will seek to show that, rather, this relationship of precursion is supported by a reduction of the vital character proposed by Nietzsche, which leaves out specific capacities, as well as the notions of conflict and death, thus producing an*

---

\* Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctor en Filosofía (UBA). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente en la Facultad de Psicología (UBA). ORCID: **0000-0002-9636-6503**. Correo electrónico: **alonsozengotita@gmail.com**

*impoverishment of the vital dynamic, and obstructing the possibility of thinking about a rupture divergent from that proposed by Esposito himself with respect to the modern paradigm.*

**Keywords:** Nietzsche – Esposito – Life – Conflict – Death

En el campo filosófico actual, la obra de Roberto Esposito ocupa un lugar central respecto a la conceptualización de la biopolítica. En *Bios, biopolítica e filosofía* es donde Esposito (2006) desarrolla su concepción del paradigma inmunitario, con el cual, plantea, lograría completar y articular adecuadamente la concepción foucaulteana de biopolítica. Frente a esto, se encuentran diversos intérpretes que sostienen que dicha compleción no es tal; así, por ejemplo, Bazzicalupo afirma que el paradigma inmunitario da cuenta solamente de ciertos caracteres biopolíticos –“captura bien las características biopolíticas de la reacción a una agresión que es percibida como letal” (2006, p. 111). Desde diversas perspectivas, asimismo Campbell (2006), Minervini (2009), Salinas (2013) y Oliva (2006) –por mencionar algunos– dan cuenta de esta parcialidad frente a la pretensión de Esposito.

Ahora bien, en el presente trabajo no nos interesará abordar la relación que, como incursor sobre la biopolítica, supondría el paradigma inmunitario respecto a lo planteado por Foucault; lo que aquí se buscará problematizar es la relación de dicho paradigma con lo que Esposito plantea como su específico precursor, a saber, la perspectiva nietzscheana sobre la noción de vida. En efecto, Esposito dedica un capítulo completo de *Bíos* a la noción de vida nietzscheana, a partir de la cual el paradigma inmunitario adquiriría su “específica pregnancia” (2006, p. 74). El objetivo central del presente trabajo, entonces, implicará mostrar que la dinámica que Esposito le imprime al paradigma inmunitario, más que sustentarse en la perspectiva vital nietzscheana lo hace en un recorte de la misma, desde el cual deja por fuera capacidades específicas de la vida, así como a las nociones mismas de conflicto y muerte. A partir de ello se buscará dar cuenta que, partiendo de la concepción nietzscheana, se hace posible concebir

entonces otra ligazón entre vida y política como alternativa a la propuesta por la modernidad.

En orden de llevar adelante dichos objetivos, se procederá del siguiente modo. En primer lugar, se explicitará el modo en que Esposito piensa al paradigma inmunitario en relación a la noción vital nietzscheana. En segundo lugar se mostrará cómo, desde la lectura de Esposito, capacidades activas y conservadoras de la dinámica vital nietzscheana quedan recortadas; a continuación, cómo las nociones mismas de conflicto y muerte, inherentes a la dinámica vital nietzscheana, también quedan obliteradas -lo cual lleva a poder paralelizar el recorte que lleva adelante Esposito con aquel que Nietzsche critica en la concepción vital propia de Darwin/Spencer<sup>1</sup>. Finalmente, en la conclusión se aborda la propuesta de Esposito para la superación del paradigma inmunitario -para encontrar otro modo de ligar vida y política; a partir de todo lo desarrollado anteriormente, se desplegará una vía alternativa para considerar dicha ligazón, si se tomase como precursor a la dinámica nietzscheana en su completitud.

### **La vida como fluir expansivo y destructivo: Nietzsche y el paradigma inmunitario**

Esposito caracteriza al paradigma inmunitario, en su relación vida/política, como “*protección negativa* de la vida” (2006, p. 74); esto se produce en tanto la política, respecto a la vida, “reduce su potencia expansiva” (2006, p. 75), potencia que puede llevarla incluso a la muerte misma. A partir de esta manera de pensar al paradigma inmunitario, Esposito señala sobre Nietzsche que “cuando transfiere el foco de su análisis del alma al cuerpo, o, mejor dicho, concibe el alma como la forma inmunitaria que a un tiempo protege y encarcela al cuerpo, el paradigma en cuestión adquiere su

---

<sup>1</sup> Aquí vale hacer una aclaración de orden metodológico. Es Nietzsche quien paraleliza las perspectivas de Darwin y Spencer, realizándoles una crítica que, desde su punto de vista, las alcanzaría por igual. En tanto lo que aquí nos interesa es dar cuenta de cómo, analíticamente, aparecen problemas al momento de establecer la relación Esposito-Nietzsche que el primero de estos plantea, no resulta relevante para dicho trabajo la validez –o falta de la misma– que la paralelización realizada por Nietzsche presenta. Para abordar la problemática relativa al modo en que Nietzsche trabaja la relación Darwin-Spencer, cf. Cano (2015) y Forbes (2007).

específica pregnancia” (2006, p. 74). Desde aquí se desarrollaría, como marca Esposito, “la interpretación de toda la civilización en términos de autoconservación inmunitaria. Todos los dispositivos del saber y del poder cumplen un rol de contención protectora respecto de una potencia vital proclive a una ilimitada expansión” (*ibid.*). Y entonces:

Nietzsche no sólo 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. Lo dicho no significa que sea capaz de rehuirla, de sustraerse por completo a su sombra creciente: veremos que, cuando menos en lo atinente a un vector no secundario de su perspectiva, terminará por reproducirla potenciada. (Esposito, 2006, p. 125).

La noción de vida como voluntad de poder involucraría entonces, en Nietzsche, la tendencia vital a aniquilarse a sí misma:

Comienza a entreverse el doble fondo más inquietante del discurso nietzscheano: liberada a sí misma, eximida de sus frenos inhibitorios, la vida tiende a destruir y destruirse (...) Esta deriva autodisolutiva no debe entenderse como un defecto de naturaleza o una falla que socava una perfección inicial (...) Es, antes bien, su carácter constitutivo. (Esposito, 2006, p. 141-2).

¿Cuál es entonces, según Esposito, la naturaleza de la dinámica vital en Nietzsche?

Para hallar una imagen, una figura conceptual, de esta *falta por exceso*, basta con volver a una de las primeras y más recurrentes categorías de Nietzsche: la de ‘dionisiaco’. Lo dionisiaco es la vida en su forma absoluta, o disoluta, desligada de todo presupuesto, abandonada a su fluir originario. (2006, p. 142).

La vida no presenta sino una capacidad de “fluir originario”, sin posibilidad de darse

forma; la vida no puede mantenerse entonces, de por sí, con vida –algo más habrá de venir a completarla en su abandono:

Contra esta posible deriva semántica –contra el vacío de sentido que se instala en el corazón mismo de una vida extáticamente colmada de sí misma<sup>2</sup>– se pone en marcha ese proceso general de inmunización que, en definitiva, coincide con toda la civilización occidental, pero halla en la modernidad su más característico lugar de pertenencia: ‘Según parece, la democratización de Europa es un eslabón en la cadena de estas grandes *medidas profilácticas* que constituyen el pensamiento de la época moderna.’<sup>3</sup> Nietzsche fue el primero en intuir la relevancia de ese proceso y también en reconstituir la génesis y las articulaciones internas de toda su historia. (Esposito, 2006, p. 143).

Si la vida se despliega, se disgrega, algo ha de venir a contenerla, en términos profilácticos. Por el contrario, si nada ocupa ese lugar, la vida librada a sí misma se convierte en su propia negatividad, se devora, muere. Falta algo para detener ese exceso, y eso es –desde Nietzsche mismo según Esposito– la conformación política. Ahora bien, la lectura de Esposito no se detiene allí; transfiere esa “falta por exceso” de la vitalidad a la propia perspectiva nietzscheana, articulada a “la semántica inmunitaria contra la cual, no obstante, combate Nietzsche” (2006, p. 153). A pesar de sí mismo, entonces, Nietzsche reconocería la necesidad profiláctica de una política que intervenga en el exceso vital –es decir: a pesar de su afán dionisiaco, a pesar de la crítica a la cultura y la política occidental, Nietzsche no podría sino reconocer el lugar que esta última ha de tener como interventora en la dinámica vital. A pesar de sí mismo, entonces, Nietzsche resultaría el precursor específico de la dinámica propia del paradigma

---

<sup>2</sup> Este vacío de sentido hace referencia, evidentemente, al carácter de ‘falta por exceso’ con el que el devenir propio como puro fluir de la vida – como ‘vida extáticamente colmada de sí misma’ – es calificado en la anterior cita.

<sup>3</sup> Citado por Esposito de Nietzsche, F., *Humano, tropo humano (Menschliches, Allzumenschliches)*, I, en *Opere, op. cit.*, vol. IV, 2, p. 241.

inmunitario.

El planteo de Esposito entonces resulta claro: la vida como voluntad de poder, como marea dionisiaca, expansiva, no tiene capacidad de contenerse, y en un puro despliegue terminaría causando su propia disolución. Algo más ha de venir, por fuera de la vida, para contenerla, informarla, permitirle seguir viviendo: la política. Ahora bien, ¿es así como, de hecho, Nietzsche piensa a la vida como voluntad de poder?

### **La voluntad de poder: capacidades vitales**

Nietzsche establece, refiriéndose a la noción de vida predominante en el campo científico contemporáneo a él:

(...) a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues le han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica actividad (*Aktivität*). En cambio, bajo la presión de aquella idiosincracia se coloca en el primer plano a la ‘adaptación’ (*Anpassung*), es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad (*Reaktivität*), más aún se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce 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, por influjo de las cuales viene luego la ‘adaptación’; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora. (Nietzsche, 1980, Vol. 5, p. 12; 2000, p. 47).

Frente al modo en que es pensada la vida como adaptación desde la visión de Spencer

y Darwin<sup>4</sup>, Nietzsche no emplaza una simple oposición –es decir, una vida puramente expansiva. En ningún momento niega la dinámica conservativa del ser vivo, sino que lo que hace es agregar aquello “escamoteado”, eliminado: las fuerzas activas, que resultan, según Nietzsche, aquellas con supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) en relación a las de carácter conservativo.

¿Para Spencer/Darwin no hay entonces fuerzas activas? Claro que las hay, sólo que no es la vida quien las tiene: es el medio, el contexto en el cual se encuentran los seres vivos el que las presenta, con un *quantum* tal que constriñe a éstos a la adaptación para no morir. Así, tanto esta perspectiva como la nietzscheana coinciden en que las fuerzas activas tienen superioridad. La divergencia aparece al momento de localizarlas: mientras para Spencer/Darwin las fuerzas activas son propias del medio y las reactivas son las que corresponden al ser vivo, para Nietzsche el viviente tiene fuerzas tanto activas como reactivas.

Desde este punto de vista, entonces, la vida como voluntad de poder no es considerada en Nietzsche como una pura actividad expansiva, al modo en que lo plantea Esposito; existen para el viviente fuerzas tanto activas como reactivas, sólo que las primeras presentan supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) respecto de las segundas. Pero asimismo, las propias fuerzas activas presentan una caracterización diversa a la que Esposito confiere; mientras que este piensa esa expansión como pura fluidez aniquilante, Nietzsche plantea que las fuerzas activas son “*fuerzas dominantes, configuradoras, ordenadoras (...)*” (2008, p. 212). Así, la dinámica vital en términos de voluntad de poder presenta en Nietzsche una complejidad mucho mayor que aquella que Esposito le confiere: no sólo en la vida hay fuerzas reactivas además de las activas, sino que estas últimas presentan más capacidades que el puro fluir, expandirse y aniquilar –ordenan, conforman, configuran.

¿Qué implica esto respecto a la pretensión de Esposito de disponer a Nietzsche

---

<sup>4</sup> Como se mencionó, el planteo spenceriano de la dinámica vital adaptativa es compartido, según Nietzsche, por el propio Darwin, como se da cuenta particularmente en los fragmentos ‘Anti-Darwin’ (cf. Nietzsche, 2000; 2008).

como el específico precursor del paradigma inmunitario? En orden de dar cuenta de esto, se dividirá la cuestión en dos partes: la perspectiva desde la vida, y la perspectiva desde la política.

Comencemos por la primera. Como se estableció, para Esposito la vida en Nietzsche es un puro fluir que conlleva su autodestrucción –justamente porque, al ser puro fluir, no puede configurarse a sí misma–, y por ello ha de venir la política a rescatarla de sí misma, inhibiéndola, configurándola y permitiendo así conservarse con vida. Pero según lo desarrollado antes, la dinámica vital en Nietzsche resulta más compleja. Por un lado, las fuerzas activas no sólo fluyen, expandiendo la vida, sino que también la ordenan, la configuran; por otro, hay asimismo fuerzas reactivas, que actúan en términos de conservación y adaptación vital. Dicho de otro modo: aquello que la política vendría a hacer respecto de la vida, según Esposito, es lo que la vida como voluntad de poder ya puede hacer por sí misma en Nietzsche –centralmente, autoconfigurarse vía capacidades activas, y conservarse vía reactivas.

Vayamos al segundo punto, la perspectiva desde la política. Como se había marcado, Esposito sostiene al respecto:

(...) ese proceso general de inmunización que, en definitiva, coincide con toda la civilización occidental, pero halla en la modernidad su más característico lugar de pertenencia: ‘Según parece, la democratización de Europa es un eslabón en la cadena de estas grandes *medidas profilácticas* que constituyen el pensamiento de la época moderna.’ Nietzsche fue el primero en intuir la relevancia de ese proceso y también en reconstituir la génesis y las articulaciones internas de toda su historia. (2006, p. 143).

En efecto, Nietzsche da cuenta de una cantidad de medidas profilácticas producto de la civilización occidental, pero no parece darles el lugar que Esposito busca conferirles. Así, por dar un ejemplo, toma el caso griego, personificado en Sócrates. Al respecto, Nietzsche comenta: “En realidad, su caso no era más que un caso típico que saltaba a

los ojos, en medio de lo que comienza a ser general angustia: nadie es dueño ya de sí mismo, los impulsos se revolvían unos contra otros” (Nietzsche, 1980, Vol. 6, p. 71; 2007a, p. 23). Y entonces: “(...) existía un peligro, y no quedaba más que esa alternativa: o naufragar o ser absurdamente racional” (Nietzsche, 2007a, p. 24). Ese freno no es una cura, sino una nueva cara de la decadencia: “Buscar la luz más viva, la razón a toda costa (...) no fue más que una enfermedad, una nueva enfermedad, y en manera alguna un regreso a la virtud, a la salud, a la dicha” (Nietzsche, 2007a, p. 25). La profilaxis, así, no es una cura, sino meramente un remedio para evitar el naufragio –naufragio caracterizado desde el conflicto de los impulsos, unos contra otros. En efecto, Nietzsche caracteriza de ese modo a la enfermedad:

La contraposición de las pasiones, la duplicidad, la triplicidad, la multiplicidad de las ‘almas en un único pecho’<sup>5</sup>: muy insano, ruina interna, disgregante, delatando e intensificando una disensión y un anarquismo internos: a no ser que una pasión finalmente acabe por dominar. *Retorno de la salud* - (Nietzsche, 2008, p. 584).

Y el retorno a la salud aparece como:

La pasión dominante, la cual lleva consigo incluso la forma suprema de la salud en general: aquí se alcanza de manera óptima la coordinación de los sistemas internos y el concurso de sus trabajos al servicio de una unidad –pero, ¡esto es prácticamente la definición de la salud! (Nietzsche, 2008, p. 584).

Claramente, la dinámica vital en Nietzsche se aparta del camino postulado por Esposito. En primer lugar, la acción profiláctica propia del elemento político-cultural no es pensada como instancia necesaria sobre la vida en tanto tal, sino sobre la vida enferma.

---

<sup>5</sup> Alusión al libro I del *Fausto* de Goethe.

El carácter de dispersión y disgregación vital, que Esposito aplica a la vida en su generalidad, es propio en Nietzsche de una vida insana. Esa vida enferma es, justamente, aquella que por su disgregación no es capaz de darse una configuración propia. Así, no es que la acción profiláctica sea necesaria sobre la vida *porque* esta es disgregante, sino que es necesaria *cuando* esta lo es.

En segundo lugar, la acción profiláctica no produce una cura vital, sino que resulta un remedio -incluso, en el caso griego, Nietzsche la piensa como ‘nueva enfermedad’. Y supone, sí, una capacidad conservativa –es eso o naufragar, según Nietzsche. Pero, nuevamente, esto no abarca la totalidad dinámica vital: la posibilidad de la cura aparece desde la capacidad autoconfigurativa de la vida misma. Siendo entonces que la vida presenta capacidad de configurarse a sí misma, ¿en qué lugar queda, para Nietzsche, el carácter profiláctico de las disposiciones político-culturales? El mismo puede presentar resultados positivos para la vida –como en el caso de la cría de una tipología vital<sup>6</sup>, o en el de la media cultural propia de la Grecia trágica<sup>7</sup>– o asimismo negativos –como el caso socrático, ya mencionado, la profilaxis democrática que menciona Esposito, o el caso del nihilista.<sup>8</sup> Estas disposiciones actúan sobre la vida, pueden modularla, modificarla –incluso criarla– pero no resultan inherentemente necesarias para el despliegue vital en tanto tal: la vida tiene capacidad autoconfigurativa. Correspondientemente, la vida puede pensarse en articulación a la política, pero no necesita pensarse de ese modo –y mucho menos desde una noción de inmunización, justamente en tanto tiene capacidad de darse formato a sí misma. Esposito realiza una labor conceptual de transferencia, poniendo a la parte –la vida enferma, disgregante, que no puede darse forma– como el todo –la vida en tanto tal– de modo de poner a lo posible –pensar la vida vía prisma político– como lo necesario – una vida que necesita de la política para mantenerse con vida, y, por ende, no puede

---

<sup>6</sup> En referencia, por ejemplo, al *chandala* (cf. Nietzsche, 2007a, particularmente ‘Los que quieren hacer mejor a la humanidad’).

<sup>7</sup> Cf. Nietzsche, 2008, 7[7], p. 209.

<sup>8</sup> Cabe aquí aclarar que existen dos tipos de nihilismo, el cual puede ser “síntoma de creciente *fortaleza* o de creciente *debilidad*” (Nietzsche, 2008, p. 251). Para profundizar en su diferencia, cf. Cragnolini, (2006). Por supuesto, aquí nos estamos refiriendo al segundo tipo.

sino pensarse a través de lo político.

Desde aquí es comprensible la postura ambigua con que Esposito caracteriza a Nietzsche respecto al paradigma inmunitario: con Nietzsche se alcanza la ‘específica *pregnancia*’ del mismo, pero a su vez -digamos, *a pesar* de Nietzsche- aparece como confrontándolo. Ahora bien, esta tensión se sustenta en la operación transferencial que lleva a cabo Esposito: al hacer de la vida como un todo algo sin capacidad de darse forma a sí misma –la vida enferma nietzscheana– ve como necesario darle un valor primordial a la profilaxis, vía política. Pero desde Nietzsche, podría decirse que la transferencia llevada a cabo por Esposito no es sino una réplica, diferenciada, de la propia postura spenceriano-darwiniana: si estos últimos ‘escamotean’ a la vida las fuerzas activas, Esposito va aún más allá -escamotea las fuerzas reactivas, pero asimismo varias capacidades a las activas<sup>9</sup>. Finalmente se trata de quitarle a la dinámica vital poderes, capacidades, para transferirlas a un algo exterior: el medio, para Spencer/Darwin, la política, para Esposito.<sup>10</sup>

### Voluntad de poder: conflicto y muerte

Ahora bien, el análisis respecto a la perspectiva vital enferma aún no se halla completo. Retomemos el fragmento:

La contraposición de las pasiones, la duplicidad, la triplicidad, la multiplicidad

---

<sup>9</sup> Todo esto es vislumbrable ya desde el momento en que Esposito aborda a la vida en Nietzsche exclusivamente a partir de su carácter dionisiaco, obliterando su componente apolíneo (*cf.* al respecto Nietzsche, 2007c).

<sup>10</sup> Esposito señala: “La inmunidad no es únicamente la relación que vincula a la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida. Desde este punto de vista (...) no existe un poder exterior a la vida, así como la vida nunca se produce fuera de su relación con el poder” (2006, p. 74). Se hace necesario entonces especificar el sentido en el que aquí nosotros utilizamos el término *exterior*: simplemente, como aquello que no es la vida. Para Esposito el poder nunca puede resultar exterior a la vida en tanto se necesitan mutuamente para ser poder y vida. En tanto la vida en la perspectiva nietzscheana es pasible de autoconfiguración, desde la propia definición de Esposito podemos decir que el poder resulta exterior a la vida –o, de modo inverso, que el poder en tanto “poder de conservación” de la vida es interno, *v. gr.*, no es algo que no sea vida.

de las ‘almas en un único pecho’: muy insano, ruina interna, disgregante, delatando e intensificando una disensión y un anarquismo internos: a no ser que una pasión finalmente acabe por dominar. *Retorno de la salud*. (Nietzsche, p. 337; 2008, p. 584).

Lo que hasta aquí se había marcado es que Esposito toma esta particular caracterización de vida, extendiéndola a la totalidad de la misma, y por ende estipulando a la vida en Nietzsche como algo incapaz de configurarse a sí mismo. Por el contrario, según nuestro análisis, en Nietzsche la vida saludable tenía la capacidad de autoconfigurarse -vía fuerzas activas- e incluso de conservarse -vía reactivas. La vida, así, no tenía necesidad en tanto tal de la política para mantenerse con vida.

Sin embargo, en el fragmento aparece algo más, que corre a la interpretación de Esposito de la superposición con la vida enferma: el conflicto. La disgregación viene, en la vida enferma, por la contraposición de las pasiones -de los impulsos. En vez de haber un orden, hay anarquismo en el conflicto de esos impulsos entre sí, hasta que sucede la imposición de uno por sobre los otros: con el dominio, llega la salud. La dinámica vital misma que supone el anarquismo y el peligro de muerte interna está dada por el conflicto, no por la pura fluidificación disgregante. Los impulsos no se abren en una expansión indiscriminada, sino que luchan entre sí.

Hasta que llega la salud:

La pasión dominante, la cual lleva consigo incluso la forma suprema de la salud en general: aquí se alcanza de manera óptima la coordinación de los sistemas internos y el concurso de sus trabajos al servicio de una unidad –pero, ¡esto es prácticamente la definición de la salud! (Nietzsche, 2008, p. 584).

Con el dominio, con la coordinación, parece entonces eliminarse el conflicto, terminarse la lucha: esta sería solamente propia de la enfermedad, mientras que la salud implicaría su ausencia.

Sin embargo, es totalmente otra la perspectiva nietzscheana: “(...) mediante un ser orgánico, no un ser *sino la lucha misma quiere conservarse, crecer y ser consciente de sí*” (Nietzsche, 1980, Vol. 12, p. 40; 2008, p. 62). Así, no hay anulación alguna de la lucha, pues la lucha es el núcleo mismo de toda dinámica vital, que se conserva, pero asimismo crece. ¿Cómo? “La vida *no* es adaptación de condiciones internas a condiciones externas sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada vez más ‘exterior’” (Nietzsche, 1980, Vol. 12, p. 295; 2008, p. 211). Si el núcleo vital supone la lucha, no es posible que la salud implique su desaparición. Lo que la vida saludable ha logrado es cancelar el conflicto interno, produciendo una coordinación que permite entonces volcarse a la actividad para con el exterior: sometimiento e incorporación. Es así que el pasaje de la vida enferma a la saludable implica en Nietzsche una transferencia de la lucha desde el interior hacia el exterior, aumentando, de ese modo, las posibilidades de éxito en su búsqueda de crecimiento vía incorporación de lo externo. El viviente nunca deja de luchar, sólo que en vez de hacerlo contra sí mismo pasa a hacerlo con elementos externos, en pos del aumento de poder.

Ahora bien, así como la anarquía interna supone peligro de muerte, sucede lo mismo con la lucha para con el exterior:

La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse *ante resistencias* (...). La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado. –Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra (...). (Nietzsche, 1980, Vol. 12, p. 424; 2008, p. 282).

La noción de expansión vital resulta entonces completamente divergente de aquella sostenida por Esposito: mientras en esta última de lo que se trata es de contener la expansión para evitar la muerte, en la primera la vida arriesga su muerte en función de posibilitar la expansión.

Pero la muerte no ocupa un lugar simplemente en términos de riesgo vital; también se produce hacia dentro del viviente mismo, en términos organizativos:

[t]ambién la parcial inutilización, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un poder más grande, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. (Nietzsche, 1980, Vol. 5, p. 315; 2000, p. 89).

Tanto el conflicto como la muerte son instancias que se juegan, de modo constante, hacia dentro y hacia fuera del viviente, en función de una dinámica vital de la voluntad de poder: no se trata de conservarse, no se trata de no morir, se trata de posibilitar la capacidad de expansión vital, en pos del *plus* de poder.

### **Conclusión. Complejización vital, conflicto, muerte: vía divergente para la relación con la política**

En la conclusión de *Bíos*, Esposito plantea un movimiento a futuro respecto al paradigma inmunitario, a través del suceso que significó el nazismo:

(...) el nazismo, más que el comunismo, trazó un umbral respecto del período previo, lo cual torna inviable cualquier replanteo actualizado de sus aparatos léxicos. A partir de este umbral, histórico y a la vez epistemológico, ya no puede pasarse por alto la cuestión de la biopolítica. Puede, e incluso debe, invertírsela respecto de la configuración tanatopolítica que asumió en la Alemania hitleriana, pero no eludírsela retrotrayéndose al período moderno, siquiera porque a partir de éste surgió en forma contradictoria, por distintas que fueran su modalidad e intensidad respecto de las que adoptó posteriormente. (2006, p.

239).

De lo que se trata es de centrarse en la biopolítica pero no en un retorno al planteo moderno, justamente en tanto de ellos es de donde surgió el nazismo; entonces, respecto de la semántica nazi, “hay que penetrar en ella e invertir uno por uno sus presupuestos bio-tanatológicos” (Esposito, 2006, p. 253). Desde aquí, el resultado a obtener se caracteriza como sigue:

Una impersonal singularidad, o una singular impersonalidad, la cual, en vez de hacerse apresar en los límites del individuo, los abre a un movimiento excéntrico ‘que transita a los hombres, las plantas, los animales, independientemente de la materia de su individuación y la forma de su personalidad’. (Esposito, 2006, p. 311).<sup>11</sup>

Lo vital no tiene que ser abordado en términos individuales, sino desde el lazo de lo común -de la *communitas* propia de la vida.

Que un único proceso atravesase sin solución de continuidad toda la extensión de lo viviente –que cualquier viviente deba pensarse en la unidad de la vida- significa que 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. (Esposito, 2006, p. 312).

¿Qué hace aquí Esposito? Presenta, de hecho, un retorno a lo moderno, pero desde el fin primario que suponía el paradigma inmunitario: conservar a la vida con vida. Como

---

<sup>11</sup> Al respecto, Forti (2008) sostiene que este tipo de lectura puede fácilmente recaer en un vitalismo, o incluso una perspectiva religiosa; Bazzicalupo (2008) sostiene que ese fluir impersonal que rompe toda individuación se acerca a la pura dinámica de la pulsión de muerte, que implica más bien una pura pérdida de sí. Contra los riesgos de ese absolutismo previenen asimismo Salinas (2013), Lisciani-Petrini (2008) y Fimiani (2008).

es posible notar en un fragmento antes citado, el retorno a lo moderno no es cancelado porque, en sí, su valoración fuese negativa, sino porque estructuralmente permitió la aparición de una tanatopolítica. Así, la intención propia del paradigma inmunitario ha de ser sostenida -mantener la vida con vida- pero hay que modificar el modo en que se entreteje la relación entre vida y política -justamente porque no logró cumplir con el objetivo, porque terminó llevando al nazismo. Lo que entonces, estructuralmente, ha de modificarse en cuanto a su fundamento a través de la inversión de los principios tanatopolíticos es el abordar la conservación de la vida desde la perspectiva individual. En la mirada de Esposito, es desde el proceso de lo vital impersonal como *communitas* que, finalmente, se llegaría a poder conservar con vida a la vida misma. Que ‘cualquier viviente deba pensarse en la unidad de la vida’ es, entonces, la fórmula para poner la política al servicio de la vida.

Ahora bien, desde lo desarrollado en el presente escrito, tanto por tendencias como por composición dinámica, la vida en Nietzsche no es lo planteado por Esposito. En Nietzsche no se trata de conservar la vida, sino de empoderarla. Asimismo, la vida no supone una pura tendencia expansivo-disgregante, sino que presenta capacidades tanto activas como reactivas, y una capacidad, para la vida saludable, de autoconfiguración. La muerte no es algo en sí a evitar: ya sea de modo parcial, en la atrofia para lograr el *progressus*, o total, en el arriesgar la vida por la incorporación, la muerte no es sino otro elemento puesto en juego en pos del aumento de poder. Sólo la vida decadente es la que teme la muerte, la que busca evitarla<sup>12</sup>. Pero centralmente, lo que la vida implica es conflicto: continuo conflicto hacia dentro en la vida enferma, capacidad de proyección del conflicto y la lucha hacia fuera en la saludable, en pos de incorporar elementos externos y aumentar el poder. La vida puede luchar, autoconfigurarse, conservarse, enfermarse, obtener salud, arriesgar su vida, aumentar su poder. Frente a estas capacidades, la vida que dibuja Esposito es una vida menor,

---

<sup>12</sup> “Querer vivir eternamente y no morir es ya un síntoma de senilidad de los sentimientos” (Nietzsche, 1980, Vol. 2, p. 320; 2007a, p. 342). Y frente a esto: “¿Qué importa vivir mucho tiempo? ¿Qué guerrero quiere ser tratado con indulgencia?” (Nietzsche, 1980, Vol. 3, p. 59; 2007b, p. 65). Una vida que busca no morir frente a una que se arraiga en pos de aumentar el poder.

menos versátil, empobrecida, imposibilitada de desplegarse saludablemente desde sí misma -incapaz de luchar.

Estableciendo como el marco basal de negatividad a la tanatopolítica nazi, Esposito propone la inversión de todos sus presupuestos, sin repetir la fórmula moderna: “que cualquier viviente deba pensarse en la unidad de la vida- significa que 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” (2006, p. 312). Tanto desde el paradigma inmunitario como desde la perspectiva de la *communitas* de Esposito, la propuesta central es la de conservar a la vida con vida. Desde la lectura de Nietzsche que aquí se ha desplegado, allí reside la problemática central: en ambas perspectivas, se desconoce que muerte y conflicto son partes inherentes de la dinámica vital misma.

Esto puede ser enmarcado, como se mencionó, en la crítica que Nietzsche realiza a la postura spenceriana-darwinista de la vida: se escamotean, se obliteran, elementos centrales que hacen a la vida misma. Si en el caso spenceriano-darwiniano lo que se escamotean son las capacidades activas de la vida, dejando entonces la lucha como movimiento de pura adaptación -para, nuevamente, no morir-, en el caso de Esposito podría decirse que el recorte, la obliteración es aún mayor: no sólo se dejan de las capacidades autoconfigurativas, no sólo las conservativas, sino centralmente la lucha y la muerte en pos del aumento vital. Como se dijo, Nietzsche no propone, frente a la vida de la conservación y la adaptación de Spencer y Darwin, una vida puramente expansiva: Nietzsche reconoce a la muerte, reconoce a las fuerzas conservadoras, reconoce a la adaptación, pero establece que falta algo más, algo central –las fuerzas activas. Así, como se ve, el de Nietzsche no es nunca un movimiento de inversión, al modo de Esposito, sino uno de ampliación y complejización. El diagnóstico nietzscheano, entonces, permite diagramar una perspectiva estructural respecto a la propuesta vital de Esposito: al desplegar un movimiento de inversión respecto de un plano valorado negativamente, se sostiene estructuralmente el recorte desde el cual el primero partió. Dicho de otro modo: partiendo de la negatividad intensiva, total que implica la tanatopolítica nazi, se busca eliminar totalmente dichas dinámicas

reemplazándolas por sus opuestas, sin registrar –sin querer registrar, por el carácter inherentemente negativo que las mismas presentan– que de hecho forman parte de la dinámica vital misma. Así como Nietzsche no busca negar –frente a Spencer/Darwin– la capacidad conservativa vital, sino integrarla a una dinámica vital más compleja en la cual la misma no predomine, del mismo modo no se trata, desde Nietzsche, de buscar anular la muerte, la lucha, incluso la tendencia vital al dominio, sino de reconocerlas como parte inherentemente vital, y configurarlas de modo que no sea el despliegue tanático el que predomine. Desde Nietzsche, el problema con la negación u obliteración de elementos propios de la dinámica vital es el de un empobrecimiento de la vida, el de una construcción enferma, internamente conflictiva, que tiende en última instancia a la disolución –o incluso a la guerra por sí misma.<sup>13</sup>

Desde este punto de vista, es posible pensar una relación otra entre vida y política. Si la vida no puede pensarse fuera de su relación con la política, esto puede deberse no a una incapacidad de la vida de darse su propia configuración, sino en tanto la vida se halla articulada en términos de una política que ha coartado sus posibilidades configurativas. No se trata de que la vida no pueda autoconfigurarse, sino que la configuración que hoy presenta la pone como exteriorizada respecto de un poder que la oprime. Si la capacidad autoconfigurativa vital supone conflicto, entonces –en términos de Esposito– la concepción de “vitalización de la política” permite plantear un trayecto diverso: no se tratará de la preeminencia de la unificación desde una *communitas* de lo viviente, sino de una determinada integración del conflicto vital en la política. Pero la específica modalidad nietzscheana para dicha integración es propia de su tiempo. Cómo imbricar ese conflicto que es la vida al hoy, es tarea del nuestro.

---

<sup>13</sup> Así, Nietzsche califica la guerra llevada a cabo en su contemporaneidad por el *Reich*: “Para que esta casa de locos y criminales se sienta por encima de las demás, Europa paga actualmente doce mil millones por año, abre abismos entre las naciones en devenir, ha hecho las guerras más descerebradas que jamás se hayan hecho; (...) el príncipe Bismarck ha destruido en aras de su política dinástica todas las condiciones que se requieren para tareas grandes, para fines de alcance histórico universal, para una espiritualidad más noble y más sutil. (...)” (Nietzsche, 1980, Vol. 13, p. 645; 2008, p. 778). Vemos que el problema de la guerra, del *Reich*, de la imposición de por sí, es propio de una perspectiva decadente - cuestión, por otro lado, directamente articulable con la caracterización que hace Esposito del III *Reich*.

## Referencias bibliográficas

- Bazzicalupo, Laura (2006). *Il governo delle vite, Biopolitica e economia*. Laterza.
- Campbell, Timothy (2006). 'Bios', Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito. *Diacritics*, 36 (2), pp. 2-22.
- Cano, Virginia (2015). Is evolution blind? On Nietzsche's reception of Darwin, Nietzsche and the Becoming of Life. *Fordham Univ. Press*, pp. 51-67.
- Cragolini, Mónica (2006). *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*. La Cebra.
- Esposito, Roberto (2006). *Bíos, biopolítica y filosofía* (C. Molinari Marotto, Trad.). Amorrortu.
- Fimiani, Mariapaola (2008). Oltre l'impersonale. En *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (pp. 83-92). Mimesis.
- Forber, Patrick (2007). Nietzsche was no Darwinian. *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXV, pp. 72-97.
- Forti, Simona (2008). Alcune considerazioni su "persona" e "impersonale". En *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (p. 77-82). Mimesis.
- Lisciani-Petrini, Enrica (2008). Per una 'filosofia dell'impersonale': in dialogo con Roberto Esposito. En *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (pp. 52-77). Mimesis.
- Minervini, Amanda (2009). A Note on the Thought of Roberto Esposito. *Diacritics*, 39 (2), pp. 95-97.
- Nietzsche, Friedrich (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Deutsche Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (2000). *Genealogía de la moral* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2007a). *El crepúsculo de los ídolos* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2007b). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2007c). *El nacimiento de la tragedia* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2008). *Fragmentos Póstumos*, Tecnos.
- Oliva, Rosellana (2006). From the Inmune Community to the Communitarian Immunity: on the recent reflections of Roberto Esposito. *Diacritics*, 36(2), pp. 70-82.
- Salinas, Adán (2013). La biopolítica como problema léxico. Revisión de las propuestas de Roberto Esposito. *Hermenéutica Intercultural*, 22, pp. 63-99.

## Distinguiendo lo político en Nietzsche

### *Distinguishing the Political in Nietzsche*

Federico Giorgini\*

Fecha de Recepción: 19/03/2024

Fecha de Aceptación: 11/06/2024

**Resumen:** *En el presente trabajo realizamos un repaso por aquellos elementos que definen las fronteras de lo político en la obra de Nietzsche -la cual es leída respetando la estructuración clásica de tres etapas, aunque estableciendo continuidades además de las rupturas-. La pregunta que nos guía se plantea en torno a cómo definimos lo político en Nietzsche. Para poder responderla, estableceremos parámetros basándonos en la propia bibliografía nietzscheana, así como en las lecturas surgidas a fines de siglo XX, principalmente las discusiones vertidas en lengua inglesa, así como otras en castellano. Nuestra propuesta señala que la mirada política de Nietzsche difiere de lo que solemos comprender dentro (o fuera) de esos límites y se configura a través de aspectos estéticos, culturales, influencias griegas, trasfondos del momento histórico en el que se formó el filósofo así como de ciertas discusiones heredadas de su entorno, la influencia de las ciencias naturales, la crítica a la democratización de la sociedad, la distinción entre gran política y la pequeña política o la valoración de lo aristocrático. De este modo, expondremos una caracterización de estos aspectos con el fin de calibrar las coordenadas de lo político.*

**Palabras clave:**

*Nietzsche – filosofía política – aristocracia*

**Abstract:**

*In the present work we review those elements that define the boundaries of the political in the work of Nietzsche -which is read respecting the*

---

\* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP) y doctorando en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), investiga el concepto de aristocracia en Nietzsche. Es docente en la materia Filosofía social de la carrera Trabajo Social (FCSyTs – UNMDP), de Formación ética y ciudadana así como de Trabajo y ciudadanía en el Colegio Nacional Arturo U. Illia – UNMDP. Miembro de AADIE (Asociación Argentina de Investigaciones Éticas) e integrante del Grupo de Investigación Problemas de la Filosofía Contemporánea (Fac. Humanidades - UNMDP) - Proyecto: La materialidad del discurso. De las ontologías sociales y políticas a las ideologías. Obtuvo becas de CIN, CONICET y DAAD. Se pueden encontrar algunos de sus trabajos en academia.edu. ORCID **0009-0009-1787-7371**. Contacto: **magnetgrunge@gmail.com**

*classical structure of three stages while establishing continuities in addition to ruptures-. The guiding question is how we define politics in Nietzsche. In order to answer it, we will establish parameters based on the Nietzschean bibliography itself, as well as on the readings that emerged at the end of the 20th century, mainly the discussions in English, as well as others in Spanish. Our proposal points out that Nietzsche's political gaze differs from what we usually understand inside (or outside) those limits and is configured through aesthetic, cultural, Greek influences, background of the historical moment in which the philosopher was formed as well as of certain discussions inherited from his environment, the influence of natural sciences, criticism of the democratization of society, the distinction between great politics and small politics or the appreciation of the aristocratic. In this way, we will present a characterization of these aspects in order to calibrate the coordinates of the political.*

**Keywords:** Nietzsche – Political Philosophy – Aristocracy

Algunas lecturas sostienen que, a lo largo de la historia, lo político se ha definido desde sus márgenes, en oposición a aquello que no es, justamente, lo político. En su texto *En el borde*, Wendy Brown (2022) explica que el exterior de una teoría política define su interior y que esta frontera ha ido variando a lo largo de la historia, de las teorías y de los diferentes pensadores: “lo que define a la teoría política para cualquier época o pensador es también concebido como lo que, al menos parcialmente, amenaza disolverla” (2022, p. 26). En el caso del filósofo que nos convoca para este artículo, se da la particularidad que cuenta con una vasta gama de lectores, así como de una polisemia en muchos de sus conceptos, circunstancias que derivaron en choques interpretativos a lo largo del tiempo. Esta situación nos exige buscar la mayor claridad posible a la hora de referir qué entendemos por lo político en Nietzsche.

El desafío de clarificar estos bordes en la obra de Nietzsche ha sabido dar resultados muy esquivos. Pareciera que, en el desarrollo de su costado perspectivista, Nietzsche ha ido dejando rastros contradictorios, lo cual permitió su reivindicación por parte de las tradiciones más opuestas entre sí, un abanico que va desde el nazismo, el

anarquismo, los marxistas frankfurtianos y hasta los demócratas radicales. De este modo, lo que nos motiva a hacer el intento de delimitar lo político no es una pretensión de cierre o de palabra final frente a estas discusiones sino más bien de continuidad y de exploración.

Desde fines del siglo XX, se han ido conformando líneas de estudio<sup>1</sup> con algunas de las cuales dialogaremos en la búsqueda por sumar un cruce más en estos análisis. Dichos trabajos consideran que es importante restituir o ponderar los aspectos políticos que en algún momento quedaron solapados en la lectura de Nietzsche. Cabe aclarar que no pretendemos justificar un relativismo, sino enfocarnos en el texto nietzscheano y en el rastreo de las interlocuciones que el filósofo promovía, así como un diálogo entre aquellas lecturas con las que compartimos las mencionadas motivaciones.

Caracterizaremos, entonces, la frontera de lo político en Nietzsche, cómo entenderlo, señalando qué hay al interior, qué dispone en su exterior y con qué elementos se conforma.

Así, en nuestro análisis mostraremos que lo político en Nietzsche se funde con la idea de cultura, con aspectos antropológicos, los cuales se erigen como resultado de discusiones con el contexto de producción y con las tendencias que se entrelazaban en el momento en el que se cristalizaba la nación alemana. La emergencia de discusiones en torno a la *soziale Frage*<sup>2</sup> en la Europa del siglo XIX, obligaba a Nietzsche a dar una batalla por aquello que consideraba necesario recuperar: la idea de organizar la sociedad

---

1 Nos referimos a autores como Keith Ansell Pearson, Mark Warren, Don Dombowsky, Walter Siemens, Christa Acampora, Ernst Nolte, Maudmerie Clark, Vanesa Lemm o, en habla hispana, autores como José Emilio Esteban Enguita y Nicolás González Varela entre otros.

2 González Varela (2010, pp. 107-108) explica que “Para los contemporáneos de Nietzsche la *soziale Frage* designaba el problema de un nuevo tipo de pobreza que se diferenciaba de la miseria endémica y las hambrunas medievales, ya que era efecto directo de la lógica económica basada en la anarquía productiva y el desequilibrio con la distribución de la riqueza. La paradoja más evidente era que la humanidad producía una riqueza sin precedentes en la historia con un pauperismo nuevo en los mismos sujetos que la generaban: los trabajadores asalariados. En sí misma, la cuestión social era un problema general de la Europa industrializada del siglo XIX, lo que era peculiar en la Alemania recién unificada como *Reich* era el intento de resolverla con la intervención autoritaria del estado, medidas legales y de política social, el *Volksstaat*, que prefigurará el estado de bienestar post 1945 y el populismo tercermundista. Estas medidas populistas-conservadoras las emprendió el mismo Bismarck en los años ‘60 y ‘70 (...)”

con el objetivo de producir una cultura verdadera, no la de alcanzar una mayor felicidad para la mayoría. Más tarde se vincularía con el objetivo de la transvaloración de los valores, proyecto con el que Nietzsche pretendía reconfigurar los modos en los que se lleva adelante la vida humana y la superación del ser humano como es conocido a través de la construcción del *Übermensch*. Lo político está vinculado con el plan para alcanzar esos objetivos, así como la organización de la formación de la juventud o la clarificación de los lugares que debe ocupar cada sector de la sociedad.

Entonces, es necesario remarcar que estos planteos de Nietzsche no van por carriles exclusivos ni diferenciados de los plenamente filosóficos, sino que se dan imbricaciones intencionales. En este sentido, coincidimos con la advertencia que nos da Páez Canosa:

La tarea de definir el espacio de lo político en el pensamiento temprano de Nietzsche presenta múltiples obstáculos. Ni su particular modo de escritura y los diversos registros en los que la desarrolla —obras publicadas, obras póstumas, fragmentos póstumos, conferencias, etc.—, ni la lógica misma de su pensamiento permite definiciones simples y abren el espacio para una gran diversidad hermenéutica. Señal de ello son las variadas caracterizaciones de las que, incluso limitándose exclusivamente al plano político, ha sido objeto su obra juvenil. (Páez Canosa, 2007, p. 83)

Por otra parte, teniendo en cuenta que Páez Canosa menciona el período temprano, cabe señalar que nuestro estudio se ubica como un planteo que pretende trazar continuidades a lo largo de los períodos temprano, medio y final en torno a lo que Nietzsche escribió sobre el Estado, sobre la política internacional de la época, sobre la democracia y sobre la aristocracia. Si bien hay algunas ideas que se van reformulando con el paso de las obras, incluyendo autocríticas del propio autor, consideramos que hay otras que sobreviven. Como mencionábamos, a raíz de las lecturas que proponen autores como Keith Ansell Pearson, en los últimos años ha crecido un ámbito en el que se profundizan

este tipo de análisis.

Finalmente, otra observación importante es que luego de la Segunda Guerra Mundial, con el arribo de Nietzsche a Estados Unidos de la mano de Walter Kaufmann (1974) y en la búsqueda por borrar la apropiación que hicieron los nazis, se borró también su pensamiento político<sup>3</sup>. Analizando este derrotero, Ansell Pearson (1994, p. 2) sostiene que muchas veces los puntos de vista de Nietzsche en torno a la política fueron desoídos por no conformar a los sentimientos liberales y democráticos que prevalecieron en el mundo occidental durante los últimos siglos. Así, uno de los inconvenientes que surgen podría ser el intentar mirar a Nietzsche desde los valores políticos actuales. De modo que el trabajo de investigar los bordes de lo político en Nietzsche ayuda a agregar perspectivas de su obra que han ido quedando solapadas.

## La composición de lo político

### a) *El análisis de la tragedia y la ausencia de fundamento fijo*

Nietzsche visualiza en su primera etapa, especialmente en el *Nacimiento de la Tragedia (GT)*, el arte trágico como acceso a lo Uno. Inicialmente, su idea era la de escribir sobre el Estado griego, la mujer y la esclavitud. Finalmente, al parecer por sugerencia de Wagner (González Varela, 2010, p.113), esos aspectos fueron recortados y se mantuvieron algunos detalles en el análisis de la tragedia y el pesimismo en la antigüedad.

(...) el efecto más inmediato de la tragedia dionisiaca es que el Estado y la sociedad y, en general, los abismos que separan a un hombre de otro dejan paso a un prepotente sentimiento de unidad que retrotrae todas las cosas al corazón de la naturaleza. El consuelo metafísico (...) de que, en el fondo de las cosas, y

---

3 Sobre la discusión entre Walter Kaufmann y Crane Briton en torno a la apropiación de Nietzsche por parte del nazismo, puede verse el trabajo de Golomb, J. y Wistrich, R. S. (2002).

pese a toda la mudanza de las apariencias, la vida es indestructiblemente poderosa y placentera, ese consuelo aparece en el coro de sátiros (...) que viven inextinguiblemente por detrás de toda civilización. (...) Con este coro se consuela al heleno dotado de sentimientos profundos. A ese heleno lo salva el arte, y mediante el arte lo salva para sí la vida. (2007a, p. 77)

Así, la tarea por lograr la recuperación del arte trágico, perdido como consecuencia del *socratismo*<sup>4</sup>, sería la que deba perseguir la sociedad que buscaba construir, ya que “solo como fenómeno estético aparecen justificados la existencia y el mundo” (2007a, pp. 187-188). Es decir, se puede leer una búsqueda con un horizonte que contempla lo metafísico (algo que se reformulará posteriormente a través de una autocrítica<sup>5</sup>), lo cual justificaría la existencia y se dirimiría a través de la formación, desde las instituciones educativas y desde las estructuras estatales que conforman la cultura. Allí comienza a asomar el territorio de disputa para Nietzsche, algo que verá continuidad y desarrollo en las subsiguientes Intempestivas y en las conferencias de la época.

Si bien este planteo puede interpretarse con tintes de misticismo visto desde nuestro presente, cabe señalar la tradición en la que inevitablemente encastra el trabajo de Nietzsche. Es decir, al momento de sostener estas ideas, era plenamente vigente la teoría hegeliana sobre la expresión del Espíritu Absoluto a través de la Historia y de los diferentes Estados organizados por la humanidad. Los modos de pensar la política en la naciente Alemania del siglo XIX no eran exactamente los mismos que reconocemos en la actualidad. Por más que Nietzsche haya decidido discutir con la tradición, inevitablemente hay estructuras que perviven en sus modos de pensar lo político.

Luis Eduardo Gama, en el prólogo de un libro muy pertinente de Paredes Goicochea (2009), señala que una de las ventajas del análisis ontológico de la democracia en Nietzsche muestra cómo su filosofía política tiene un punto de inflexión

---

4 “Sócrates reconocido por primera vez como instrumento de disolución griega, como *décadent*, típico. “Racionalidad” contra instinto. ¡La “racionalidad” a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida!” (EH, El nacimiento de la tragedia § 1, p. 76)

5 Ver el apartado “El nacimiento de la Tragedia” en EH.

al pasar de presupuestos metafísicos sobre el sujeto o la comunidad a la política como práctica estética. Sin embargo, remarca, no hay en este giro estetizante de la política un puente hacia los grandes relatos del contrato social o “de una esencia humana que definiera las leyes naturales del individuo”, tampoco se presenta la búsqueda de la idea reguladora de justicia, bienestar o felicidad de los ciudadanos como sucedía en Platón o Aristóteles. Así, la ausencia de *telos* y de fundamentos fijos dio lugar a los análisis contemporáneos del posfundacionalismo<sup>6</sup>. Bajo este marco, indica,

(...) la acción política solo resulta posible como expresión de individualidades en construcción, esto es, no de subjetividades ya constituidas que definieran racionalmente el campo de la acción política, sino de sujetos descentrados y tensionados por múltiples impulsos, que, solo mediante su actuar conjunto sobre el mundo, van perfilando y moldeando, a la manera de una obra de arte, su propia identidad. (...) su filosofía no solo desustancializa todas las bases de constitución de lo público, sino que además propone, como único camino hacia la renovación de la vida personal, social y cultural, la reactivación de todas las fuerzas instintivas, creativas y autopoieticas de los individuos, una vez que estas han conseguido liberarse de la opresión a que las sometía una moral y una metafísica impuestas desde fuera. (Gama, 2009, p.15)

De todos modos, señala que esto no agota la cuestión, ya que Nietzsche es demasiado griego como para abjurar de todo lo público, es allí donde intenta proponer esta política que no requiere un principio metafísico. Por nuestra parte, podemos decir además que pueden contemplarse elementos con valor presupuesto sobre los cuales Nietzsche lanza sus planteos a pesar de no ser metafísicos, por ejemplo el valor de la vida. Así, en esas

---

<sup>6</sup> De esta manera, la influencia de Nietzsche se ramificó en derivas que cuentan con un importante caudal de trabajos de autores como Nancy, Marchart, Cacciari, Vattimo o Espósito entre otros. En cuanto al posfundacionalismo, Marchart explica que: “El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de un fundamento último” (Marchart, 2009, pp. 14-15)

búsquedas, desde este primer momento, intenta imaginar propuestas prácticas de cómo deberá llevarse a cabo la organización de una sociedad.

*b) La tradición formativa de Nietzsche*

José Emilio Esteban Enguita (1998) explica, en este mismo sentido, que el pensamiento político del joven Nietzsche está forjado por la tradición intelectual de la burguesía alemana, que el filósofo es heredero y crítico de esta tradición. El desarrollo de una *tragische Kultur* para el joven Nietzsche contiene un proyecto pedagógico, una acción política, orientados ambos a la creación de una cultura verdadera que debe enfrentar a la cultura (*Civilization*) de la modernidad y a la pseudo-cultura dominante en Alemania: “la razón de esto es la perspectiva desde la cual aborda los asuntos políticos: la política es una pieza auxiliar en la gran maquinaria conceptual construida por su metafísica de la cultura” (1998, p. 84).

Del mismo modo que mencionamos anteriormente, Esteban Enguita señala la necesidad de ampliar el círculo a la hora de interpretar el pensamiento filosófico, es decir, insertarlo en las tradiciones intelectuales que lo anteceden y en el contexto social al que pertenece. Así, remarca que Nietzsche forma parte de una tradición que se remonta al siglo XVIII y que tiene como referencia el entorno socio-político de los estados alemanes. El hecho de que los planteos políticos remitan a un trasfondo cultural se vincula a una perspectiva arraigada en los movimientos intelectuales burgueses de Alemania y en la estructura social que los acompañaba. En este sentido, la interpretación del concepto de *Kultur* se da por parte de la sociedad alemana mientras que en otra versión, el concepto de civilización, está más vinculado a otras sociedades europeas (principalmente Francia e Inglaterra). Asimismo, hay que agregarle a este contexto características como la conformación tardía del Estado-nación y la reforma luterana, esta última fundamental para comprender el individualismo y el concepto de *Bildung* tan mentado por Nietzsche (Esteban Enguita, 1998, pp. 84-85). Gran parte de esta tendencia emerge con fuerza en la Intempestiva contra Strauss, donde Nietzsche

dedica una crítica rabiosa contra los representantes de esta burguesía, pero no logra escapar completamente a los términos de la discusión.

Luego, hay otros elementos, que recoge el estudioso español, muy pertinentes para clarificar la procedencia de los términos en los que Nietzsche ha ido planteando lo político:

Hasta la Revolución francesa y a lo largo del siglo XVIII, la situación de la burguesía alemana dentro de la sociedad era precaria. Al atraso económico de Alemania y a su división territorial, había que añadir una inflexible estructura social articulada en torno a unos estamentos (*Stände*) que prácticamente constituían mundos independientes y completamente distintos. La relación social entre sus miembros era inexistente y la promoción social impensable. Los estamentos son compartimentos estancos que impiden la mezcla y el contacto entre individuos de diferentes extracciones sociales.

Esta ausencia de vertebración social supuso la imposibilidad de que en Alemania se formara una *Society* unitaria que integrara a la nobleza y a parte de la burguesía en un espacio social compartido del que surgiría posteriormente el proceso de construcción nacional. La élite intelectual burguesa se encontraba en un terreno reducido y aislado entre la única “sociedad” verdaderamente existente, el mundo de la corte, compuesto exclusivamente por las familias aristocráticas, y el estamento de rango inferior formado por el pueblo. El aislamiento y un cierto grado de desarraigo caracterizan la existencia del intelectual alemán (...) la nobleza alemana no admite vínculo alguno con la élite burguesa: estando parte de ella a su servicio, queda excluida de su mundo tanto en un sentido social como político. (Esteban Enguita, 1998, p. 89)

Pareciera ser claro el modo en que Nietzsche va quedando atravesado por las tendencias y las categorías de su entorno. No obstante, hay que subrayar que estas no se manifiestan de manera directa, sino que van siendo procesadas de formas

contradictorias por el propio Nietzsche. Por ejemplo, la idea de *Kultur* es la idea de esta burguesía alemana disminuida que se enfrenta a la noción de civilización de la corte alemana que tiene trasfondos afrancesados. Nietzsche brega por la *Kultur*, pero reclama la verdadera *Kultur* y tanto en las Primeras como en las Segundas Intempestivas presenta una definición de cultura y una corrección actualizada de la misma sucesivamente<sup>7</sup>. A la vez, esta situación de falta de integración de la burguesía alemana, explica Esteban Enguita (1998, p. 91), deviene en el aislamiento de sus intelectuales, quienes pueden encontrar su identidad en el desarrollo de la individualidad, descubriendo en sí mismos la existencia auténtica, lejos de la falsedad y la superficialidad de los cortesanos.

Durante el siglo XIX, la burguesía alemana fue ganando la suficiente fuerza como para ser partícipe de la unificación. Tras el fracaso de la revolución burguesa de 1848, intento de revolución que implicó la depresión del padre de Nietzsche -acérrimo realista-, se creó el Segundo *Reich*. Esta monarquía semi-parlamentaria fue una alianza no exenta de tensiones entre los sectores de la alta burguesía y la nobleza terrateniente, la cual trajo como resultado “una ideología ultranacionalista reaccionaria y expansionista que calará en todas las capas de la sociedad; una clase media deferente, acomodaticia y con escaso poder político; y un movimiento obrero de talante reformista y anti-internacionalista” (Esteban Enguita, 1998, p. 93). Más tarde, tras el ascenso de la burguesía, *Kultur* deja de expresar la autoconciencia y afirmación de la élite intelectual burguesa frente a la aristocracia cortesana y se transforma en la expresión de autoconciencia de la nación: la esencia de lo alemán.

Que la burguesía ostente un papel no tan fuerte, ya que su revolución fracasó y ascendió al poder a través de una serie de acuerdos, y que la *Kultur* se vuelva la ideología nacional, implicará, según Esteban Enguita (1998, p. 94), al menos tres cosas: primero, que la nación se determine cultural y no políticamente, subordinando la esfera político-social a la de la cultura; segundo, que la ideología de la *Kultur* se convierta en

---

7 1era definición: *Consideraciones Intempestivas* (1994, pp. 30-31). 2da definición: *Consideraciones Intempestivas* (1994, p. 31).

el fundamento de las peculiaridades políticas del Estado alemán respecto a otros europeos (esto modifica el significado que tienen las categorías básicas sobre las que se basan la teoría política moderna); tercero, que tal ideología justifique, en virtud de la superioridad espiritual, la política alemana que tiene como fin su supremacía mundial.

Teniendo en cuenta todos estos elementos, Esteban Enguita realiza un estudio en el que busca presentar las posiciones políticas y los proyectos del joven Nietzsche dentro de esta tradición. Sostiene la existencia de una metafísica de la cultura que otorga unidad a las obras principales del período temprano y sirve de base al pensamiento político del filósofo. También, que el concepto de cultura utilizado por Nietzsche está basado en el desarrollado por esa clase media alemana que tanto despreciará. De este modo, lo presenta como heredero y como crítico de la tradición burguesa alemana y de su contexto.

No obstante, Ernst Nolte, quien realizó un trabajo previo en la tónica retomada luego por Esteban Enguita, presenta una advertencia:

Pero a este respecto no es lícito, por otra parte, pasar por alto el hecho de que Nietzsche también se veía a sí mismo en contradicción con esta sociedad en su conjunto, y que esta oposición iba estrechamente relacionada con ideas que no eran simplemente las ideas de sus contemporáneos, sino que tienen un carácter general, es decir, filosófico. Tan poco adecuado como limitar el nietzscheanismo al círculo más estrecho de los entusiastas sería comprender a Nietzsche solamente como un producto de su tiempo. (Nolte, 1995, p. 12).

Finalmente, podemos agregar que en esa delimitación que va construyendo Nietzsche, la *soziale Frage* que sacudía la Europa de mitad del siglo XIX le resultaba un obstáculo, una desviación de lo que debía tratar la política. De pronto, quienes no contaban con formación y estaban arrastrados por sus necesidades, pretendían guiar las definiciones del Estado y esto resultaba impensable para el esquema político que proyectaba el filósofo en búsqueda de la preciada cultura verdadera, aquella cultura alemana que

recuperaría la tradición griega<sup>8</sup>. Este neoclasicismo que impregna la perspectiva política nietzscheana, no es algo exclusivo. Por el contrario, responde a un contexto en la educación alemana que venía recuperando a los griegos y formaba a sus estudiantes de la *Schule* con esa perspectiva. La masa obrera surgida como producto de la naciente industrialización europea y los sectores artesanales supervivientes no cabía dentro del grupo de agentes que Nietzsche pensaba para definir las políticas de un Estado. Por el contrario, este segmento de la sociedad era caracterizado, entre otras cosas, como egoísta, pues solo pensaban en su supervivencia. A su vez, observó, primero con desconfianza y luego con criticismo, que las clases dirigentes, especialmente la figura de Bismarck, fueran dando cada vez más lugar a las demandas de estos sectores. Es importante recordar que Nietzsche había quedado aterrado por la posibilidad de vivir una revolución como la que desmoronó emocionalmente a su padre (Ross, 1994, p. 27) o como la que se había llevado a cabo en París a través de la experiencia de *La Commune*. Sobre esta última experiencia, Nietzsche dio por verdadero, y reprodujo con pavor en una carta<sup>9</sup>, el rumor de que los comuneros habían quemado París (incluyendo el museo del Louvre).

### c) Los griegos

Tal como indicamos, Nietzsche posee una perspectiva basada en su formación clásica, helenista, de modo que escribe de su contexto también mirando hacia la Grecia antigua. Este aspecto es omnipresente en su obra y no sufre rupturas profundas. Entre los autores que fueron influyendo su mirada, nos interesa recalcar las lecturas de las propuestas platónica de la República y de la Política aristotélica, sobre todo porque se trata de obras para pensar especialmente lo político. En este camino, subrayaremos la intención de constituir una armonía en la sociedad. Nietzsche intenta imaginar estamentos (*Stände*)

---

8 Ver: Nietzsche en fragmentos póstumos que luego compondrían *El Estado griego*: NFI, 10 [1], pp. 287-296 .

9 Carta a Von Gersdorff, desde Basilea, fechada el 21 de junio de 1871.

sociales con objetivos que trascienden a los individuos a pesar de hacer mucho hincapié en cierto tipo de individualidades. Como ya mencionamos, en una primera etapa, esos individuos son caracterizados como los *Genius* y luego emerge la figura del *Übermensch*. Pero, por otro lado, la organización política no era pensada como búsqueda de la mayor felicidad posible para la mayoría sino con el objetivo de establecer una cultura, es decir, que emerge una motivación por el desarrollo estético de la existencia, vinculada con el valor de la vida. Al respecto, ya en los apuntes de los años 1869 y 1870, Nietzsche indica: “Única posibilidad de la vida: el arte. De lo contrario alejamiento de la vida. (...) Meta: una organización estatal del arte -arte como medio de educación” (2010, p. 110).

De esta manera, observamos antecedentes a través de los cuales Nietzsche fue constituyendo sus planteos y trazando las delimitaciones de lo político. Respecto a los aspectos de Platón (*República*, IV 421a-421b), podemos indicar que una de las búsquedas presente en *La República* es la organización armoniosa del Estado<sup>10</sup>. Esta armonía implica que cada cual ocupe la función y la dinámica que le corresponde. Los ciudadanos deben ocuparse de aquello para lo cual estén naturalmente dotados. Será necesaria la crianza y la instrucción organizadas (Platón, *República*, IV 423d-424a), ya que debidamente garantizadas, formarían buenas naturalezas, las cuales se tornan mejor que las precedentes.

Inmediatamente podemos señalar la armonía en torno a la organización, la idea de una naturaleza de fondo que determina y distingue al menos el potencial entre unos u otros y luego la instancia en la cual esa naturaleza se potencia o se direcciona a través de una educación que debe partir del propio Estado. Todos estos aspectos son incorporados por Nietzsche.

Ya en la etapa temprana o de juventud, en la 5ta y última conferencia que compone *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*, Nietzsche expresa:

---

<sup>10</sup> Texto original del siglo IV a.C.

Cualquier clase de cultura se inicia con lo contrario de todo lo que hoy se elogia como libertad académica, es decir, se inicia con la obediencia, con la subordinación, con la disciplina, con la sujeción. Y así como los grandes guías necesitan a quienes deben ser guiados, así también quienes deben ser guiados necesitan a los guías: con respecto a esto, en el orden espiritual domina una predisposición recíproca, o, mejor, una especie de armonía preestablecida. Contra ese orden eterno, al que las cosas tenderán siempre con una fuerza de gravedad conforme con la naturaleza, obra precisamente esa cultura que hoy está sentada en el trono del presente. Ésta quiere humillar a los guías, sometiéndoles a servidumbre, o bien quiere acabar con ellos: espía a quienes deben ser guiados, en el momento en que están buscando su guía predestinado, y aturde con medios embriagadores su instinto de búsqueda. Pero si, a pesar de eso, quienes están destinados el uno para el otro se encuentran juntos en la lucha, heridos, surge entonces una sensación de delicia y de profunda conmoción, como si la provocaran los acordes eternos de una lira, una sensación que sólo mediante una imagen podría intentar haceros adivinar. (2000, p. 57)

En estos primeros intentos por indicar cómo debería llevarse a cabo la formación, Nietzsche hace hincapié en la armonía necesaria entre el guía (*Führer*) y los guiados (*Geführtem*). Una formación debe ser bien organizada respetando el orden eterno al que tiende la “fuerza de gravedad conforme con la naturaleza”. Esta sería la armonía preestablecida.

A su vez, no parece casual la elección del término armonía, un concepto vinculado a la música y a la geometría (*cf.* Platón). Dentro de los aspectos musicales, debe incluirse la armonía requerida para que la lira apolínea funcione como corresponde. Lo apolíneo se vincula fuertemente con la figura de Platón. Así, Nietzsche señala que la ruptura de la armonía entre el dueto Apolo-Dionisio es uno de los principales motivos por los cuales prevaleció el *socratismo* y concluyó con la decadencia griega. Vemos como desde los primeros escritos, la idea de una formación

por parte del Estado, algo que podríamos identificar como una política educativa, está atravesada por aspectos inspirados en las ideas de Platón.

Entonces, esta idea de armonía platónica en la que cada cual tiene que ocupar su rol en la sociedad, es luego sostenida por Nietzsche. Si bien la búsqueda platónica es la de encontrar la mayor felicidad posible para la sociedad y la de Nietzsche está vinculada con el desarrollo de la cultura verdadera, para lograrlo es necesario que las diferentes partes de la sociedad cumplan su función. Nietzsche profundizó esta expectativa ya desde *El Estado Griego*, en donde sostiene que “la miseria de los hombres que llevan una vida penosa tiene aún que ser incrementada, para permitir a un exiguo número de hombres olímpicos la producción del mundo del arte” (1999a, p. 31).

Por otra parte, en el libro 1ero que conforma *Politeia* de Aristóteles, también aparece esta idea de la armonía en torno al lugar que se debe ocupar en la sociedad<sup>11</sup>. En este caso, Aristóteles (Aristóteles, *Política*, I 1252b7-1253a13) lo vinculó con la administración doméstica, la cual debería ser jerárquica: hay una cabeza que organiza y comanda, el resto debe ir cumpliendo con lo planificado para lograr un buen funcionamiento, incluso los esclavos son entendidos como instrumentos, una posesión animada, para cumplir los objetivos. Tenemos en cuenta que este objetivo político de Aristóteles, así como el de Platón, está ligado a una ética eudemonista, es allí donde Nietzsche establece un límite en la influencia.

Por otra parte, dentro de la mirada aristotélica de cómo se establece la armonía en la organización de la sociedad, afirma que “el hombre es el único animal que tiene palabra” y lo menciona de modo que esta característica tiene un valor práctico orientado a establecer lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Es decir, este ejercicio se constituye dentro de la participación comunitaria de la casa y la ciudad. Entonces, podemos asumir que el establecimiento del orden armónico se lleva a cabo a través del ejercicio ordenador de la palabra, que implica el establecimiento de lo verdadero o lo falso. Al respecto, Nietzsche también sostuvo algo similar en el texto de

---

<sup>11</sup> Trabajo original del siglo IV a.C.

juventud *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* cuando dice:

(...) puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos]. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. (1996, p. 20)

En su incipiente ejercicio genealógico de cómo se establecieron los primeros criterios de verdad, Nietzsche subrayó la cuestión social, la cuestión comunitaria. Es decir, al igual que Aristóteles, vinculó los acuerdos necesarios para constituir una comunicación comunal a través de la palabra (lo cual no debe solapar que para Aristóteles los humanos no somos seres meramente sociales como las abejas, sino políticos: los humanos somos ciudadanos que nos reunimos alrededor del común respeto por la ley y eso caracteriza a la ciudad). Por eso, la idea de la formación mencionada anteriormente también ocupa un lugar preponderante a la hora de prefigurar la organización de la sociedad: debe definirse lo conveniente de lo perjudicial, trazar los límites de la constitución de estas verdades. Posteriormente, en su etapa de madurez, para pensar cómo emergen los valores morales que establece una sociedad, Nietzsche se volcó a la interpretación de la imposición de valores a través del poder y la jerarquía:

(...) ¡el juicio “bueno” no procede de aquellos a quienes se dispensa “bondad”! Antes bien, fueron “los buenos” mismos, es decir los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡qué les importaba a ellos la utilidad! (...) (El

derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen “esto *es* esto y aquello”, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo). (2008b, pp. 37-38)

Este último pasaje nos ayuda a dimensionar que ese orden armónico propuesto por Nietzsche no será un acuerdo, sino que debe ser impuesto. Esta perspectiva sí puede llegar a entrar en tensión con el modo en que Aristóteles (Aristóteles, *Política*, I 1252b7-1253a13) interpreta la actitud virtuosa necesaria para establecer la justicia como un valor cívico: “sin virtud, [el hombre] es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad”. Pero si se interpreta el rol que ocupan los esclavos en el orden doméstico propuesto por Aristóteles, vemos que compone mejor con el posterior desarrollo nietzscheano, ya se naturaliza que algunos seres humanos funcionen como instrumentos y propiedad de otros, los cuales son considerados señores que ejercen un mando.

Luego, cuando Aristóteles analizó la controversia en torno a la esclavitud, vemos con mayor claridad los puentes trazados por Nietzsche:

La causa de esta controversia y lo que provoca la confusión de argumentos es que en cierto modo la virtud, cuando consigue medios, tiene también la máxima capacidad de obligar, y el vencedor sobresale siempre por algo bueno, de modo que parece que no existe la fuerza sin la virtud y que la discusión es sólo sobre la justicia. Por eso unos opinan que la justicia es benevolencia, y otros que la justicia es eso mismo: que mande el más fuerte. Porque, aparte de estos argumentos opuestos, nada firme ni convincente presentan los otros razonamientos de que lo mejor en virtud no debe mandar y dominar. (Aristóteles, *Política*, I 1255a3-1255a4)

De este modo, podemos agregar a los elementos que van definiendo la frontera de lo

político en Nietzsche a la tradición helenística y dentro de la misma, la noción de que cada ser humano debe ocupar un rol armónico en la sociedad para alcanzar los objetivos trazados. Si bien en el caso de Platón y Aristóteles ese objetivo era la mayor felicidad para la comunidad, para Nietzsche era la producción de una cultura verdadera y del tipo de hombre extraordinario. Tenemos en cuenta que hay una gran cantidad de material para incrementar el análisis de la influencia griega sobre Nietzsche y su mirada de lo político, esta mención está lejos de considerarse concluyente o lo suficientemente abarcativa. No obstante, entendemos que, dada la tarea planteada en este trabajo, este elemento resulta claro.

#### *d) El biologicismo*

El aspecto biologicista se deja ver en las distintas etapas de Nietzsche como producto de la gran influencia que generó la mirada desde las ciencias naturales. La misma ganó preponderancia en el siglo XIX a través del desarrollo de la biología y los veloces avances que produjo en la fisiología y en la medicina. Así emergieron los términos que tanto se repiten en las caracterizaciones realizadas por Nietzsche utilizando conceptos de estas disciplinas o imágenes como la del filósofo médico que debe curar la decadencia en la cultura.

González Varela (2010, p. 81) explica que desde su juventud Nietzsche empapó del biologicismo: “lee a los autores más esquemáticos de la *Naturphilosophie*, la filosofía de la naturaleza, médicos-filósofos ya olvidados como Carl Gustav Carus o Lorenz Oken”. Por su parte, Paul van Tongeren (2003, p. 209), en un texto titulado *Nietzsche's Naturalism*, explica que otro motivo por el cual Nietzsche se expresó en estos términos fue para polemizar con los darwinistas y con los darwinistas sociales, quienes eran muy populares en el contexto alemán de su época.

Nietzsche utilizó a la naturaleza para establecer parámetros según los cuales clasificar a los seres humanos que conforman una sociedad, algo a tono con la época y con la búsqueda heredada de los griegos mencionada previamente. No solo la

terminología apela a aspectos de la naturaleza sino también la idea de considerar que quienes más fuerza (*Kraft*) ejercen deben imponerse a los que menos ejercen. En ese sentido, a Nietzsche le preocupaba la señalada tendencia a la democratización en Europa, proceso al cual vinculaba con el socratismo y el cristianismo, es decir, procesos de la decadencia. En *Más allá del bien y del mal*, perteneciente a la etapa de madurez, indicó lo siguiente:

Bien se denomine “civilización” o “humanización” o “progreso” a aquello en lo que ahora se busca el rasgo que distingue a los europeos; o bien se lo denomine sencillamente, sin alabar ni censurar, con una fórmula política, el movimiento *democrático* de Europa: detrás de todas las fachadas morales y políticas a que con tales fórmulas se hace referencia está realizándose un ingente proceso *fisiológico*, que fluye cada vez más, - el proceso de un asemejamiento de los europeos, su creciente desvinculación de las condiciones en que se generan razas ligadas a un clima y a un estamento, su progresiva independencia de todo *milieu* [medio] *determinado*, que a lo largo de siglos se inscribiría en el alma y en el cuerpo con exigencias idénticas, - es decir la lenta aparición en el horizonte de una especie esencialmente supranacional y nómada de ser humano, la cual, hablando fisiológicamente, posee, como típico rasgo distintivo suyo, un máximo de arte y fuerza de adaptación. (2007, p. 194)

Resulta ilustrativo el fragmento anterior en torno al proceso fisiológico que intenta caracterizar Nietzsche vinculado con procesos organizativos de la Europa en la que estaba viviendo. Según esta interpretación, los humanos europeos irían transformándose, asemejándose los unos a los otros, en condiciones que tienen que ver con condicionamientos de los medios geográficos. El problema que identifica Nietzsche es “un proceso de asemejamiento de los europeos”, es decir una tendencia al igualamiento.

Esto se vincula así con los puentes trazados con los griegos, con la idea de

formar a ciertas naturalezas y ubicar a otras en roles que conformen una armonía en la sociedad. No hay que perder de vista que dichos roles estarían marcados por la naturaleza, por la demostración de fortaleza por parte de los niños, dando lugar a una formación según su clasificación. Al contrario, el movimiento democratizante, la igualación pregonada por el cristianismo bajo los ojos de dios, o la igualación promovida por la explicación socrática de Eurípides que arrebató la potencia a la tragedia griega, tiende a la decadencia.

*e) La lucha contra la igualdad*

Muy vinculado con el biologicismo, entonces, aparece el rechazo a las búsquedas igualitarias en la estructuración de la sociedad. Esta preocupación atravesó todas las etapas de Nietzsche y sobrevivió hasta el final. Como veníamos diciendo, frente a los movimientos democratizantes que avanzaban en Europa y a la discusión sobre la *soziale Frage*, Nietzsche opuso la idea de un orden armónico en el cual cada parte debía cumplir una función determinada por sus capacidades y por su ubicación en un orden jerárquico, es decir que apareció una propuesta normativa al respecto. Debían estar quienes se sacrifican por la emergencia de los grandes seres humanos y el arte no estaría destinado a que todos puedan acceder a ella ni a su comprensión, ya que consideraba que ese tipo de búsqueda fue la que arruinó a la tragedia griega y trajo consigo la decadencia de esa cultura. Entonces, el límite de lo político debe establecerse también allí, la búsqueda de la igualdad se opone a lo político como Nietzsche pretende pensarlo.

Esto podemos observarlo ya desde *El Nacimiento de la Tragedia*. En este texto<sup>12</sup>, Nietzsche identificó el comienzo de la decadencia de la cultura griega con la aparición de Eurípides y la invasión por parte de los hombres de la vida cotidiana de la

---

12 Cabe recordar, como mencionamos en el apartado a), que Nietzsche planificó agregar cuestiones sobre los griegos y sus estructuras estatales a GT pero que finalmente no lo hizo. Luego se publicaría como *El Estado griego*.

escena:

En lo esencial, lo que el espectador veía y oía ahora en el escenario euripídeo era a su doble, y se alegraba de que éste supiese hablar tan bien. Pero no fue esta alegría lo único: la gente aprendió de Eurípides a hablar, y en su certamen con Esquilo él mismo se jacta de eso: de que, gracias a él, el pueblo ha aprendido ahora a observar, actuar y sacar conclusiones según las reglas del arte y con sofisticaciones taimadísimas. Mediante este cambio repentino del lenguaje público Eurípides hizo posible la comedia nueva. (...) La mediocridad burguesa, sobre la que Eurípides edificó todas sus esperanzas políticas, tomó ahora la palabra, después de que, hasta ese momento, quienes habían determinado el carácter del lenguaje habían sido, en la tragedia el semidiós, y en la comedia el sátiro borracho o semihombre. Y de esta manera el Eurípides aristofaneo destaca en su honor que lo que él ha expuesto ha sido la vida y las ocupaciones generales, conocidas por todos, cotidianas, para hablar sobre las cuales está capacitado todo el mundo. Si ahora la masa entera filosofa, y en la administración de sus tierras y bienes y en el modo de llevar a sus procesos actúa con inaudita inteligencia, esto, dice Eurípides, es mérito suyo y resultado de la sabiduría inoculada por él al pueblo. (2007a, p. 103).

Según la visión nietzscheana, la propuesta de Eurípides tendiente a la democratización del arte y del conocimiento, es negativa y se vincula con su posterior crítica a la formación universal promovida por el gobierno de Bismarck. Justamente, Nietzsche caracterizó como un problema que las masas accedieran a la cultura y a la formación porque trastocó la armonía necesaria para la constitución de una cultura verdadera y de los individuos excepcionales que la lleven a cabo. Si las masas adquieren herramientas, cuestionan y exigen mayor igualdad, lo que redundará en una reducción de los privilegios necesarios para los objetivos indicados. Asimismo, el tratamiento de temas tan mundanos en el arte es entendido como el concreto avance de la decadencia.

Posteriormente, en obras de la última etapa, continuó con el desarrollo de este tipo de tesis, inclusive sostuvo la necesidad del *pathos de la distancia*<sup>13</sup> como una condición de la emergencia del *Übermensch*. En *Genealogía de la moral* desarrolla una fuerte crítica al modo en el que funciona la moral de su época y el modo en el que se fueron estableciendo dichos valores. En ese proceso, una de las problemáticas que señala tiene que ver justamente con el rechazo al establecimiento de la distancia. La cultura de su tiempo, heredera del socratismo y el cristianismo, tiende al rechazo del orden armónico pretendido por Nietzsche y lo expresa utilizando el lenguaje fisiológico mencionado previamente:

Que los enfermos no pongan enfermos a los sanos -y esto es lo que significaría tal reblandecimiento- debería ser el supremo punto de vista en la tierra: -mas para ello se necesita, antes que nada, que los sanos permanezcan *separados* de los enfermos, guardados incluso de la visión de los enfermos, para que no se confundan con éstos. ¿O acaso su misión consistiría en ser enfermeros o médicos?... Mas ésta sería la peor manera de desconocer y negar su tarea, -¡lo superior no *debe* degradarse a ser el instrumento de lo inferior, el *pathos* de la distancia *debe* mantener separadas también, por toda la eternidad, las respectivas tareas! El derecho de los sanos a existir, la prioridad de la campana dotada de plena resonancia sobre la campana rota, de sonido cascado, es, en efecto, un derecho y una prioridad mil veces mayor: sólo ellos son las *arras* del futuro, sólo ellos están *comprometidos* para el porvenir del hombre. (2008b, p. 161)

Si bien es cierto que en el pasaje anterior no se habla explícitamente de la organización de una sociedad, es necesario restituir las líneas argumentativas que desarrolla en el

---

13 “El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un “abajo” -*éste* es el origen de la antítesis “bueno” y “malo”.” (2008b p. 38).

texto completo, donde identifica el problema de la moral de esclavos (*Sklavenmoral*), la cual estaría vinculada con la posición de los enfermos, y antepone la moral de los señores (*Herren*). Asimismo, sostuvo que existía una tarea vinculada con el porvenir del hombre, lo cual podría ser llevada a cabo por unos y no por otros, mucho menos por todos juntos. Es decir que el problema del igualamiento no sólo se expresa en el escenario de los roles de la sociedad, sino también de las tareas en relación a una transformación antropológica. La particularidad es que, según lo entendemos nosotros, esta búsqueda de construir el hombre del futuro, en Nietzsche, es inseparable de la necesidad de construir un tipo de organización de la sociedad en el cual los esclavos o enfermos no sean quienes ocupen los roles de los señores o sanos. De lo contrario, el objetivo no podrá ser cumplido.

Éste es un motivo central por el cual rechaza el igualamiento y los movimientos democratizantes de la Europa de fines del siglo XIX. Esos sectores de la sociedad que reclaman igualdad no estarían haciendo más que expresar el resentimiento judeo-cristiano, los valores de los débiles y los enfermos. Por eso eran un peligro que avanzaba sobre los límites de lo político que buscaba instituir Nietzsche.

#### *f) La Grosse Politik y la Kleine Politik*

Tal como decíamos en el apartado anterior, uno de los objetivos que se desprenden de las tareas propuestas por Nietzsche, es el de la superación de la humanidad y la constitución de un nuevo tipo de hombre. Al respecto, en un trabajo publicado en *Journal of Nietzsche Studies*, Birte Loschenkohl (2020) sostiene que esto sería una preocupación central para lo que Nietzsche comprendía como la gran política (*Grosse Politik*). Su intención es leer este objetivo intentando no encajar a Nietzsche en modos de tradiciones reconocidas del pensamiento político, así como tampoco asimilarlo a patrones y conceptos con los que estamos familiarizados.

Loschenkohl, considera que Zaratustra podría ser leído como una fórmula para la “gran política” de la autosuperación y el cultivo de capacidades en los individuos,

incluso a pesar de que el término no figure en la obra. Esta autosuperación solo se podría dar enfrentándose al Estado moderno, ya que este tipo de organización de la sociedad no permitiría la emergencia de un nuevo ser humano (2020, p. 29).

Un estudio previo al que se opone es al de Hugo Drochon (2016). Aquí se ubica el comienzo del análisis de la gran política desde *Humano, demasiado humano*. En este texto, Nietzsche utiliza la idea *Grosse Politik* inicialmente de modo crítico, para señalar el surgimiento de la democracia, la mediocridad y el cultifilisteísmo (*Bildungsphilister*) caracterizado en las *Consideraciones Intempestivas* (1994) <sup>14</sup>. No obstante, a partir de JGB, Nietzsche transformó este concepto de la gran política en su propia noción de algo positivo: la unificación de la Europa continental guiada por una clase cultivada de buenos europeos que pudiera disputarse con los rusos y los británicos el liderazgo geopolítico (Drochon, 2016, p. 155). Según Drochon, Nietzsche interpretó la política de su tiempo y las relaciones internacionales a través de conceptos como “la moral de esclavos” y la “moral de los señores”, de modo que el objetivo de esta disputa geopolítica no sería una cuestión de reparto territorial y recursos.

Drochon explica que, en la primera versión de esta idea, Nietzsche identificaba como un costo de la gran política (en este caso, también mencionada como *Machtpolitik*) el que aquellos predestinados a desarrollar “la vida del alma”, en lugar de poder volcar sus energías al establecimiento de la cultura, terminaban sacrificados por el bien de una nación en alguna guerra expansionista o en el propio aparato estatal. Así, la idea de la gran política, en ese momento de Nietzsche, implicaba: nacionalismo, racismo, parlamentarismo, mediocridad y filisteísmo, es decir, moral de esclavos, todo lo que le criticaba al esquema de Bismarck. A partir de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche, tras establecer su propia versión positiva de la idea, pasó a identificar todo lo vinculado con la moral del rebaño (o esclavos) como la pequeña política (*Kleine*

---

14 “El vocablo “filisteo” está tomado, como es sabido, de la vida estudiantil y en su sentido lato (...) designa la antítesis del hijo de las Musas, del artista, del auténtico hombre de cultura. Pero el cultifilisteo (...) se diferencia de la idea universal del género “filisteo” por una creencia supersticiosa: el cultifilisteo se hace la ilusión de ser él mismo un hijo de las Musas y un hombre de cultura; ilusión inconcebible de la que se desprende que él no sabe en absoluto ni lo que es un filisteo ni lo que es la antítesis de un filisteo (...)” (Nietzsche, 1994, pp. 35-36)

*Politik*). Esta sería la responsable de la desintegración en pequeñas naciones europeas beligerantes entre sí. La gran política pasó a significar, entonces, no un poder como un fin en sí mismo, del modo en el que sucedía con la *Realpolitik*. Por el contrario, un nuevo poder debería ser direccionado a través de la creación, por parte de los buenos europeos, de una nueva cultura europea que llevaría a cabo la guía y la guardia de una nueva cultura universal para el mundo (Drochon, 2016, p. 160).

Entonces, si bien Drochon profundiza en un análisis geopolítico de las disputas internacionales en el contexto de Nietzsche y sobre las posiciones que fue tomando a lo largo de su vida, lo más claro es el proyecto cultural que implica la gran política. En ese sentido, a pesar de que Loschenkohl busca distanciarse del análisis de Drochon por considerarlo enmarcado dentro de los conceptos políticos clásicos, existen puntos de contacto en las lecturas. Incluso, considero que se pueden trazar continuidades que tienen que ver con los diferentes momentos productivos y estéticos de Nietzsche. No es lo mismo el momento de Zaratustra que el de *Más allá del bien y del mal* y *Genealogía de la moral*. Sin embargo, podemos interpretar que ese proyecto de superación de la humanidad requiere una estructura social que permita desarrollarlo, más allá de que en lo particular haya transformaciones que implican la individualidad. Por otra parte, Nietzsche no reniega en ningún momento de la dimensión social de la vida y prueba de ello son sus sistemáticas participaciones en circunstancias de políticas públicas como pudieron ser la guerra franco-prusiana o las discusiones respecto a las políticas del *Reich*. La transformación individual a la que hace referencia Loschenkohl no puede pensarse sin una transformación cultural porque son procesos que no fueron concebidos por separado: ambos deberían potenciarse entre sí.

Entonces, sostenemos que a Nietzsche no le interesa el poder político por sí mismo. El clásico ejercicio de la política parlamentaria y expansionista de las naciones y los sectores que avanzan en un reparto generalizado de los recursos forma parte de lo que Nietzsche interpreta como la pequeña política. No le interesa meterse en discusiones en torno a la misma ya que, efectivamente, sus objetivos van más allá de reemplazar un sector dominante por otro. Drochon recoge las menciones de esta idea

que aparece muy poco, pero que se presenta como contraparte de la gran política:

No, no amamos a la humanidad; por otra parte, tampoco somos ni de cerca bastante “alemanes”, tal como se entiende hoy la palabra “alemán”, como para apoyar el nacionalismo y el odio de razas, como para poder alegrarse de la nacionalista sarna del corazón y del envenenamiento de la sangre, por cuya causa se delimita y bloquea hoy en Europa a un pueblo contra el otro, como si estuviesen en cuarentena. Somos demasiado despreocupados para eso, demasiado maliciosos, demasiado consentidos, demasiado bien informados, demasiado “viajados”: preferimos, con mucho, vivir en las montañas, alejados, “intempestivos”, en siglos pasados o porvenir, sólo para ahorrarnos con eso la silenciosa ira a que nos sabríamos condenados como testigos de una política que vuelve yermo al espíritu alemán, en tanto lo hace vanidoso y es, además, una política *pequeña* (...). (Nietzsche, 1999b, pp. 248-249)<sup>15</sup>

Podemos ver con claridad la delimitación remarcada por Nietzsche en su época de madurez. Hay prácticas y búsquedas que no forman parte de su proyecto, de lo que él entiende como la gran política. Su búsqueda tiene que ver con pensar metas a largo plazo, incluso que unifique a los pueblos europeos como había pretendido Napoleón (personaje que es calificado por Nietzsche como un humano excepcional, junto a Alejandro o César, o incluso lo compara con Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Schopenhauer o Wagner). Pero ese proyecto no tendrá las características de los nacionalismos o del racismo que sólo abonaron a la multiplicación de pequeños Estados, algo que calificó, volviendo a la terminología fisiológica, como una enfermedad. Esto ha sido la pequeña política y no tiene lugar en el proyecto nietzscheano. Nos encontramos así con lo que Nietzsche ubica por fuera de los límites

---

15 Las otras dos apariciones de *Kleine Politik* las encontramos en: *Más allá del bien y del mal*, §208, p. 150 y en EH, “El caso Wagner” §2, p. 130.

de lo político como él pretende instaurarlo.

Drochon (2016, p. 163) se anticipa a miradas como las de Loschenkohl y señala que el pensamiento político de Nietzsche ha sido descrito por la literatura académica como “suprapolítico”, “archipolítico” u otras formulaciones de ese estilo. En este camino ubica las líneas de Badiou, Ricoeur, incluso Heidegger, Foucault o Deleuze, de quienes indica que han dado forma a nuestro entendimiento de Nietzsche de una forma ideológica. Esto sería así ya que estaban interesados en ubicar a Nietzsche dentro de la estructura de sus propios pensamientos. Drochon considera que no es necesario apelar a nociones extrañas para estar habilitados al sentido del pensamiento político de Nietzsche, que se puede hacer con las estructuras que el propio Nietzsche nos provee.

Frente a esta distinción que busca plantear Loschenkohl, consideramos que la interpretación de Drochon en torno a la *Grosse Politik* sigue siendo más acertada. Inclusive, entendemos que la búsqueda política de Nietzsche incluye lo señalado por la primera autora y no es contradictorio con lo planteado por el segundo, ya que ese proyecto está intentando trazar una nueva delimitación de lo político, en el que se incluye lo dicho por Nietzsche en *El Anticristo* (2008a, p. 32), se trata de “qué clase de hombre debe ser criado”.

Entonces, con la tarea fijada de alcanzar este objetivo, que va de la mano de la construcción de una cultura verdadera, será necesario organizar la sociedad bajo un ordenamiento aristocrático.

#### *h) Orden aristocrático*

Durante el siglo XX, especialmente en la etapa posterior a la Segunda Guerra Mundial, las lecturas de Nietzsche lo ubicaban lejos del análisis de lo político por motivos que mencionamos en la primera sección de este trabajo. No obstante, esto comenzó a modificarse hacia los años 90 y se profundizó tras el cambio de siglo. Uno de los trabajos pioneros en esta dirección es *Nietzsche as a political thinker* de Keith Ansell Pearson (1994), quien ya en la introducción afirma que Nietzsche era un pensador

preocupado con el destino de la política en el mundo moderno. Asimismo, remarca la preocupación nietzscheana por el permanente conflicto entre cultura y política, si la sociedad debe servir a los fines de una u otra y qué tipo de política es la mejor para promover la cultura y el cultivo de los grandes seres humanos (p. 3). Lo mejor para alcanzar ese objetivo, trazado por la gran política mencionado previamente, sería para Nietzsche la organización de una estructura social jerárquica en la cual inclusive contemplaba algún tipo de forma de esclavitud (Ansell Pearson, 1994, p. 4).

Por otra parte, señala Ansell Pearson (1994, p. 6), mostrando la influencia de Tocqueville, Nietzsche le otorga un sentido peyorativo al individualismo liberal, ya que lo vincula con el filisteísmo denunciado desde la época de las Intempestivas. Uno de los problemas de este tipo de individualismo sería la preocupación en fines puramente personales, algo que traería aparejado el peligro de que la sociedad extravíe sus objetivos culturales. Esta sería la sociedad del rebaño constituido por los *últimos hombres* quienes no pueden concebir nada más alto y noble sobre ellos mismos, pues solo pretenden una segura existencia burguesa. Por el contrario, como ya vimos anteriormente, el objetivo nietzscheano sería la promoción de una cultura verdadera que logre construir seres humanos excepcionales. Las explicaciones de Ansell Pearson tienen como correlato la propia fuente, en este caso la sección de *Más allá del bien y del mal* titulada “¿Qué es aristocrático?”:

Toda elevación del tipo “hombre” ha sido hasta ahora la obra de una sociedad aristocrática - y así lo seguirá siendo siempre: la cual es una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud. Sin el *pathos de la distancia*, tal como éste surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro *pathos*

misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo “hombre”, la continua “auto-superación” del hombre. (Nietzsche, 2007b, p. 219).

De esta manera, la delimitación que Ansell Pearson (1994, p. 42) observa en Nietzsche se da en relación a las teorías del contrato social, las cuales responderían a la reflexión de la moral de esclavos, ya que apuntan a seducir a los fuertes y volverlos hacia la moralidad de los débiles. Para Nietzsche, la política se degenera, como sucedió con los griegos, cuando se ubica al servicio de los intereses económicos y la autopreservación. Las teorías contractualistas que ponen el acento en la convivencia pacífica en la cual se transfiere el poder a otros y busca legislar en función de la propiedad privada, no era lo que comprendía dentro de sus límites de lo político, porque no se trataba del objetivo de una cultura verdadera.

Por otra parte, resulta interesante subrayar que para Nietzsche su propuesta no era algo tan lejano en su época como se nos puede presentar en el siglo XXI. Para dimensionar estos modelos políticos contemplados por el filósofo, podemos remitirnos al texto de González Varela:

Podemos preguntarle a sus escritos qué tipos de paradigmas de representación política competían tanto en la realidad de mediados del siglo XIX como en la utopía subyacente en la *Weltanschauung* [visión del mundo] nietzscheana. Podríamos enumerar: 1) la democracia clásica ateniense que combinaba representación del ciudadano varón con la esclavitud (Atenas); 2) el sistema monárquico-despótico-absoluto del estado dórico basado en el sistema de castas rígido, la esclavitud y la conquista (Esparta); 3) la democracia mixta, que combinaba una fuerte oligarquía política con la soberanía popular y la esclavitud (Estados Unidos), o, después de 1865, gracias a la *13th Amendment*, sin

esclavitud; 4) la democracia social directa *a lá* Rousseau, con revocabilidad de mandato y soberanía popular indivisible (Francia 1789-1793-1848; *Commune* de Paris, 1871); 5) la monarquía con democracia representativa limitada y soberanía restringida (II *Reich* alemán, Reino Unido). Nietzsche sería claro con su elección: rechazaría el modelo de Atenas, la democracia representativa directa e indirecta, incluso las versiones limitadas del II *Reich*; podría tolerar el modelo de los Estados Unidos con esclavitud legal pero su Arcadia ideal sería una forma renovada del estado espartano. (González Varela, 2010, pp. 64-65).

Este recuento de experiencias concretas conocidas por Nietzsche en su época, nos permiten dimensionar con mayor claridad que los límites analizados presentan sustento concreto. Si bien Nietzsche suele utilizar metáforas, no se puede asegurar con tanta certeza que cuando hablaba de esclavitud lo hiciera en ese sentido, porque durante su vida aún existía la esclavitud legal. Por lo tanto, su planteo de una sociedad jerárquica, organizada en una aristocracia, fue pensado con la posibilidad de concretarse, de algún modo, en la práctica. No resulta casual el mote indicado por George Brandes (2004) sobre la filosofía de Nietzsche como un radicalismo aristocrático.

## Conclusiones

Habiendo realizado el recorrido por la anterior serie de elementos, nos interesa remarcar que no se trata de un esquema cerrado ni concluyente. Si bien es una actitud esperable para cualquier desarrollo filosófico, hacemos especial hincapié por tratarse de un autor de tantas perspectivas frente a las categorías fijas. Más bien, se trata de un esfuerzo por dar cuenta de qué hablamos cuando mencionamos lo político en Nietzsche, con la intención de clarificar las discusiones que pueden suscitarse en torno a estas cuestiones del autor.

Consideramos que el objetivo trazado al comienzo, el de llevar a cabo una delimitación, ha sido cumplido en lo que podemos pensar como una primera instancia

de trabajos de mayor alcance. Por empezar, señalamos un objetivo surgido en las primeras obras, respecto a cierta mirada estética de la existencia, la clásica fórmula “solo como fenómeno estético aparecen justificadas la existencia y el mundo” remarcaba la importancia de la constitución de una cultura que permitiera desarrollar el potencial humano. Si bien podemos discutir las interpretaciones esteticistas, no podemos dejar de señalar algunos aspectos que se plantea en un primer momento.

Inmediatamente, enlazamos dicha mirada con un trasfondo histórico, ubicando esta expectativa en torno a la reedición de una cultura trágica en Alemania. La misma provenía, en parte de las influencias surgidas en el contexto formativo clásico de Nietzsche. Pero, por otra parte, las tensiones políticas entre la burguesía alemana y las estructuras de la realeza, dieron lugar a este entrecruzamiento entre la cultura y lo político. Asimismo, este estado de la cuestión, abrió paso en Nietzsche para que fuera asumiendo posicionamientos respecto a políticas concretas de su tiempo, mostrando cuáles iban siendo sus definiciones, qué elementos pensaba incluidos en lo político y cuáles pensaba como impropios, por lo tanto, como problemáticos, por ejemplo, la *soziale Frage*.

La influencia clásica también logramos plasmarla en la vinculación de Nietzsche con las obras de Platón y Aristóteles sobre política, donde dejamos establecido el puente en torno a la idea de una organización armónica de la sociedad. Si bien los objetivos planteados difieren, la mirada sobre el ordenamiento social coincide. Lo político debe constituirse con un orden, si resulta trastocado, como observó Nietzsche que sucedía a través de todos los movimientos democratizantes, se destruye la posibilidad de constituir una cultura verdadera y la superación del ser humano. A su vez, enlazamos este planteo con la mirada biologicista que también definía la época en Alemania. Las discusiones en torno al darwinismo social y a pensar la sociedad como un organismo vivo estaban en boga. De esta manera, el establecimiento de un lenguaje perteneciente a las ciencias naturales para pensar la organización de la sociedad y sus componentes también definió los límites de lo político en Nietzsche.

Dando continuidad a los elementos anteriores, la lucha contra la igualdad

también se convirtió en un punto cardinal para comprender los límites trazados por Nietzsche. Las expresiones frente a la democratización europea se daban como consecuencia del planteo de objetivos de la sociedad. Entonces, si no se lograra establecer un orden jerárquico, armónico, no se podría alcanzar una cultura verdadera ni la superación del ser humano. De eso se trata, justamente la gran política. Así nos topamos con coordenadas cada vez más precisas de las fronteras de lo político, ya que por fuera quedaría la pequeña política: los nacionalismos, las disputas territoriales, los planteos raciales, el parlamentarismo y los repartos de recursos. Nietzsche miraba más allá de esas disputas que consideraba superfluas y decadentes, producto del egoísmo. Finalmente, queda asentada la idea de la aristocracia como algo que podría ser interpretado como una propuesta organizativa concreta en la búsqueda del cumplimiento de los objetivos de la sociedad nietzscheana.

Por supuesto que nos quedan pendientes aspectos sobre la moral, la historia, la transvaloración, las características antropológicas que pueden ser agregados de algún modo a estas coordenadas. No obstante, estos elementos marcan pautas para continuar indagando, ahora sí con mayor profundidad, sobre la cuestión de la aristocracia, el cual podría tratarse de un concepto que contemple una mirada amplia sobre lo político en Nietzsche.

## Referencias bibliográficas

Bibliografía de otros autores:

- Ansell Pearson, Keith (1994). *An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist*. Cambridge University Press.
- Aristóteles (1988). *Política* (M. García Valdés, Trad.). Gredos. Texto original del siglo IV a.C.
- Brown, Wendy (2022). En el borde (J.M. Reynares, Trad.), en BISET, Emmanuel (Ed.), *Teoría política: definición de un campo* (pp. 25-58), Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad.

- Esteban Enguita, José Emilio (1998). Las raíces ideológicas del pensamiento político del joven Nietzsche: la Kultur y la Intelligentsia de la burguesía alemana. *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía* (vol. III), pp. 83–103.
- Gama, Luis Eduardo (2009). Prólogo. En D. Paredes Goicochea. *La crítica de Nietzsche a la democracia* (pp. 9-17). Universidad Nacional de Colombia.
- Golomb, Jacob y Wistrich, Robert S. (2002). *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*. Princeton. Princeton University Press.
- González Varela, Nicolás (2010). *Nietzsche contra la democracia*. Montesinos.
- Kaufmann, Walter (1974). *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton. Princeton University Press.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Lacan* (M.D. Álvarez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich (2008a). *El Anticristo (AC)* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2000). *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas (BA)* (C. Manzano, Trad.). Tusquets.
- Nietzsche, Friedrich (1994). *Consideraciones Intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor (DS)* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (WL)* (L. ML. Valdés y T. Orduña, Trans.). Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (1999a). *Cinco prólogos para cinco libros no escritos (CV)* (A. del Río Herrmann, Trad.). Arena.
- Nietzsche, Friedrich (1999b). *La ciencia jovial. “La gaya Scienza” (FW)* (J. Jara, Trad.). Monte Ávila.
- Nietzsche, Friedrich (2001). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es (EH)* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2007a). *El nacimiento de la tragedia (GT)* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2007b). *Más allá del bien y del mal (JGB)* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2008b). *Genealogía de la moral (GM)* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2010). *Fragments Póstumos (1869-1874) Volumen (NFI)* (L. E. De Santiago Guervós, Trad.). Tecnos.
- Nolte, Ernst (1995). *Nietzsche y el nietzscheanismo* (T. Rocha Barco, Trad.). Alianza.
- Páez Canosa, Rodrigo (2007). La constitución estética de la comunidad política en el Joven Nietzsche. De la masa al pueblo a través del Genio. *INSTANTES Y AZARES – Escrituras nietzscheanas* (4), pp. 83-100.
- Paredes Goicochea, Diego (2009). *La crítica de Nietzsche a la democracia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Platón (1998). *República* (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos. Texto original del siglo I.V. a.C.
- Ross, Werner (1994). *Nietzsche. El águila angustada* (R. Hervás, Trad.). Paidós.

van Tongeren, Paul (2003). Nietzsche's Naturalism. En MARTIN, Nicholas (Ed.), *Nietzsche and the german tradition* (pp. 205-214). Peter Lang AG.

## Transhumanismo Nietzscheano débil: una breve revisión

*Weak Nietzschean Transhumanism: a Brief Review*

Camila Luna Moreno\*

Fecha de Recepción: 16/03/2024

Fecha de Aceptación: 11/06/2024

**Resumen:** *El Transhumanismo Nietzscheano débil de Stefan Lorenz Sorgner, también conocido como Metahumanismo, se erige como una síntesis cuidadosa y matizada de premisas derivadas del pensamiento nietzscheano, transhumanista y posthumanista. Este enfoque no solo adopta elementos de estas corrientes filosóficas, sino que los ajusta y debilita para ofrecer una perspectiva única y coherente. El propósito de este artículo es realizar una sistematización y reconstrucción de los argumentos que Sorgner emplea para desarrollar su Transhumanismo Nietzscheano débil, con el fin de comprender mejor su enfoque y sus implicaciones filosóficas.*

**Palabras clave:** *Transhumanismo – Posthumanismo – Posthumano – Superhombre – Nietzsche*

**Abstract:** *Stefan Lorenz Sorgner's weak Nietzschean Transhumanism, also known as Metahumanism, stands as a careful and nuanced synthesis of premises derived from Nietzschean, transhumanist and posthumanist thought. This approach not only adopts elements of these philosophical currents but adjusts and weakens them to offer a unique and coherent perspective. The purpose of this article is to systematize and reconstruct the arguments Sorgner uses to develop his weak Nietzschean Transhumanism, in order to better understand his approach and its philosophical implications.*

**Keywords:** *Transhumanism – Posthumanism – Posthuman – Overhuman – Nietzsche*

---

\* Magíster en Filosofía y Profesora de Filosofía por la Universidad de Concepción. Premio Universidad de Concepción 2020. Correo electrónico: [luna.mc948@gmail.com](mailto:luna.mc948@gmail.com)

La relación entre el pensamiento de Friedrich Nietzsche y el movimiento transhumanista ha sido objeto de análisis por parte del filósofo alemán Stefan Lorenz Sorgner. Este ha dedicado varios escritos a explorar esta conexión, creando su propio Transhumanismo Nietzscheano débil –*schwachen Nietzscheanischen Transhumanismus* (Sorgner, 2016)–, que más tarde desembocará en el Metahumanismo.<sup>1</sup> La propuesta recibe el adjetivo *débil* en tanto que adopta, ajusta o debilita algunas de las premisas nietzscheanas, transhumanistas y posthumanistas. El objetivo del presente artículo será realizar una sistematización y reconstrucción de los argumentos que le permiten a Stefan L. Sorgner ofrecer un Transhumanismo Nietzscheano débil, basándose en la bibliografía que permitió su aparición.<sup>2</sup> Con propósito de ello se llevará a cabo un análisis segmentado en ocho apartados.

La primera sección presenta algunas de las semejanzas estructurales entre el transhumanismo, según lo expuesto por Sorgner, y la filosofía de Nietzsche. Se destaca, en primer lugar, su visión dinámica de la naturaleza y los valores. También se menciona el carácter evolutivo del superhombre, concepto análogo al posthumano según lo desarrolla Sorgner. En el segundo apartado, se examinan las convergencias entre el transhumanismo nietzscheano débil y la filosofía de Nietzsche sobre una vida auténtica y buena. Se discute cómo abordan la mejora humana, la ética y la felicidad, así como la importancia de la autosuperación y la reinterpretación de los valores en ambos enfoques. Una tercera sección explora diferentes conceptos de vida buena asociados al transhumanismo. Luego, en un cuarto apartado, se analiza la relación entre este y la ontología, resaltando su carácter tecno-optimista y su vínculo con el perspectivismo en su versión nietzscheana débil. Además, se explora cómo el perspectivismo proporciona

---

<sup>1</sup> Si bien ambos conceptos son intercambiables, en lo que sigue se utilizará el concepto 'Transhumanismo nietzscheano débil' y no 'Metahumanismo' para referirnos a la propuesta de Stefan L. Sorgner, puesto que el trabajo centrará principalmente su atención en mostrar cómo esta dialoga con algunas intuiciones nietzscheanas.

<sup>2</sup> La bibliografía posterior o más actual no será considerada, no porque sea menos interesante o valiosa, sino porque no contribuye al propósito de la investigación.

una base para una ética contingente y adaptativa. Una quinta sección presenta los argumentos de Sorgner a favor de un transhumanismo realista, serio y nietzscheano que rechaza la utopía de la inmortalidad. Un sexto apartado será destinado a examinar la crítica dirigida al Transhumanismo al ser considerado un movimiento logocéntrico. Finalmente, las dos últimas secciones serán dedicadas al análisis de la relación entre la doctrina del eterno retorno y el transhumanismo, desde la perspectiva de Max More, Paul Loeb y Sorgner.

### Nietzsche y el Transhumanismo

En su ensayo “Nietzsche, the Overhuman and Transhumanism” (2009a), Sorgner destaca la principal semejanza entre ambas perspectivas: su visión dinámica sobre la naturaleza y los valores, tomando como punto de partida conceptos fundamentales tales como la idea de progreso, el cambio y el perfeccionamiento.

Nick Bostrom (2005a), fundador de la *World Transhumanist Association*, sostiene que los transhumanistas comprenden la naturaleza humana como un trabajo en proceso. Esta idea es coherente con la visión de Nietzsche, quien en su obra *Así habló Zaratustra* (2000) presenta la idea de la “voluntad de poder” como una fuerza fundamental y subyacente que impulsa a los humanos y demás seres. En el prólogo, Zaratustra habla sobre cómo todas las cosas están en constante flujo, cambio y evolución:

Yo os muestro al superhombre. El hombre es algo que hay que superar. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Hasta ahora todos los seres han creado algo que estaba por encima de ellos mismos. ¿Es que vosotros queréis ser el reflujó de esa inmensa marea y regresar al animal en vez de superar al hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Un motivo de risa o una dolorosa vergüenza. Habéis recorrido el camino que va del gusano al hombre y todavía hay en vosotros mucho de gusanos. En otro tiempo fuisteis monos y aún hoy el hombre es el más

mono de todos los monos. El más sabio de vosotros no es más que un ser dividido, un híbrido de planta y de fantasma. Pero, ¿os estoy exhortando a que os convirtáis en fantasmas o en plantas? (Nietzsche, 2000, pp. 43-44).

Aquí Nietzsche presenta la idea de que el hombre debe ser superado, y esto implica un constante proceso de cambio y evolución, reflejando así la noción de una metafísica dinámica de la voluntad de poder. Ambas propuestas, la de Nietzsche y la de Bostrom, sugieren una comprensión de la realidad como un continuo devenir.

Por otro lado, Sorgner señala una dinámica similar asociada a los valores tanto en el transhumanismo como en la filosofía de Nietzsche. Esta afirmación se refleja en la siguiente cita de Bostrom, extraída de su ensayo “Transhumanist Values” (2005a), donde se destaca que el transhumanismo promueve una actitud crítica hacia los valores:

El transhumanismo es una filosofía dinámica, destinada a evolucionar a medida que se dispone de nueva información o surgen nuevos retos. Un valor transhumanista es, por tanto, cultivar una actitud cuestionadora y la voluntad de revisar las propias creencias y suposiciones. (2005a, p.18).

El transhumanismo débil de Sorgner (2009a) adhiere al perspectivismo de valores de Nietzsche al sostener una reevaluación permanente de los mismos en coherencia con la visión dinámica que propugna Nietzsche: “tanto Nietzsche como los transhumanistas están a favor de una revalorización de los valores” (2009a, p. 17).

Bostrom (2001) resalta que el pensamiento crítico, una mente abierta, la investigación científica y la discusión son elementos fundamentales para comprender dónde estamos y hacia dónde vamos, una premisa que el transhumanismo promueve. Respecto a la relación entre Nietzsche y el espíritu científico, aunque se ha cuestionado si Nietzsche tenía respeto por este último debido a su relación con Charles Darwin, Sorgner destaca que Nietzsche reconocía la importancia de la investigación y el espíritu científico. En este sentido, Sorgner (2007) señala:

El espíritu religioso es el Espíritu de las personas que creen en dos teorías del mundo; el espíritu científico el de las personas que creen en sus sentidos y con ello en un solo mundo. (...) Además de esto, [Nietzsche] también piensa que el espíritu científico ha derrotado finalmente al espíritu religioso lo que implica para él que espera que cada vez más gente vea el mundo basándose en el espíritu científico. Y esto significa que creen que sólo existe el mundo de las apariencias, que un relato evolucionista del desarrollo de los organismos es exacto, y que una visión más bien física sobre la progresión del universo es correcta. (2007, pp. 132-134).

Darwin postuló que el ser humano es dominado por una lucha por la vida, impulsado por el instinto de sobrevivir. En contraste, Nietzsche argumenta que la voluntad de poder es la fuerza primera detrás de cada acción humana. Aunque ambos pensadores discrepan en cuanto a la fuente de motivación de los actos humanos, existen similitudes significativas entre sus respectivas antropologías. Según Nietzsche, el proceso evolutivo y las dinámicas de poder están intrínsecamente conectados, siendo estas últimas las que subyacen en todo proceso evolutivo. La lucha por la vida o por la mera existencia representa sólo una expresión marginal de la voluntad de poder. En este sentido, Sorgner (2007) sostiene: “[...] sólo si el cuerpo sobrevive puede ser poderoso y el poder es lo que todo el cuerpo persigue, según Nietzsche. Todo lo que ocurre dentro del cuerpo tiene como objetivo el poder” (2007, p. 33).

Después de discutir la relación entre la voluntad de poder y la lucha por la supervivencia en el proceso evolutivo, surge la pregunta de si el *Übermensch* de Nietzsche puede considerarse un término evolutivo y si es el uso de tecnologías un medio para su surgimiento. Michael Hauskeller (2010) aborda esta cuestión negando la existencia de un vínculo entre el superhombre y la teoría evolutiva, por varios motivos. Uno de ellos se refiere a la discrepancia entre Nietzsche y Darwin respecto a la fuerza primaria de

los actos humanos; sin embargo, según Sorgner esto no es razón suficiente para descartar la naturaleza evolutiva del superhombre. Por otro lado, Nietzsche considera a los seres humanos un nexo entre este y los animales, ante lo cual Sorgner (2010) cuestiona, y con razón, “¿cómo debe entenderse esto, sino en el sentido evolutivo?” (2010, p. 41):

Cuanto más activos son los seres humanos más fuertes se vuelven y se convierten en seres humanos superiores, lo que tiene como consecuencia que la brecha entre seres humanos activos y pasivos se ensancha. Eventualmente, puede ocurrir que el grupo de los seres humanos activos y pasivos representen dos tipos de seres humanos que representan los límites exteriores de lo que el tipo humano puede ser o de lo que puede entenderse como perteneciente a la especie humana. Si se alcanza tal estado, entonces puede ocurrir un paso evolutivo hacia una nueva especie y el superhombre puede llegar a existir. (2010, p. 42).

Al igual que la ciencia y la tecnología, el transhumanismo ha requerido valentía para superar los diversos desafíos que han surgido en su camino hacia el progreso. En este sentido, Nietzsche destacó el coraje como una virtud esencial en el camino hacia el superhombre. Los humanos superiores buscan con valentía y constancia la superación de sí mismos, permitiendo así que el superhombre pueda llegar a existir:

Porque en nosotros el miedo constituye una excepción. Toda la historia del hombre primitivo ha estado, más bien, dominada por el valor, la aventura, el placer de la incertidumbre. El hombre se hizo apeteciendo todas las virtudes de los animales más salvajes y valientes, y arrebatándoselas. Y ese valor, que ha acabado por hacerse sutil, espiritual, intelectual, ese valor del hombre, que tiene alas de águila y astucia de serpiente [...]. (Nietzsche, 2000, p. 292).

El transhumanismo débil de Sorgner y la filosofía nietzscheana comparten una misma visión antropológica al comprender al ser humano como "entidades no-dualistas, naturalistas y de este mundo, que solo son gradualmente diferentes de otros animales." (Sorgner, 2021, p. 65) Esto contrasta con la marcada tendencia hacia el dualismo antropológico, el cual se incrusta en el pensamiento occidental desde Platón, siendo potenciado más tarde por el cristianismo, René Descartes e Immanuel Kant.

Conforme a la antropología mencionada, el ser humano es considerado parte de este único mundo natural, el cual surge como consecuencia de una serie de procesos evolutivos y se encuentra en permanente adaptación a su entorno para lograr su supervivencia. Además, es descrito como una entidad transitoria entre los animales y el superhombre. El ser humano, al volverse un humano superior, aumenta la probabilidad de transformarse en un superhumano. Esta idea, en términos transhumanistas, sugiere que al trabajar en sí mismos, los seres humanos pueden llegar a ser transhumanos, incrementando así la probabilidad de que un posthumano pueda existir. Los seres humanos superiores son análogos a los transhumanos, de la misma manera que los superhumanos lo son a los posthumanos.

Un argumento en contra de las similitudes fundamentales entre el superhombre y el posthumano es el expuesto por Bill Hibbard en su ensayo *Nietzsche's Overhuman is an Ideal Whereas Posthumans Will Be Real* (2010), donde apela al estatus ontológico de cada uno, señalando que los posthumanos "serán una realidad, mientras que el superhombre es un límite ideal que nunca podrá alcanzarse" (2010, p. 37), basándose en la 'distancia infinita' proclamada por Nietzsche entre el hombre y el superhombre. En respuesta, Sorgner sostiene que esta expresión debe ser entendida metafóricamente, ya que "no hay nada en los escritos de Nietzsche que haga plausible el juicio de que es imposible que los superhombres de Nietzsche lleguen a existir" (2010, p. 60).

Una segunda objeción por parte de Hibbard (2010) atiende la nula necesidad de mejora por parte del superhombre, quien ya ha alcanzado la satisfacción con la vida. No obstante, según Sorgner (2010) esta última afirmación no es del todo acertada, ya

que el superhombre no aspira a la satisfacción: el deseo de autosuperación no es ajeno a este, sino aquello que lo define:

¿Por qué los superhombres no necesitan mejorar? Creo que Hibbard hace este juicio unilateral, porque se centra en la afirmación de que los superhombres pueden llegar a una situación en la que pueden decir *Sí* a un momento, y así consiguen afirmar la recurrencia eterna de todo. Sin embargo, ser capaz de afirmar un momento no significa que los superhombres hayan alcanzado la satisfacción en la vida. La satisfacción no es algo a lo que aspiren los superhombres. Desean ser creativos, superarse permanentemente y alcanzar metas creativas más elevadas. Incluso si consiguieron decir *Sí* a un momento, no hay razón para que dejen de querer superarse. (2010, pp. 59-60).

Según Sorgner la ontología de la voluntad de poder postula al superhombre, concepto de carácter evolutivo, al cual se le atribuyen cualidades asociadas a la perfección y que se repiten en los discursos transhumanistas. Nietzsche propone en su obra dos concepciones de perfección: uno de orden ideal y otro de carácter pluralista. Del primero dice que nace del caos y el conflicto permanente (Sorgner, 2021), y que el ser humano no tiende a él por su propia naturaleza, sino que hace un esfuerzo constante por refinarse a sí mismo. Por otro lado, la acepción pluralista de perfección está relacionada por Nietzsche con las demandas psicofisiológicas individuales, es decir, las necesidades del cuerpo humano:

Para vivir una vida próspera es necesario seguir las propias demandas psicofisiológicas, y es muy poco probable que cualquier consideración no-formal del bien pueda describir un concepto plausible del bien, porque los impulsos, deseos, fantasías, instintos y esperanzas humanas difieren radicalmente el uno del otro. (Sorgner, 2021, p. 67).

Sorgner considera que, si bien el transhumanismo propone el uso de tecnologías para el mejoramiento humano, no busca imponer su utilización. Por el contrario, aboga por la libertad del individuo, enfatizando que solo este tiene control sobre su cuerpo y sus decisiones. Además, postula el carácter subjetivo de las concepciones de perfección. Para Sorgner, estas ideas tienen cierta afinidad con los principios del liberalismo. Según el perspectivismo de valores nietzscheano, el contenido del concepto de poder es, al igual que en el caso de los valores, puramente perspectivo y puede cambiar según nuevas experiencias y conocimientos.

Con el propósito de incrementar su poder, cuestión asociada a la supervivencia, el ser humano ha empleado diversas tecnologías a lo largo de su historia y con ello ha mejorado significativamente su calidad de vida. Bostrom, si bien está en lo correcto al señalar que Nietzsche jamás menciona el uso de medios tecnológicos para la superación humana, tampoco excluyó esta posibilidad (Sorgner, 2009a); la cual parece ser una propuesta coherente con sus ideas. Además, Nietzsche sostiene que eventualmente el espíritu científico gobernará y con ello el dualismo metafísico llegará a su fin, idea consistente con el pensamiento transhumanista.

En su ensayo *The overhuman in the transhuman* (2010), Max More, reconocido por sentar las bases del transhumanismo extropiano, se muestra a favor de la analogía expuesta por Sorgner entre la filosofía transhumanista y nietzscheana, declarándola altamente plausible y señalando que no hay únicamente paralelos conceptuales entre ambas sino que el transhumanismo se encuentra directamente influenciado por el filósofo alemán, aunque de manera muy selectiva, haciendo referencia a la doctrina del eterno retorno, la cual considera ajena a la propuesta transhumanista.<sup>3</sup> Uno de los motivos que presenta a favor de esta relación es la influencia que la obra nietzscheana tuvo sobre su propio pensamiento. More postula los principios de auto-transformación y auto-dirección propios del extropianismo, su principal versión de transhumanismo, los cuales cla-

---

<sup>3</sup> La relación entre la doctrina del eterno retorno y el transhumanismo será abordada en detalle en el apartado “Una idea ajena al Transhumanismo”.

ramente están influenciados por el pensamiento de Nietzsche. Por esta razón, la conexión entre el transhumanismo y el pensamiento nietzscheano es considerada por More un hecho.

A pesar de que Nietzsche no hizo mención del uso de tecnologías en su obra, es plausible concebir que estas constituyan parte del proceso de auto-superación humana. No obstante, la relación planteada entre el transhumanismo y la filosofía nietzscheana ha sido ampliamente criticada. En *Beyond humanism: Reflections on Trans- and Post-humanism* (2010), Sorgner ofrece respuesta a algunas de estas observaciones y reparos. A continuación, se abordarán algunas de ellas, profundizando paralelamente en los aspectos que vinculan la filosofía de Nietzsche con el transhumanismo.

### La vida buena: de la autenticidad

Michael Hauskeller (2010) sostiene que, si bien hay elementos comunes entre el pensamiento transhumanista y la filosofía de Nietzsche, persisten diferencias esenciales entre una y otra propuesta. Primeramente, señala la existencia de un imperativo moral en el centro del movimiento transhumanista: lograr el mejoramiento humano para así tener vidas más felices y satisfactorias. Partiendo en esta idea, critica que “Nietzsche, por el contrario, no tenía más que desprecio por aquellos que buscaron mejorar la condición humana, como John Stuart Mill [quien] seguía creyendo en el bien y el mal (ambos, natural y moral)” (p. 32). Al respecto, Sorgner señala que Hauskeller no tiene en cuenta el carácter perspectivista del transhumanismo, según el cual lo que el sujeto entiende como mejora o perfección depende de este mismo. Añade además que, si bien la relación entre el utilitarismo y el transhumanismo es cercana, “esto no significa que otras teorías éticas sean irrelevantes a este respecto o tengan que ser incoherentes con el transhumanismo” (2010, p. 54).

Sorgner considera el pensamiento de Nietzsche distante del utilitarismo y más próximo a una ética de la virtud, aunque sin las aspiraciones universalistas que caracterizan a Platón y Aristóteles y sus virtudes esclavas, “[a] diferencia de ellas, Nietzsche

sostiene que no existen virtudes universalmente válidas. Sin embargo, presenta un relato perspectivista de las virtudes, según el cual hay virtudes que se aplican a ciertos tipos de seres humanos (2010, p. 54).

Nietzsche es un perspectivista y sostiene que no existe una única verdad objetiva; para él, cada juicio es en realidad una interpretación, siendo la moralidad una cuestión de perspectiva:

Han sido los hombres, y nadie más que los hombres, los que han determinado qué es lo bueno y qué es lo malo. No lo recibieron, no lo descubrieron, no les vino de lo alto como si fuera una voz del cielo. Fue el hombre quien, para sobrevivir, empezó a infundir valor a las cosas; él y solo él fue el que confirió sentido a las cosas. Por eso se llama hombre: es decir, el ser que mide y valora. (Nietzsche, 2000, p. 86).

Al respecto, Sorgner señala que “es posible nombrar virtudes que se aplican a miembros de un determinado tipo, y hay otras virtudes que se aplican a un subtipo, y otras que dependen exclusivamente de la fisiología específica de un individuo” (2010, p. 54). Tanto para los transhumanistas como para Nietzsche, lo que se entiende por mejoramiento es puramente perspectivista y contingente.

Durante su obra, Nietzsche declara su desprecio hacia aquellas teorías filosóficas que consideran que la felicidad es el fin último del ser humano. En este sentido, su principal objeto de crítica es el ideal de felicidad en su versión ilustrada y clásica, encarnada en el carácter del último hombre y que se identifica con una larga y saludable vida. (Hauskeller, 2010) Hauskeller está en lo correcto al relacionar esta última idea con el propósito transhumanista. Ciertamente, al ser esta la concepción dominante de una buena vida, el transhumanismo propone y promueve el uso de la tecnología para lograr una vida como la descrita, sin embargo, la perspectiva de Hauskeller es sesgada al enfocarse únicamente en este aspecto.

Sorgner (2010) enfatiza la importancia para todos los organismos de reconocer la necesidad permanente de superarse a sí mismos y establecer nuevas y más elevadas metas. Esta idea resuena con la filosofía de Nietzsche, quien sostiene que el propósito de los organismos es el poder, un concepto de carácter abierto que puede referir a diferentes cosas dependiendo de la interpretación de cada individuo. En cuanto al bien, Sorgner señala que las distintas concepciones de este poseen ciertos aspectos fundamentales en común, entre los cuales se encuentra el valor de la auto-superación: “el ideal clásico de una persona plenamente floreciente con una mente fuerte y creativa, alguien que interpreta el mundo y propone la interpretación de una manera tentadora, es el concepto más elevado de poder que se puede tener” (2017, p. 57).

Es esto último lo que constituye el bien para Nietzsche, siendo esta interpretación válida únicamente para sí mismo. Sin embargo, podemos identificar una perspectiva de similares características en el transhumanismo débil de Sorgner. A continuación, se profundizará en este tema.

### Tres conceptos de bien

La pregunta por la vida buena es central al hablar de los más importantes asuntos éticos concernientes al transhumanismo. En su libro *We have always been cyborgs: Digital data, gene technologies, and an ethics of transhumanism* (2021), Sorgner distingue tres diferentes conceptos de vida buena asociados a este: el ideal renacentista, una noción *de sentido común* y un concepto pluralista radical de bien. De entre estos tres el transhumanismo es relacionado de forma más frecuente con el ideal renacentista. Entre los partidarios de este último se encuentra Nick Bostrom, quien en “Transhumanist values” (2005a) sostiene que el transhumanismo forma parte de la tradición humanista secular de la Ilustración y que de esta adopta el ideal ampliamente compartido de una personalidad perfeccionada y refinada, propia del genio renacentista:

El ideal [renacentista] es caracterizado por la belleza corporal, fuerza y gran salud, excelencia intelectual y cognitiva, enorme sabiduría y conocimiento filosófico, y sensibilidades y capacidades musicales y artísticas, que conviven en una personalidad equilibrada e integrada y acompañan a un cuerpo bello, fuerte y sano. (Sorgner, 2021, p. 131).

A partir de la idea de Bostrom (2001), que sostiene que los seres humanos estamos constantemente refinándonos, Sorgner (2021) argumenta que esto refleja el carácter hiperhumanista<sup>4</sup> asociado al transhumanismo según Bostrom. Sin embargo, también subraya que no todos los pensadores transhumanistas comparten esta visión:

Bostrom sostiene que, como seres humanos, podemos, no obstante, tratar de «esforzarnos por perfeccionarnos constantemente y ampliar nuestros horizontes intelectuales» (Bostrom 2001). Aquí, el concepto de que el transhumanismo es un hiperhumanismo sale a relucir con mayor claridad. Sin embargo, no ocurre lo mismo con otros pensadores transhumanistas. (Sorgner, 2021, p. 130).

La noción clásica corresponde a un concepto fuerte de bien que en principio parece contraponerse a los intereses pluralistas del transhumanismo; no obstante, la manera en que ambos conceptos se compatibilizan será revisada en los próximos párrafos.

El concepto *de sentido común* de una vida buena tiene como principal exponente al filósofo bioliberal y utilitarista Julian Savulescu. Esta noción aparenta ser más débil que la renacentista; sin embargo, sigue siendo un concepto fuerte de bien al basarse en consensos indiscutibles sobre qué hace a una vida mejor o peor que otra, lo que implica una idea universalmente válida de bien que, por lo demás, debe ser promovida. De acuerdo con esta perspectiva, es seguro que existe algo como la mejor vida, como también el hecho de que constantemente evaluamos y contrastamos la calidad de estas.

---

<sup>4</sup> El término 'hiperhumanismo' hace referencia a una radicalización, expansión y evolución de las ideas humanistas, noción que el posthumanismo rechaza completamente.

Adicionalmente, Savulescu defiende la existencia de un deber moral con respecto al uso de tecnologías de mejoramiento, proponiendo el principio de beneficencia procreativa (PB):

Las parejas (o los reproductores solteros) deben seleccionar, entre los posibles hijos que podrían tener, el hijo que se espera que tenga la mejor vida, o al menos una vida tan buena como los demás, basándose en la información relevante disponible. (2001, p. 415).

El principio de beneficencia procreativa establece que los progenitores tienen la obligación moral de utilizar las técnicas disponibles de manipulación genética y de reproducción humana asistida únicamente en beneficio de su descendencia, otorgándole a esta la oportunidad de disfrutar de la mejor vida.

Savulescu (2009) señala que la predisposición genética a sufrir de trastornos como la depresión es perjudicial para alcanzar una vida buena. En contraste, gozar de una memoria e inteligencia privilegiadas lo facilita. Sorgner cuestiona esto último, señalando que un cerebro brillante no necesariamente hará a un ser humano mejor o dichoso. La definición de 'discapacidad' es un tema polémico en la obra del utilitarista, quien acaba por concluir que lo que fundamentalmente caracteriza a una es que necesariamente reduce el bienestar del individuo. En consecuencia, si alguna condición no impacta negativamente en la vida del individuo que está por nacer, esta no debe ser considerada una discapacidad. Por lo tanto, el principio de beneficencia procreativa no presentaría razones morales por las cuales no elegir la sordera al momento de la selección genética.

Sorgner (2021) critica a Savulescu y al filósofo alemán Jürgen Habermas por no reconocer las implicaciones de un juicio universalmente válido sobre lo que es el bien, sosteniendo que aquello necesario para lograr una vida buena está delimitado por las demandas psicofisiológicas de cada individuo. Estas se encuentran sujetas a la cultura, época y el nivel de desarrollo de los individuos, y conducirán a diversas decisiones

que, en algunos casos, difieren de las de la mayoría. Para ejemplificar esto último, Sorgner señala cinco casos particulares:

- (1) persona A deseando morir;
- (2) persona B deseando que su pierna sana sea removida;
- (3) persona C deseando comer partes de sí misma;
- (4) persona D no queriendo ser curada de su depresión maníaca;
- (5) persona E considerando su sordera como una ventaja, pero no como una discapacidad. (2021, p. 136).

Las circunstancias descritas no deben ser tomadas a la ligera. Si bien son situaciones poco comunes, son también posibles. Ante esto, cabe considerar que, si el ideal renacentista de bien o aquel de carácter utilitario fueran universalmente válidos, entonces los deseos citados no podrían ser considerados auténticos, sino meras manifestaciones de una mente enferma. Juzgarlos de esta manera constituye un acto paternalista y violento: “en tanto sus deseos no son reconocidos como suyos, pero es declarado por otros que conocen mejor que uno mismo lo que es de interés propio.” (Sorgner, 2021, p. 136). Reconocer la otredad en el ámbito de los deseos, estilos de vida e ideales es lo que el pluralismo radical propone respecto del concepto de bien.

La pluralidad no tiene cabida en un concepto utilitarista de bien regido por un imperativo moral. También parece estar en discordia con el ideal renacentista, al cual el transhumanismo es asociado de manera más frecuente. La obra de Nietzsche no es ajena a este problema. Si bien no propone una teoría del bien que considere universalmente válida, postula algunas razones para considerar su posición plausible.

Nietzsche (2000) sugiere que lo que se considera relevante para vivir una vida próspera varía en función de las demandas psicofisiológicas de cada individuo, incluyendo sus propios deseos, instintos y esperanzas. Enfatiza la importancia del cuerpo y de reconocer sus necesidades para alcanzar una vida significativa. Esta idea constituye la base del perspectivismo de valores nietzscheano, el cual rechaza la universalidad de los mismos:

Pero, ¿qué oculto está a los ojos del hombre ese «otro mundo» deshumanizado e inhumano, esa nada celestial! Y es que las entrañas del ser no se revelan al hombre más que a la manera del hombre. ¿Qué difícil de demostrar es todo ser y qué difícil resulta que se revele! ¿No es cierto, hermanos, que lo más extraño de todo es lo que mejor se demuestra? Sí, a pesar de todas las contradicciones y confusiones, este yo nuestro es el que más sinceramente nos revela su ser: este yo que crea, que quiere, que valora y que es la medida y el valor de todas las cosas. Y este ser tan sincero, este yo revela el cuerpo y lo quiere incluso cuando sueña y se forja fantasías y revolotea de un lado para otro con sus alas rotas. El yo aprende a revelarse con mayor sinceridad cada vez, y cuanto más aprende, más ensalza y honra al cuerpo y a la tierra. (2000, p. 62).

Nietzsche relaciona un concepto pluralista de bien con las necesidades del cuerpo humano; sin embargo, también abraza la importancia del ideal clásico, asociándolo con una persona fuerte, creativa e interpretante del mundo que le rodea. No obstante, sostiene que el ideal clásico de bien corresponde al propio sujeto y es únicamente válido para sí mismo. De esta manera, ambos conceptos de lo bueno coexisten, pluralista y clásico, complementándose mutuamente y así cada individuo “escuchando a sus propias demandas, se da cuenta de la necesidad del ideal clásico para su personalidad.” (Sorgner, 2021, p. 67).

El transhumanismo no presenta una única forma de vivir una vida larga, feliz y saludable. Al contrario, reconoce una amplia gama de actitudes por parte de las personas y, por consiguiente, la individualidad respecto de qué consideran relevante para una vida satisfactoria. Los transhumanistas defienden la legitimidad de otros conceptos de vida buena, aunque estos difieran de las preferencias de la mayoría. Así, cada persona es libre de trabajar y refinar aquellas capacidades que sirvan a su propósito personal.

Por otro lado, si bien Bostrom adopta el ideal renacentista de bien asociado con altas capacidades y una vida saludable y prolongada, nunca sostiene que todas las personas que cumplan con dichas características lleven necesariamente una buena vida. Él simplemente señala, en base a investigación en el campo de la psicología, que hay razones para considerar plausible lo antes descrito respecto del bien al tratarse de un juicio ampliamente compartido, pero no asume que este sea válido para todos. Tanto el concepto de bien nietzscheano como aquel propuesto por Bostrom logran conciliar el concepto clásico y pluralista de bien. Ambos tienen un estatus epistemológico débil al no declararse universalmente válidos, lo cual implica que dichos conceptos no deben contener deberes morales universales. (Sorgner, 2011, p. 145).

### Perspectivismo y una ética contingente

La mayoría de los transhumanistas consideran que la ontología se agota en lo empírico; no obstante, y a pesar de esta marcada tendencia hacia el naturalismo, el transhumanismo no implica una ontología específica. Un rasgo que sí constituye parte fundamental del movimiento es su carácter tecno-optimista. Este afirma la superación de las limitaciones humanas mediante el uso de la ciencia y la tecnología, con el objetivo de incrementar la probabilidad de llevar una vida buena –sea lo que ello signifique–, lo cual es asociado a la llegada del posthumano.

Una ontología del devenir constante imposibilita una teoría de la correspondencia de la verdad ya que “es imposible que un enunciado proposicional, que consta de palabras inmutables, corresponda a una ontología en continuo devenir.” (Sorgner, 2021, p. 181). De ahí el vínculo entre el transhumanismo y el perspectivismo, doctrina filosófica que sostiene que cada juicio filosófico es una interpretación y, como tal, implica que esta puede ser falsa (no que *deba* serlo).

Diversas interpretaciones del mundo, como las provistas por el catolicismo o por la teoría de la transferencia mental –del inglés *mind uploading*–, no pueden demostrarse como falsas. Sin embargo, tampoco hay evidencia a favor de su plausibilidad, por

lo que se sugiere evitarlas. De esto se concluye, además, que puede no haber inconsistencias en ser transhumanista y creyente a la vez, ya que el transhumanismo no implica un significado de vida específico, cuestión que será revisada en uno de los apartados siguientes.<sup>5</sup>

Nietzsche sostiene que el nihilismo debe ser superado. Respecto a esta doctrina filosófica, se distinguen dos clases: un nihilismo *alético* y otro de carácter ético. El nihilismo ético declara la inexistencia de códigos éticos universales. Por otro lado, el nihilismo *alético* o escepticismo epistémico niega la posibilidad de obtener conocimiento de mundo de acuerdo con una teoría correspondentista de la verdad, dado que toda perspectiva constituye una interpretación.

El perspectivismo nietzscheano supone un nihilismo alético, en tanto declara que el nihilismo ético debe ser superado. Sorgner considera al nihilismo alético un valioso logro y expresa que es esta posición epistemológica la única a la que adhiere. Su valor radica en que previene la aparición e institucionalización de estructuras paternalistas y violentas. Adicionalmente, describe la superación del nihilismo ético como sumamente problemática debido al riesgo de incurrir en prácticas y actitudes paternalistas, declarando que “hay buenas razones para afirmar ambos tipos de nihilismo, a diferencia de Nietzsche, que espera que sea posible ir más allá del nihilismo ético actualmente dominante y que ve encarnado en el último hombre al que caracteriza tan claramente en *Así Habló Zaratustra*.” (Sorgner, 2010, p. 51).

El castigo a la individualidad constituye parte de la ética universal. La prohibición de actos considerados antinaturales y malignos por parte del fundamentalismo religioso persiste aún hoy en muchas sociedades, así como la humillación y sanción a quienes los cometen. En contraparte, el perspectivismo afirma la pluralidad al postular que cada juicio se basa en prejuicios personales y representa una perspectiva específica, nada más. Es esta ausencia de aspiraciones universales y un enfoque pragmático lo que enmarca la propuesta ética transhumanista nietzscheana débil.

---

<sup>5</sup> Véase apartado “Una idea ajena al Transhumanismo”.

Si afirmamos el nihilismo *alético*, ninguna norma es a priori falsa o verdadera y el argumento de que un valor es malo o falso no puede obtener mayor apoyo por medio de referencias a Dios o a la naturaleza. En cambio, es necesario apelar a aspectos más pragmáticos y mundanos, como las consecuencias de una regla o la actitud de alguien que comete el acto correspondiente [...] y no estoy afirmando que haya sólo una forma pragmática de llegar a una decisión adecuada. (Sorgner, 2010, p. 51).

Teniendo en cuenta el carácter perspectivista de cada juicio, abstenerse de universalizar las normas y valores propios se torna más sencillo, así como aceptar la pluralidad en este ámbito. Una ética ficticia puede ser sostenida sobre la base de una ontología del continuo devenir y una epistemología perspectivista. Los criterios aplicados por los transhumanistas para evaluar la moral son de carácter contingente, y se encuentran histórica y culturalmente situados. Sorgner sostiene que cuestiones tales como qué es una persona y qué constituye un daño deben ser reconsideradas, especialmente en el contexto de innovación tecnológica actual, la cual ha traído consigo nuevos desafíos éticos y morales.

Un gran número de personas considera el sufrimiento como algo indeseable. A raíz de ello, conceptos como el de daño y el de violencia deben ser revisados y redefinidos. Sorgner propone una ética *as-good-as-it-gets*, de carácter contingente y adaptativo, basada en el juicio ampliamente compartido respecto del dolor. Tal contingencia no supone un defecto, sino una necesidad ante la pluralidad. Conforme a esta ética, el estatus moral de las entidades depende de su capacidad de sufrimiento. Ambas están en una relación tal que, si la capacidad de sufrimiento de un ser es más elevada, entonces poseerá un estatus moral más alto. La potencialidad no es moralmente relevante a la hora de determinar esto, en tanto sí lo son ciertas capacidades.

Las innovaciones tecnológicas implican la necesidad de redefinir múltiples conceptos. Un ejemplo de ello es el concepto de familia. No es descabellado imaginar la

posibilidad científica de obtener familias constituidas por más de dos progenitores mediante manipulación genética, gracias al progreso de la biotecnología. Ante una situación de estas características, una sociedad partidaria de la libertad procreativa debería permitir a los individuos continuar con los procedimientos pertinentes sin inconvenientes, aunque definitivamente esto supondría un conflicto con aquellos que sostienen un concepto de familia basado en el ideal renacentista. De ahí la necesidad de revisar y actualizar este y varios otros conceptos.

En resumen, una ética contingente toma en cuenta las diversas realidades culturales al enfrentar cuestiones morales. Cada regulación propuesta por esta corresponde a un punto nodal contingente, lo que implica su reevaluación continua.

### **Transhumanismo anti-utópico: de la inmortalidad**

Las utopías ofrecen una manera de lidiar con la muerte y la finitud humana. El transhumanismo no es ajeno a ellas, destacando en su discurso la utopía de la inmortalidad. Al respecto, Sorgner (2021) distingue entre dos tipos de transhumanismo dependiendo de su relación con dicho concepto: aquel que afirma una perspectiva utópica como una meta realista –donde encontramos a autores como Nick Bostrom, Nikolai Fyodorov, Robert Ettinger y David Pearce–; y otro de carácter anti-utópico, el cual rechaza esa perspectiva como un objetivo viable. La propuesta anti-utópica difiere de una no-utópica en que esta última abarca aquellas utopías con resultados negativos, mientras que la primera rechaza cualquier fantasía, sea esta un sueño o una pesadilla:

Los enfoques anti-utópicos incluyen las versiones no-utópicas del transhumanismo, pero tienen implicaciones adicionales en la medida en que también están fuertemente dirigidas contra las utopías, ya que representan un enorme peligro para el florecimiento humano. (Sorgner, 2021, p. 163).

El rechazo hacia toda utopía promueve el florecimiento humano. A pesar de ello, el concepto de inmortalidad se encuentra presente en diferentes escritos transhumanistas. El principal argumento de Sorgner para explicar la presencia de este término en sus discursos es que los autores que lo mencionan no lo utilizan en sentido literal, ya que este y la visión de mundo naturalista dominante en el transhumanismo son cuestiones incompatibles e irreconciliables. En definitiva, “la inmortalidad no puede ser pensada siquiera como una opción realista.” (Sorgner, 2021, p. 164). Incluso lograda la transferencia mental y habiendo obtenido mentes ejecutables en distintos artefactos, sean estos de carácter orgánico o no, ello no supone la inmortalidad, pues ninguna clase de post-humano subsistirá ante el colapso del universo previsto por las ciencias duras.

El término inmortalidad es utilizado por algunos transhumanistas únicamente con fines retóricos, refiriéndose con ello a la prolongación de la vida y la salud. Según Sorgner, “[a]l utilizar la palabra inmortalidad, aumenta la probabilidad de llamar la atención de los medios, de obtener apoyo financiero y de que se hable de él en muchos círculos y circunstancias sociales diversos” (2021, p. 165). Es importante destacar que considerar como una meta realista la obtención de un periodo de salud prolongado en el tiempo no supone un concepto fuerte de bien, sino que simplemente alude a aquello que la mayoría valora.

Una inmortalidad naturalista, es decir, aquella que no supone un dualismo ontológico, es altamente implausible a menos que se considere la teoría del eterno retorno como una opción posible, cuestión que se abordará en uno de los apartados siguientes<sup>6</sup>. No obstante, según Sorgner (2021, p.182), *a personal this-worldly immortality* no puede ni siquiera conceptualizarse significativamente y no es un pensamiento filosóficamente relevante. En este sentido, y en un intento por descartar a Nietzsche como una inspiración para el transhumanismo, Hauskeller (2010) analiza el concepto de inmortalidad presente en la obra transhumanista, señalando que “el superhombre sabe cómo

---

<sup>6</sup> Véase apartado “Una idea ajena al Transhumanismo”.

vivir y cómo morir. El transhumanista, en opinión de Nietzsche, no comprende ninguna de las dos cosas.” (p. 35).

En su obra, Nietzsche insta a considerar al superhombre como el sentido fundamental de la existencia terrenal, mientras desprecia cualquier esperanza o ideal que trascienda esta realidad tangible:

¡Yo os muestro al superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: "¡Que el superhombre sea el sentido de la tierra!". Yo os exhorto, hermanos, a que permanezcáis fieles a la tierra y a que no creáis a quienes os hablan de esperanzas ultraterrenas. Consciente o inconscientemente, esos tales son unos envenenadores. Desprecian la vida, son moribundos y ellos mismos están envenenados. La propia tierra está cansada de ellos. ¡Que se mueran ya de una vez! (2000, p. 44).

Negar la vida o la propia muerte es, según Nietzsche, un signo de enfermedad y decadencia según Nietzsche; sin embargo, el transhumanismo no tiene entre sus objetivos alcanzar la inmortalidad en su sentido más literal, ya que este concepto es incompatible con una ontología naturalista. Por otro lado, al referirse a la inmortalidad, Nietzsche tenía en mente la noción cristiana asociada a la vida ultraterrena de un alma inmaterial. En base a esto, es correcto decir que tanto transhumanistas como Nietzsche aspiran a cierto tipo de inmortalidad, uno que no supone un ámbito trascendental. Ante esto se puede concluir que Hauskeller no comprende el verdadero uso que los transhumanistas le dan a dicho término.

En cuanto a la longevidad, una cuestión ampliamente deseada y, por ende, una de las motivaciones transhumanistas, Nietzsche no considera esta como meta del superhombre. No obstante, Sorgner señala que es importante tener en cuenta que la duda de Nietzsche respecto del valor de la longevidad radica en que cuestiona que la motivación básica del ser humano sea la voluntad de sobrevivir: “[s]egún él, no queremos sobrevivir para sobrevivir, sino vivir para volvernos cada vez más poderosos” (2010, p. 61).

Respecto de la religión y el transhumanismo, algunos han argumentado la presencia de elementos religiosos en la filosofía transhumanista. Destaca entre ellos la figura de Jürgen Habermas, quien identifica el transhumanismo con un enfoque cuasi-religioso (Habermas, 2014). Sorgner (2021) atribuye esto a una variedad de motivos, incluyendo el intento de desacreditar la validez del movimiento o poner éste al mismo nivel de las comunidades religiosas más tradicionales que se basan en la fe, lo cual definitivamente no es el caso del transhumanismo. Otro motivo es cuestionar el carácter inmanente del transhumanismo, ya que la teoría de transferencia mental presupone una antropología dualista similar a la sostenida por múltiples religiones. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, según Sorgner, la versión más consistente del transhumanismo es aquella que niega el dualismo antropológico, denominada *carbon-based*, y que además logra compatibilizar teorías funcionalistas con una antropología naturalista.

Sorgner advierte sobre el peligro que conlleva la sobrevaloración de utopías futuras en detrimento del presente. Como señala, “[m]ediante proyectos utópicos existe el peligro de que se sacrifique el presente por un futuro utópico que nunca sucederá y que podría y probablemente debería verse como una visión que ni siquiera puede conceptualizarse adecuadamente” (2021, p. 165). Según él, el transhumanismo anti-utópico declara la importancia de la norma de la libertad negativa, la igualdad y la solidaridad, estas dos últimas derivadas de la primera y en permanente diálogo con ella. De igual manera, afirma una cultura de la pluralidad, de la ciencia y la relacionalidad. Sostiene también que una de las razones por las que muchas personas aspiran y desean nuevas utopías es que no han advertido los grandes logros que la humanidad ha alcanzado, tales como la disminución en los niveles de violencia física a nivel global, el hecho de que una porción importante de la población ya no deba luchar por cubrir sus necesidades básicas de supervivencia, o el incremento de la esperanza de vida propiciado por el desarrollo tecnológico, la higiene y la educación.

En síntesis, Sorgner (2021) considera que el florecimiento humano rechaza toda utopía dado el peligro que estas representan para el mismo. En nombre de tales fantasías se han justificado violencia, abusos y actitudes paternalistas en diferentes puntos de la

historia. El transhumanista abraza el carácter anti-utópico en el camino hacia la posthumanidad, aspirando a una inmortalidad que no implica un ámbito trascendental. Hay quienes califican esto como “profundamente no-nietzscheano” (Ansell-Pearson, 2011), y tal afirmación es correcta si se asume que el término alude a una vida ultraterrena de las almas o a una existencia infinita. No obstante, como ya se mencionó, para Sorgner esto no forma parte de la agenda transhumanista en absoluto.

### Anti-logocentrismo

Michael Hauskeller (2010) acusa al transhumanismo de continuar la tradición logocéntrica de la filosofía occidental.<sup>7</sup> Esta es una de las razones por las cuales considera esencialmente diferentes el pensamiento transhumanista y la filosofía de Nietzsche. Niega, por tanto, que este último sea precursor del pensamiento transhumanista debido a su firme oposición a la devaluación del cuerpo y los instintos a lo largo de toda su obra filosófica.

El argumento previo no es completamente preciso. Si bien hay pensadores transhumanistas que están de acuerdo con teorías como la transferencia mental, la cual presupone una forma de dualismo antropológico, no todos comparten esta perspectiva. En cuanto a la ontología, el transhumanismo débil de Sorgner adopta un entendimiento naturalista del mundo y, por esta razón, rechaza la dicotomía mente-cuerpo, así como la existencia de cualquier sustancia no-empírica e inmaterial. Además, Sorgner critica a Hauskeller argumentando que sus conclusiones se derivan de una lectura selectiva, ya que “aunque Nietzsche se aleja de la tradición logocéntrica, sigue valorando la razón” (2010, p. 62). Esta razón, aunque no pueda proporcionarnos una verdad en correspondencia con el mundo, es valiosa en tanto “nos ayuda a sobrevivir, y mejora nuestra capacidad para volvernos más poderosos.” (Sorgner, 2010, p. 62). La razón también

---

<sup>7</sup> El logocentrismo es un concepto filosófico que se refiere a la creencia en la supremacía del logos (razón) como principio central y fundacional del conocimiento, la verdad y la realidad.

tiene un origen evolutivo, lo que significa que surge con fines pragmáticos y no debe ser abandonada, sino entendida de manera seria:

Los transhumanistas afirman la razón, pero una versión naturalizada de la razón que implica un tipo de razón con capacidades mucho más limitadas. El uso de la razón todavía puede considerarse útil, pero no porque nos proporcione una verdad en correspondencia con el mundo, sino simplemente un concepto pragmático de la verdad. Por tanto, el transhumanismo está mucho más cerca del posthumanismo de lo que comúnmente se reconoce, en particular, si se toma en consideración el transhumanismo *carbon-based*. (Sorgner, 2014, p. 42).

Nietzsche supera el logocentrismo sin negar la relevancia de la razón, al igual que los transhumanistas, rechazando el estatus ontológico diferenciado y conferido a los seres humanos por esta tradición. Ambas filosofías comprenden la razón como una capacidad que está incorporada en el mundo, de manera que la oposición inicial planteada entre el transhumanismo y Nietzsche en cuanto al logocentrismo carece de fundamentos.

### Una idea ajena al Transhumanismo

La pregunta por el significado de la vida fue abordada por Nietzsche en su obra filosófica, desafiando el cristianismo arraigado en Occidente y su concepto de vida trascendente o eterna como el sentido de la existencia humana. Además del *Übermensch*, otro elemento esencial formó parte de su propuesta: la doctrina del eterno retorno. A través de esta doctrina, Nietzsche aspira erradicar cierto concepto de 'infinitud' presente en una importante cantidad de proyectos ontológicos.

En “We have always been cyborgs: Digital data, gene technologies, and an ethics of transhumanism” (2021), Sorgner expone uno de los argumentos a favor de esta doctrina. Plantea que, al ser la cantidad de energía existente en el universo finita, el número de combinaciones posibles de tal energía también es finito. Por lo tanto, una

vez que todas estas posibles combinaciones han ocurrido, el ciclo del eterno retorno debe comenzar de nuevo “y todos los eventos, que han ocurrido antes, necesitan ocurrir otra vez.” (Sorgner, 2021, p. 178).

Las implicaciones de un concepto de tiempo circular en relación con la cuestión del sentido de la vida son profundas, ya que, según la doctrina, todo aquello que decidamos hacer es necesario y ocurre de manera infinita. Aunque la mayoría de las personas consideran que tener una vida prolongada y saludable es un objetivo óptimo, Nietzsche sostuvo que un único momento puede justificar la vida entera, tanto aquellos escenarios más dolorosos como los mayores placeres. Este punto marca la brecha entre el último hombre y el superhombre: buscar el momento que dará sentido a su vida es lo que el *Übermensch* hace.

En “Nietzsche’s Transhumanism: Evolution and Eternal Recurrence” (2011), Paul Loeb describe la relación entre la doctrina del eterno retorno y el transhumanismo como el asunto “más descuidado y mal entendido” en los debates concernientes a Nietzsche y el transhumanismo, indicando que el movimiento transhumanista tiene mucho que aprender del binomio nietzscheano del *Übermensch* y el eterno retorno (2011, pp. 83-84).

Max More (2010) argumenta que, si bien el concepto de superhombre sirvió de inspiración al transhumanismo, la doctrina del eterno retorno se percibe como una idea ajena al movimiento, además de advertir posibles inconsistencias dentro del pensamiento nietzscheano. Loeb coincide con More en dos puntos: primero, en que el eterno retorno no se considera parte del debate transhumanista, aunque señala que esto se debe a una selección específica de los transhumanistas; segundo, está de acuerdo en que la doctrina del superhombre y la del eterno retorno son conceptos inseparables. Sin embargo, Loeb sugiere que More no comprende las razones por las cuales Nietzsche pensaba de esta manera y, por lo tanto, no está en condiciones de evaluar adecuadamente las perspectivas del filósofo.

[Max More] (1) sostiene que la doctrina [del eterno retorno] implica una negación del progreso que es incompatible con el transhumanismo, (2) critica la doctrina [del eterno retorno] como una pieza de metafísica extraña e inherentemente inverosímil, y (3) ofrece una hipótesis de por qué Nietzsche, no obstante, estaba apegado a la Doctrina del eterno retorno. (Loeb, 2011, p. 85).

Con relación al punto (2), Loeb argumenta que el eterno retorno sí se enmarca dentro de una doctrina de naturaleza metafísica, pero destaca que esto no implica ninguna desacreditación, dado que la metafísica es “una disciplina filosófica próspera y respetada en la actualidad” (2011, p. 88). Nietzsche, en efecto, mostraba un claro interés por una metafísica inmanente. Además, Loeb hace referencia a las observaciones de Sorgner (2011), quien señala que la teoría del eterno retorno, con su base metafísica y científica, se apoya en los principios de la física contemporánea y puede ser considerada coherente con esta disciplina.

Respecto del punto (1), More argumenta que la doctrina del eterno retorno, la cual niega el progreso, resulta inconsistente con el concepto de superhombre, dado que este último lo afirma. Loeb deduce el razonamiento subyacente que lleva a More a esta conclusión, el cual es que “[d]ado que todo se repite de manera idéntica durante toda la eternidad, cualquier progreso futuro que podamos hacer para crear una especie más fuerte y saludable eventualmente regresará a la situación idéntica en la que nos encontramos ahora” (2011, p. 89).

De acuerdo con la doctrina del eterno retorno, una vez alcanzado el advenimiento del superhombre, este éxito se repetirá de la misma manera por toda la eternidad. Cada ciclo de repetición constituye una victoria. La principal objeción planteada a esto es que ninguna especie de superhombres podría permanecer en su apogeo hasta el final de un ciclo particular. Sin embargo, Loeb argumenta que esta observación no constituye una objeción real a la doctrina. Además, sugiere que el eterno retorno “es en realidad necesario para que haya algún progreso transhumanista en primer lugar” (2011, p. 91).

Cuando el adivino enseña a Zaratustra que todo es lo mismo y que *todo ha sido ya*, este es invadido por una profunda tristeza y melancolía, cansándose de su propio trabajo, ya que “su objetivo del superhombre requiere que rompa decisivamente con la historia humana pasada, supere las deficiencias y accidentes del pasado y cree algo completamente nuevo que nunca antes haya existido.” (Loeb, 2011, pp. 91-92) No obstante, Zaratustra supera este sentimiento y, con ello, deja de ser humano, convirtiéndose en un transhumano, una figura transicional hacia la especie del superhombre (2011, p. 92) El agobio del protagonista es producto de una falsa concepción del tiempo: “es la concepción tradicional del tiempo como lineal y no-recurrente lo que causa a Zaratustra tanta ansiedad y dudas sobre el significado duradero de su progreso en la creación de lo sobrehumano” (2011, p. 90) Esta ansiedad se disipa únicamente cuando toma conciencia del carácter circular y cíclico del tiempo, “porque entonces se le asegura el significado eterno de crear el superhombre” (2011, p. 90).

More, partiendo de la crítica de Nietzsche hacia los sistemas filosóficos, sugiere que para Nietzsche habría sido complicado oponerse a que el transhumanismo adoptara su concepto de superhombre mientras descartaba su doctrina del eterno retorno. Sin embargo, Loeb señala un problema en el argumento de More: el eterno retorno no puede ser considerado simplemente una de las tantas ideas de Nietzsche. De hecho, no puede ser concebido de manera separada del concepto de superhombre.

Nietzsche considera a los seres humanos animales mnemotécnicos, es decir, capaces de suspender su olvido del pasado y recordarlo:

Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud vigorosa, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos. (Nietzsche, 1975, p. 66).

En un tiempo circular, la memoria de estos ya no es únicamente retrospectiva, sino prospectiva, o más precisamente, “según Nietzsche, dado que el eterno retorno es verdadero, la memoria humana siempre ha sido prospectiva, pero los seres humanos no han sido lo suficientemente fuertes ni sanos para permitirse suspender el olvido de su futuro.” (Loeb, 2011, p. 93) Es el eterno retorno lo que permite a Nietzsche a concebir al superhombre, posibilitando su existencia.

A raíz de todo lo presentado, Loeb critica duramente a More, declarando además que Nietzsche “se habría opuesto a cualquier movimiento nietzscheano futuro que optara por ignorar su doctrina del eterno retorno” (2011, p. 86) Esta crítica será dirigida más tarde a Sorgner, como se observará más adelante:

[Max More] Tiene tanta confianza en la filosofía de Nietzsche que decide basar en ella todo un movimiento. Y, sin embargo, es tan escéptico respecto a esta misma filosofía que descarta de plano la idea que el propio Nietzsche dijo que era su descubrimiento más importante. (2011, p. 86).

Estas son, en síntesis, las respuestas que Loeb ofrece a los comentarios de More, quien sostiene que Nietzsche estaba confundido y equivocado al considerar la doctrina del eterno retorno y la doctrina del superhombre como dos cuestiones unidas.

### **Sobre una memoria prospectiva**

Sorgner (2010), en respuesta a More (2010), declara que el eterno retorno y el superhombre no son conceptos lógicamente inseparables. En contraposición, Loeb acusa a Sorgner de no estar “en condiciones de comprender la profunda e inseparable conexión que Nietzsche encuentra entre el eterno retorno y la meta de una especie sobrehumana.” (2011, p. 94).

En su primer ensayo sobre la relación entre Nietzsche y el transhumanismo, Sorgner sostiene que aun si se considera irrelevante la doctrina del eterno retorno, es posible aceptar el resto de las ideas propuestas por Nietzsche:

Si uno no considera importante la cuestión relativa al sentido de la vida, sigue siendo posible mantener el resto de las afirmaciones de Nietzsche, si así se desea. En ese caso, el superhombre se consideraría simplemente un paso más en el proceso evolutivo. (Sorgner, 2010, p. 60).

En este contexto, Loeb señala una implicación no explícita en el discurso de Sorgner:

Aunque los transhumanistas están influidos por el concepto de superhombre de Nietzsche al querer dar el siguiente paso en el proceso evolutivo, no siguen a Nietzsche al justificar este deseo por referencia a la cuestión del sentido de la vida. La implicación no declarada de Sorgner es que los transhumanistas podrían querer aprender de Nietzsche sobre la necesidad de justificar la mejora humana como parte de un proyecto general para afirmar plenamente esta vida y este mundo—un proyecto cuyo éxito vendrá determinado por nuestro anhelo de su eterna recurrencia (2011, p. 94).

Aunque Sorgner y Loeb coinciden en varios puntos, Loeb observa una deficiencia en el análisis de Sorgner: no profundiza lo suficiente en el aspecto crucial que, según Nietzsche, no radica en la injustificación de los transhumanistas para buscar el próximo paso evolutivo, sino en la creencia de que esto pueda lograrse sin reconsiderar el concepto de tiempo. Desde esta perspectiva, mantener una visión lineal del tiempo impide escapar de la influencia de la selección natural, gobernada por el azar y orientada a la preservación. En este contexto, Loeb señala:

Podríamos inventar planes ambiciosos para crear una nueva especie que ya no sea producto de la selección natural, pero esos planes siempre serán en sí mismos un producto de la selección natural y, por tanto, infructuosos. Además, Nietzsche sostiene al comienzo de *Así habló Zaratustra* que la selección natural no conduce al superhombre, sino al último hombre. (2011, p. 95).

A partir de esto, Loeb cuestiona si esto no es acaso inconsistente con el carácter intencional que Sorgner enfatiza en el camino hacia la posthumanidad, aludiendo a técnicas de mejoramiento como la educación y la eugenesia: “me parece que este aspecto se ve socavado por los aspectos no intencionales (¿mutaciones genéticas?) al inicio y al final de este supuesto proceso evolutivo.” (Loeb, 2011, p. 96).

La llegada del superhombre, así como del posthumano, no es compatible con una concepción lineal del tiempo. Es por esto que el eterno retorno es un requisito para lograr cualquier progreso transhumanista, puesto que es este el que permite a los seres humanos tomar control de su destino evolutivo. Si bien Sorgner en “Nietzsche and Heraclitus” (2009b) se pronuncia sobre esta doctrina cuando describe la teoría de salvación de Nietzsche, Loeb considera que su interpretación no implica necesariamente la aceptación de una concepción circular del tiempo:

Lo importante respecto a la salvación sobre la base de este concepto [el eterno retorno] es que experimentes un momento que puedas afirmar completamente. Una vez que has tenido ese momento, entonces todos los demás momentos antes y después de éste se justifican por medio de este momento, porque todos los demás momentos han sido y son necesarios para que ese momento ocurra. (Sorgner, 2009b, pp. 919-920).

En definitiva, Loeb postula que para alcanzar el control del destino evolutivo, aún en manos de las fuerzas de la selección natural, los transhumanistas deben superar la concepción lineal predominante del tiempo. Adicionalmente, señala que para Nietzsche

este deseo de control es motivado por lo que denomina un “espíritu de venganza” —el mismo que continúa arremetiendo contra la existencia inmanente y el cuerpo—, pero que “detrás de la búsqueda transhumanista de control sobre el tiempo se esconde un esfuerzo secreto por la solución que encontró en 1881: la voluntad hacia atrás [retrospectiva] en un tiempo circular.” (Loeb, 2011, p. 98).

En “Zarathustra 2.0 and Beyond – Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism” (2011), Sorgner responde a algunos de los comentarios de Loeb, no sin antes expresarse mayoritariamente de acuerdo con lo expuesto en su trabajo. Como primera observación, sostiene que el término 'metafísica' utilizado por Loeb para referirse a la doctrina del eterno retorno no es adecuado, ya que puede conducir a serios malentendidos. Nietzsche emplea tal concepto para referirse a las teorías de dos mundos —material e inmaterial—, mientras que los intérpretes ingleses lo utilizaban para designar cualquier filosofía dedicada al estudio de las estructuras fundamentales. El uso dado por Nietzsche tuvo especial incidencia en la tradición continental hermenéutica, adoptando la connotación dualista antes descrita, mientras que para referirse a teorías monistas o de un mundo se prefirió el uso del concepto 'ontología'. En base a lo anterior, Sorgner concluye que sería contradictorio considerar el eterno retorno una teoría metafísica y postula que la designación “teoría ontológica” sería más apropiada (2011, pp. 159-160).

Un segundo punto conecta la interpretación de Loeb respecto del vínculo entre el superhombre y el eterno retorno, una lectura que Sorgner considera implausible debido a las implicaciones que conlleva. En primer lugar, cuestiona la capacidad de recordar eventos futuros —memoria prospectiva—, ya que esto supondría dos cosas: (1) el acceso a una mente cuasi-global que almacene todos los recuerdos de todas las personas; o (2) “que el quantas de poder responsable de nuestros recuerdos contiene toda la información que han experimentado a lo largo de todos los períodos de tiempo durante el eterno retorno y que es posible tener acceso a toda la información almacenada allí.” (2011, p. 162). La primera opción es problemática, puesto que una mente universal no

es una idea muy nietzscheana. La segunda implicación, en cambio, parece más razonable. Sugiere que una memoria prospectiva requiere que los quantas almacenen toda la información recibida en cada fase del eterno retorno. Sin embargo, dado que un ser humano no está compuesto de todos los quantas de los organismos futuros, su memoria prospectiva sería limitada y solo sería capaz de recordar algunos acontecimientos del mañana, pero no todos. Además, Sorgner señala que si un individuo posee memorias futuras, en principio, también debería ser capaz de recordar experiencias de la quanta que lo constituye. Sin embargo, esto supondría una cantidad exorbitante de información. Ante ello concluye que:

[s]i esta interpretación fuera la explicación correcta de la relación entre el eterno retorno y el superhombre, entonces, en principio, también debería poder tener acceso a toda esta información. Me parece claro que no puedo tener acceso a tales recuerdos, lo cual es una de las razones por las que no considero plausible su interpretación. (Sorgner, 2011, p. 164).

La posición de Loeb, aunque ciertamente coherente, es considerada por Sorgner implausible y altamente improbable. Como resultado, Sorgner propone una interpretación diferente que implica la separación lógica del superhombre y el eterno retorno y, como consecuencia, niega que considerar a este último sea una condición necesaria para el progreso transhumanista. Sin embargo, sostiene que “el transhumanismo podría beneficiarse de tomarse en serio el relato de Nietzsche sobre el eterno retorno” (Sorgner, 2011, p. 164), aunque sus razones para sostener aquello difieran de las de Loeb.

Casi al concluir su ensayo, Sorgner se pronuncia brevemente sobre dos últimos puntos. En primer lugar, en cuanto al azar, responde a Loeb que, efectivamente, en su interpretación este continúa siendo un factor relevante en el proceso evolutivo; no obstante, dicha relevancia es menor en contraste con el proceso tradicional de selección natural, del cual este es el único protagonista. A raíz de esto, declara: “mi interpretación

puede verse como un alejamiento gradual de la selección natural hacia la selección humana.” (Sorgner, 2011, p. 165) Luego, en relación con lo sostenido, Loeb (2011) indica “esta interpretación [la de Sorgner] del concepto de Nietzsche [el eterno retorno] no requiere en modo alguno la suposición de un tiempo circular y recurrente” (2011, p. 96). A lo cual Sorgner señala que este está equivocado y que, por el contrario:

depende del eterno retorno como teoría cosmológica poder alcanzar la redención, porque de esta manera es posible justificar todos los momentos anteriores y posteriores a aquel momento al que se puede decir “¡Pero yo lo quiero así!”. Sólo si se sostiene también la interpretación cosmológica del eterno retorno, se cree realmente que este momento y, por tanto, también todos los momentos anteriores y posteriores a este momento se repetirán una y otra vez. (2011, p. 166).

A diferencia de otros autores que consideran compatibles (1) la llegada de un momento tal que haga declarar “¡Pero yo lo quiero así!” y (2) no sostener el eterno retorno como teoría cosmológica, Sorgner (2009a) declara que “estos conceptos están estrechamente relacionados entre sí” (p. 25) y que la creencia en ese momento requiere de la interpretación cosmológica del eterno retorno, pero que ambos son lógicamente separables sin ninguna pérdida grave. Ello implica que “el transhumanismo no tiene que tener en cuenta el eterno retorno para reducir la importancia del azar con respecto a la aparición del posthumano.” (Sorgner, 2011, p. 166).

### A modo de conclusión

El presente artículo se centró en la reconstrucción de los argumentos en base a los cuales Stefan L. Sorgner fundamenta su Transhumanismo Nietzscheano débil. Se abordó el diálogo entre el transhumanismo y las ideas de Nietzsche, así como la forma en que la propuesta de Sorgner debilita algunas de las premisas nietzscheanas, transhumanistas y

posthumanistas, o simplemente toma distancia de otras. Con esto en mente se examinaron similitudes estructurales entre el pensamiento transhumanista y el nietzscheano desde diversas perspectivas, señalando convergencias en los ámbitos ontológico, antropológico y ético. A continuación, se ofrecerá una síntesis de los puntos principales.

El transhumanismo nietzscheano débil hereda del pensamiento transhumanista su carácter tecno-optimista, así como la aspiración al florecimiento de la especie humana mediante la ciencia y la tecnología. Este adopta del posthumanismo su búsqueda de la plausibilidad en lugar de la verdad y es crítico con las premisas fundamentales del humanismo. Es además justo con las ideas transhumanistas al no constituirse como una forma de hiperhumanismo.

En el ámbito ontológico, tanto Nietzsche como los transhumanistas defienden una concepción dinámica de la naturaleza. Un transhumanismo nietzscheano débil, de igual manera, abraza una ontología naturalista y dinámica, además de relacional. De esto se deriva su rechazo hacia el dualismo antropológico, declarando que no existe una diferencia categórica entre los seres humanos y demás entidades. También sostiene un perspectivismo inmanente a partir de un nihilismo alético, considerando esta la propuesta epistemológica más plausible, a pesar de ser incapaz de proveer algún conocimiento en correspondencia (*adaequatio*) con el mundo.

En el campo de la ética, el transhumanismo nietzscheano débil rechaza la existencia de valores universales, promoviendo en su lugar una ética ficticia, contingente y adaptativa que aboga por la pluralidad de conceptos de bien. El carácter contingente de los valores no se considera un defecto, sino una necesidad para la legitimación de diferentes estilos de vida. Cualquier ideal que clame ser universalmente válido representa un peligro. La historia ha demostrado los riesgos que esto conlleva, a saber, numerosas estructuras paternalistas, violentas e intrusas. El reconocimiento de la otredad, es decir, que cada individuo viva una buena vida acorde a sus propias demandas psicofisiológicas y deseos auténticos, es algo que esta propuesta tiene presente.

El perspectivismo de virtudes propuesto por Nietzsche constituye un enfoque plausible y coherente con el transhumanismo nietzscheano débil. La necesidad nietzscheana de *convertirnos en quienes somos* alude a la individualidad y a la autenticidad, aspectos que son tomados en cuenta por el transhumanista en su deseo de *convertirse en quien desea ser*. El contenido del concepto de poder, al igual que los valores, es puramente perspectivo. El concepto de bien tanto para Nietzsche como para Sorgner posee un estatus epistemológico débil al no declararse universalmente válidos, lo que implica que no deben contener deberes morales universales. La ausencia de universalidad y un enfoque pragmático marcan la propuesta ética de esta versión del transhumanismo. Una ética ficticia puede sostenerse sobre la base de una ontología del continuo devenir y una epistemología perspectivista, comprometida con la libertad y en contra de la violencia.

Un transhumanismo activo y realista aborda cuestiones relevantes, a diferencia de uno pasivo o utópico, cuyas discusiones se centran en teorías como la transferencia mental, el argumento de la simulación o en lograr la inmortalidad en su sentido más literal. Estos debates cobran sentido únicamente en el paradigma actual, pero pueden distraernos de lo verdaderamente importante. Es por esto que el transhumanismo nietzscheano débil es considerado anti-utópico. Este no persigue un ideal ascético sino uno de carácter inmanente y realista. La inmortalidad no es su propósito, ya que, conforme a su entendimiento naturalista del mundo, acepta la vida como es.

El transhumanismo nietzscheano débil posee un carácter anti-logocéntrico. Los transhumanistas, al igual que Nietzsche, afirman el valor de la razón, pero una versión naturalizada de esta. Tampoco ofrece una respuesta específica a la pregunta por el significado de la vida. Nietzsche presenta en su doctrina del eterno retorno, un concepto ontológico e inmanente, la búsqueda de ese momento glorioso que justifica toda la existencia como una sugerencia para una vida buena, un enfoque compatible con la noción pluralista que aboga el transhumanismo. El superhombre no aspira a la satisfacción, sino que desea superarse permanentemente. Es este anhelo de auto-superación lo que

lo define, un espíritu que también caracteriza esta versión del transhumanismo. Sin embargo, esta última no considera que la doctrina del eterno retorno y una concepción circular del tiempo sean condiciones necesarias para el progreso transhumanista.

Las innovaciones científicas, tecnológicas y biotecnológicas recientes representan logros impresionantes de la humanidad y plantean nuevos desafíos que deben ser abordados. Estos avances han traído consigo mejoras significativas en la calidad de vida de las personas. Sin embargo, la preocupación existente sobre su posible mal uso o las consecuencias no deseadas que puedan surgir es razonable. No obstante, esta preocupación no debería detener el impulso hacia el desarrollo tecnocientífico; más bien, subraya la importancia de reflexionar sobre estos avances y promover una innovación responsable y así lograr el desarrollo, mejoramiento y evolución de la especie humana.

### Referencias bibliográficas

- Ansell-Pearson, Keith (2011). The Future is Superhuman. Nietzsche's Gift. En (Eds.) S. Sorgner & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 70-82). Cambridge Scholars.
- Bostrom, Nick (2005a). *Transhumanist Values*. [www.nickbostrom.com/tra/values.html](http://www.nickbostrom.com/tra/values.html)
- Bostrom, Nick (2005b). A history of transhumanist thought. *Journal of evolution and technology*, 14(1), pp. 1-25.
- Habermas, Jürgen (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* (R. S. Carbó, Trad.). Paidós.
- Hauskeller, Michael (2010). Nietzsche, the Overhuman and Posthuman. En (Eds.) S. Sorgner & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 32-36). Cambridge Scholars.
- Hibbard, Bill (2010). Nietzsche's Overhuman is an Ideal Whereas Posthumans Will Be Real. En (Eds.) S. Sorgner & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 37-40). Cambridge Scholars.
- Loeb, Paul (2011). Nietzsche's Transhumanism: Evolution and Eternal Recurrence. En (Eds.) S. Sorgner & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 83-100). Cambridge Scholars.
- More, Max (1990). Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy. *Extropy* (6).
- More, Max (2010). The overhuman in the transhuman. En (Eds.) S. Sorgner & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 27-31). Cambridge Scholars.

- More, Max & Vita-More, Natasha. (Eds.). (2013). *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. John Wiley & Sons.
- Nietzsche, Friedrich (1975). *Genealogía de la Moral*. (Andrés Sánchez Pascual, Trad.) Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2000). *Así habló Zaratustra*. (Enrique López, Trad.). Edimat.
- Nietzsche, Friedrich (2016). *La Genealogía de la Moral*. (Andrés Sánchez, Trad.) Alianza.
- Savulescu, Julian (2001). Procreative beneficence: why we should select the best children. *Bioethics* 15(5-6), 413-426.
- Savulescu, Julian & Kahane, Guy (2009). The moral obligation to create children with the best chance of the best life. *Bioethics* 23(5), 274-290.
- Sorgner, Stefan (2007). *Metaphysics without truth. On the importance of consistency within Nietzsche's philosophy*. University of Marquette.
- Sorgner, Stefan (2009a). Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. En (Eds.) S. Sorgner & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 14-26). Cambridge Scholars. Lang-Ed.
- Sorgner, Stefan (2009b). Nietzsche and Heraclitus. En (Ed.) Birx, J. H., *The Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology, and Culture (2)* (pp. 919-922). SAGE.
- Sorgner, Stefan (2010). Beyond humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism. En (Eds.) S. Sorgner Tuncel & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 41-67). Cambridge Scholars.
- Sorgner, Stefan (2011). Zarathustra 2.0 and Beyond – Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism. En (Eds.) S. Sorgner Tuncel & Y. Tuncel, *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 135-169). Cambridge Scholars.
- Sorgner, Stefan (2013). *Evolution and the future: anthropology, ethics, religion*. Lang-Ed.
- Sorgner, Stefan (2014). Pedigrees. En (Ed.) R. Ranisch, *Post- and Transhumanism: an introduction* (pp. 29-27). Lang-Ed.
- Sorgner, Stefan & Tuncel, Yunus (Eds.) (2017). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge Scholars.
- Sorgner, Stefan (2021). *We have always been cyborgs: Digital data, gene technologies, and an ethics of transhumanism*. Bristol University Press.

## El Capitaloceno y la alienación posthumana: encuentros entre Marx y Nietzsche

*The Capitalocene and Posthuman Alienation: Encounters between Marx  
and Nietzsche*

Guido Fernández Parmo\*

Fecha de Recepción: 09/04/2024

Fecha de Aceptación: 11/06/2024

**Resumen:** *El objetivo del siguiente texto es pensar las relaciones entre la producción social y la natural retomando la lectura deleuziana sobre Nietzsche que define a la materia y al cuerpo —se trate del cuerpo social o el cuerpo de la naturaleza— a partir del concepto de “fuerza” y de “diferenciación inmanente”. Estos conceptos permiten evitar el dualismo cartesiano, presente hasta cierta medida en el antropocentrismo clásico de los textos publicados por Marx y en el “prometeísmo” optimista del liberalismo, y, al mismo tiempo, evitar también la igualación y desaparición de lo humano y del capitalismo. Siguiendo la metodología deleuze-guattariana propuesta en ¿Qué es la filosofía? afirmaremos que lo no-dicho por Marx, sobre todo en sus textos no publicados, se acerca, vía el materialismo, a los conceptos nietzscheanos de “fuerza activa” y “fuerza reactiva”. En otras palabras, la diferenciación inmanente nos permite una comprensión del problema ecológico desde el capitalismo en tanto sistema que, diremos, realiza una alienación tanto de las fuerzas humanas como no-humanas.*

**Palabras clave:**

*Fuerza — Alienación — Capitalismo — Ecología*

**Abstract:** *The aim of the following text is to think about the relationships between social and natural production, returning to the Deleuzian reading of Nietzsche that defines matter and the body —whether it is the social body or the body of nature— based on the concept of “force” and “immanent differentiation”. These concepts allow us to avoid Cartesian*

---

\* Doctor en Filosofía, docente en la Universidad de Morón, Universidad Nacional de San Martín y Universidad de Tres de Febrero. ORCID: 0009-0004-9183-7275. Correo electrónico: [guidofernandezparmo@gmail.com](mailto:guidofernandezparmo@gmail.com)

*dualism, present to a certain extent in the classical anthropocentrism of the texts published by Marx and in the optimistic “prometheanism” of liberalism, and, at the same time, also avoid the equalization and disappearance of the human and capitalism. Following the Deleuze-Guattarian methodology proposed in What is Philosophy?, we will affirm that what was not said by Marx, especially in his unpublished texts, is close, via materialism, to the Nietzschean concepts of “active force” and “reactive force”. In other words, immanent differentiation allows us an understanding of the ecological problem from capitalism as a system that, we will say, realizes an alienation of both human and non-human forces.*

**Keywords:** Force — Alienation — Capitalism — Ecology

*“el hombre no es la corona de la creación”<sup>1</sup>*  
Nietzsche

*“La historia de la filosofía no debe decir lo que ya dijo un filósofo, sino decir aquello que está necesariamente sobreentendido, lo que no decía y que, sin embargo, está presente en lo que dice”<sup>2</sup>*  
Deleuze

*“La controversia actual en la ecología política marxista se centra en la búsqueda de un método adecuado para conceptualizar la relación entre los humanos y la naturaleza bajo el capitalismo y sus contradicciones en el Antropoceno”<sup>3</sup>*  
Saito

El presente artículo tiene como objetivo poner en relación con Nietzsche y Marx a partir del planteo sobre la creación de conceptos propuesto por Deleuze y Guattari en su último libro *¿Qué es la filosofía?* Nuestra lectura afirma que es posible leer a Marx desde la filosofía nietzscheana, teniendo en cuenta tanto su creación conceptual como algunos aspectos presentes en su obra pero *no dichos*, especialmente, la comprensión de la materia en tanto “fuerza”. Esto será la primera parte de nuestro texto, buscaremos

---

1 Traducción propia.

2 Traducción propia.

3 Traducción propia.

delinear el modo en que la filosofía piensa para así fundamentar que el pensamiento de un filósofo se da tanto en sus conceptos como en su afuera no dicho.

En el apartado segundo, resumiremos la lectura deleuziana del concepto de “fuerza” propuesto por Nietzsche para comprender que todo cuerpo es una relación de fuerzas, un punto sintético en el que conviven tanto fuerzas activas, que afirman la novedad y la diferencia, y fuerzas reactivas, que las niegan en favor de la reproducción de lo mismo.

Con esta lectura en nuestro haber, diremos que Marx se enfrentó a un problema que no ha podido resolver, a saber: asumida la perspectiva materialista, Marx debía abandonar el dualismo Sujeto-Objeto y centrarse en la producción en tanto “intercambio de materia”. Ahora bien, el materialismo de la época lo obligaba a eliminar toda especificidad en el trabajo humano y, por lo tanto, el criterio para realizar la crítica al capitalismo. Para evitar eso —y esta será la primera parte de nuestra argumentación— debía abandonar el dualismo Mente-Cuerpo y pensar a la producción social *fisiológicamente*. Es aquí donde Nietzsche aportará sus conceptos de fuerza, fuerza activa y reactiva. La sociedad y la naturaleza pueden ser entendidos como dos cuerpos, cada uno siendo una síntesis de fuerzas activas y reactivas que se relacionan, como todo cuerpo, de modo co-dependiente.

Esta perspectiva fisiológica define un “monismo crítico” que demanda otra creación conceptual apenas intuida por Marx. Si el concepto de “producción” lo llevaba al dualismo —¿qué está primero: la producción, el consumo, la Sociedad, la Naturaleza?—, era preciso definir de otra manera la creación de la materia, sobre todo teniendo en cuenta que la Sociedad es un cuerpo de cabo a rabo y no una mente —Marx llama a esto “cuerpo orgánico”—, dando forma a una materia pasiva —el “cuerpo inorgánico”—. En el apartado tercero de nuestro texto, veremos cómo el concepto de “proceso”, propuesto por Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*, será la respuesta que Marx estaba buscando y que permite mantener el materialismo en cada caso sin perder la diferencia entre Sociedad y Naturaleza. Un principio inmanente que hace surgir a la realidad de modo co-dependiente evitando todo principio trascendente —la mente o las

leyes de la naturaleza—.

La segunda parte de nuestra argumentación consistirá en tomar el concepto de “metabolismo” empleado por Marx para comprender no sólo qué quiere decir “producir” en la sociedad y en la naturaleza, sino también cómo se relacionan ambos metabolismos, y en qué consiste la crisis ecológica en la que estamos viviendo. En cada caso, fisiológicamente, se trata de cuerpos lidiando con la tensión provocada por las fuerzas activas y reactivas. Entenderemos por “materialismo” a las fuerzas plásticas, tanto “naturales” como “sociales”, que se actualizan en los diferentes cuerpos biológicos y sociales. En este punto será importante que no confundamos «distinción» con «diferenciación». Mientras que el primer concepto, de ascendencia cartesiana, supone que un ser se determina en-sí mismo, independientemente de otros seres, el segundo define a un ser a partir de las relaciones de co-dependencia con otros seres. La Naturaleza y la Sociedad son dos metabolismos diferenciándose inmanentemente, cada uno manteniendo su identidad pero sin ocupar el lugar de principio. Para sostener una crítica al capitalismo desde una perspectiva no antropocéntrica de la producción es necesario comprender la vida natural y la vida social como “metabolismos”.

Una vez que quede claro que no hay ni dualismo ni monismo ingenuo —que postularía o bien la continuidad social de la naturaleza, o bien la continuidad natural en la sociedad—, podremos preguntarnos, en nuestro cuarto y último apartado, cuál es el problema del capitalismo y cuál es el fundamento de la crisis ecológica actual. Aquí estará nuestra tercera parte de la argumentación, afirmando que es la propiedad privada el gran Acontecimiento Reactivo Moderno que separa, tanto en el metabolismo social como en el metabolismo natural, al cuerpo de sus fuerzas activas, limitándolo a su reproducción, adaptación y conservación. Nace así un nuevo concepto de “alienación” definido de manera no-antropocéntrica en el que el Capitalismo, con su enorme producción de desigualdad y jerarquías, trabaja para el debilitamiento de los cuerpos humanos y no humanos. Esta será la razón por la cual es preciso hablar de “Capitaloceno” y no de “Antropoceno”, en la medida en que el agente que modifica a la naturaleza y nos conduce a través de los desastres ecológicos, no es el Humano como

entidad abstracta, sino quienes están detrás de su proceso.

### Cómo leer: el devenir del pensamiento

Con el fin de pensar las relaciones entre Nietzsche y Marx, partiremos del planteo propuesto por Deleuze y Guattari en su último libro *¿Qué es la filosofía?* sobre la creación conceptual. En pocas palabras, los autores parten de una concepción del ser y del pensar como los elementos constitutivos del Caos, un principio desfundado y desfundado (Deleuze, 1993) cambiando a una velocidad infinita de evaporación (Deleuze & Guattari, 2005). Entre la materia y el pensamiento existe una relación de co-dependencia que evita cualquier tipo de preeminencia.

Tenemos aquí una primera idea que quisiéramos ampliar antes de explicar la creación conceptual. Dos grandes conceptos de la historia del pensamiento están por detrás del vínculo co-dependiente que plantean los autores: el *Lógos* de Heráclito y el “surgimiento condicionado” de los budistas. En ambos casos, la fuerza genética desfundada y desfundada es la “síntesis”, haciendo del Ser la “Relación”, como si esta fuera la que determina co-dependientemente a los términos relacionados. En el caso del filósofo griego, en el fragmento 2, el *Lógos* es caracterizado como lo común, en griego, *xynos*.<sup>4</sup> “*Xyn*”, o en su forma más usual “*syn*”, quiere decir “en relación con”. El *Lógos* es la relación en tanto fundamento de lo relacionado (lo frío y lo caliente, el día y la noche, etc.). Por otro lado, “surgimiento condicionado” se dice en sánscrito *pratīyasamutpāda*,<sup>5</sup> que, entre otras cosas, está compuesto por el prefijo *sam* —del que

---

4 El fragmento dice así: “Por eso conviene seguir lo que es general [*xynos*] a todos, es decir, lo común [*koinon*]; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el logos general [*xynou*] a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular [*idian*]” (DK Fr. 2, En: Mondolfo, 1971, p. 31). Una cosa más de este fragmento necesitamos para nuestra argumentación posterior: Heráclito opone *xynos* a *idios*, que quiere decir “privado”, “propio”, “sin relación”.

5 El término está compuesto por: *pratīya*, que puede traducirse por “yendo hacia”, con el prefijo “*prati*” que indica movimiento y dinamismo; y por *sam+ut+pāda*: la partícula *ud*, que significa “superioridad”, “preeminencia”, “hacia arriba”, “en alto”, “sobre”, que, junto a la raíz *pad* del verbo “ir” (“caer”, “participar”) significa “producir”, “originar”, “crear”, “nacer”, “emerger”, “ser producido”, “volverse visible”, “causar”. La significación literal sería “producción convergente”, “emergencia armónica”,

deriva el griego “*syn*” y el castellano “*sin*”— que indica convergencia, unión, intensidad. Esto quiere decir que el pensamiento y la materia son, básicamente, sintéticos, “ponen en relación” elementos heterogéneos para darles consistencia.

Volvamos a la creación conceptual. Deleuze y Guattari afirman que algo escapa, sin embargo, a esa velocidad infinita de evaporación. Para el caso de la filosofía, se crean conceptos que generan una “endonconsistencia”, que es el interior del concepto con sus componentes —por ejemplo, pensar, dudar, existir, para el caso del *cogito* cartesiano—, y una “exoconsistencia”, que es el afuera de los conceptos, su sombra no pensada, que define al “plano de inmanencia”. Los conceptos y el plano son, dicen Deleuze y Guattari, “estrictamente correlativos” (2005, p. 39). Los conceptos resuelven los problemas que emergen en el Caos. Un plano de inmanencia está poblado por una multiplicidad de conceptos pertenecientes a un filósofo o a varios, todos compartiendo los mismos supuestos no pensados, dando solución a los problemas. Esto quiere decir que en todo sistema filosófico existe lo dicho y lo no dicho o supuesto por el sistema. Hay tanto en los conceptos como fuera de ellos. Esta zona impensada será el *tópos* en el que Marx y Nietzsche se encuentren.

Por último, esta concepción entiende al pensamiento en tanto novedad y creación, pensamos cuando experimentamos algo nuevo. Deleuze afirma que pensar es “hacer nacer eso que no existe todavía”<sup>6</sup> (2017, p. 192). Podríamos recordar a Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* cuando criticaba la idea de “yo pienso” y afirmaba: “no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y exiguo (...) a saber, que un pensamiento viene cuando ‘él’ quiere, y no cuando ‘yo’ quiero; de modo que es un falseamiento de la realidad efectiva decir: el sujeto ‘yo’ es la condición del predicado ‘pienso’. Ello piensa [*es Denkt*]” (1993, p. 38).

“Ello piensa” puede ser entendido, comenta Cragolini (2016, p. 71), como “el cuerpo piensa”, “la materia piensa”. Nunca es el Yo quien piensa sino la materia a través

---

“generación condicionada”, “aparición conjunta”, “originación mutua”, “brotar conjuntamente”. (Panikkar, 2005, p. 316).

6 Traducción propia. En adelante, todas las citas de Deleuze y Guattari son traducciones propias.

de los conceptos y su afuera, el plano de inmanencia. Decimos “el pensamiento de Nietzsche”, “el pensamiento de Marx”, pero en realidad no estamos ante propiedades de un sujeto, ante un fenómeno privado (*idios*), tal como lo denunciaba Heráclito en el fragmento 2 —así piensan, en realidad, los “necios” (*axynetoi*) (Mondolfo, 1989)—. “Nietzsche”, “Marx”, “Deleuze” son los nombres que expresan una experiencia consistente del pensamiento que surge de la “puesta en relación” de elementos que se encuentran en el plano de inmanencia del que todos nosotros participamos.

Dicho de otro modo: no hay objetividad en el pensamiento, no hay un “Nietzsche” o un “Marx” a los que podamos abordar como si se trataran de objetos exteriores a nosotros. Ni bien comenzamos a leer, ya somos parte del pensamiento nietzscheano, marxiano, deleuziano, etc. Esta es la primera condición para el encuentro entre Marx y Nietzsche: hacer del pensamiento una experiencia prepersonal y preobjetiva. No hay sí-mismo en “Marx”, no hay sí-mismo en “Nietzsche”, no hay nada a lo que debamos ser “leales” o “fieles”. Sólo hay pensamiento y materia que se ha entrelazado de tal forma que generó una consistencia en el Caos a través de sus conceptos y todo lo que dejaron fuera como sus supuestos. Al acercarnos, ya estamos involucrados con ellos. Intentaremos mostrar que el afuera de los conceptos creados por Marx se relaciona con la filosofía de Nietzsche porque ambos comparten, en ciertos puntos, el mismo plano de inmanencia, sobre todo respecto al materialismo.

Esta dependencia que sufrimos como lectores acontece en el mismo plano de inmanencia y nuestra tarea consiste en buscar esas relaciones no-pensadas, inconscientes, sombras no-dichas por cada uno de esos sistemas de pensamiento creados tanto por el filósofo como por sus comentaristas, críticos e historiadores de la filosofía. ¿Cómo leer a Nietzsche sin las “mediaciones” realizadas por Deleuze o Heidegger o Derrida? Habrá un Deleuze nietzscheano, claramente, pero podríamos afirmar, al mismo tiempo, que habrá un Nietzsche deleuziano, o un Marx nietzscheano, inevitablemente.

### Nietzsche-Deleuze: fuerza, activo-reactivo

En este apartado quisiéramos retomar la lectura que Deleuze realiza en *Nietzsche y la filosofía*, centrándonos en los conceptos de “fuerza activa” y “fuerza reactiva” para pensar la producción materialista de los cuerpos. La materia, entendida como voluntad de poder, es una multiplicidad de fuerzas que puede afirmarse o negarse, crear o reproducir. Esta capacidad de crear se debe a que ellas son *plásticas*, es decir, sus potencias consisten en crear novedad abriéndose paso entre el orden de cosas (Deleuze, 1963). Más allá de la cantidad —el aspecto que, por ejemplo, la ciencia suele medir—, las fuerzas se definen por su cualidad: “activas” si afirman su potencia creativa, “reactivas” si la niegan. Las primeras traen la novedad al mundo mientras que las segundas solo pueden reproducir lo creado.

Una fuerza se define como la diferencia entre dos fuerzas cualitativamente diferentes, vale decir, la fuerza no es una “cosa” determinada por una serie de cualidades, como si pensáramos en la potencia aristotélica contenida en la sustancia. La fuerza es siempre diferencia entre fuerzas, sin que podamos establecer un fundamento primero. No existen fuerzas “contenidas en sí mismas”, ellas surgen a partir de su relación con una fuerza diferente. En ese encuentro, unas son las activas, siendo la acción su ser, y otras son las pasivas, definidas por ser una reacción interiorizada.

Cuando dos fuerzas “entran en relación” (Deleuze, 1963) surge el “cuerpo” —químico, biológico, individual, social o político—, aunque debamos decir, más bien, que siempre estamos ante una multiplicidad de fuerzas entrelazadas, un “enjambre” para recordar la hermosa metáfora de Diderot (1996). Un cuerpo es siempre efecto de la relación de una multiplicidad de fuerzas: creativas, como la homosexualidad molecular en el cuerpo heterosexual, el devenir orquídea de la avispa, el surgimiento de un ser nuevo como la célula eucariota o una Revolución; o reactivas, como la reproducción de los órganos, la familia nuclear, la competencia individual por la supervivencia o la propiedad privada. Somos al mismo tiempo todo eso, ya que la relación no se da únicamente entre la fuerza activa y la reactiva, sino que cada una de ellas aumenta o disminuye su potencia de acción o reacción en función de las relaciones

que tiene con otras fuerzas-cuerpos: existen alianzas activas y alianzas reactivas.

Este es el motivo por el cual hay relaciones que nos potencian y otras que nos debilitan. Lo activo nunca se define exclusivamente por la fuerza activa de un cuerpo sino por el conjunto de relaciones que sostiene, a su vez, con otros cuerpos. La potencia de actuar aumenta entre cuerpos, pero también existen extrañas relaciones que pueden, por el contrario, reprimirla. Entre el cuerpo de la termita que construye el montículo y los hongos que crecen dentro de él, existe una relación de dos fuerzas que aumenta para cada una de ellas su potencia de acción. El montículo es un “un agenciamiento simbiótico [*symbiotic assemblage*] entre dos heterótrofos, termitas y hongos”<sup>7</sup> (2004, p. 57). Entre los jóvenes varones y la política libertaria existe una alianza reactiva que busca —reacción— negar la potencia del feminismo de izquierda (*Agencia de Noticias Científicas*, 2024). Con estos ejemplos queremos mostrar que la acción nunca es la de un cuerpo individual, que si un cuerpo es una relación entre fuerzas no debemos entender esto como “fuerzas contenidas en ese cuerpo”, sino como lo que el antropólogo Tim Ingold (2011) llama “*meshwork*”, la trama ecológica que constituye a la vida y que atraviesa a cuerpos humanos y no humanos.

El encuentro de esas fuerzas es una “diferenciación inmanente”, un tipo de determinación que evita tanto la dialéctica —no se trata ni de negación ni de superación— como el dualismo —en el que cada ser estaría determinado en sí mismo—. Cada fuerza se define por la relación co-dependiente que tiene con otras fuerzas y el cuerpo es la expresión de esa relación. Por este motivo, Deleuze dice que el “cuerpo es un fenómeno múltiple” (1963, p. 45), es el sitio del entrecruzamiento de una pluralidad de fuerzas y materias de diversa naturaleza diferenciándose unas a otras.

Materialmente, las fuerzas mantienen su creación, su variación incesante, cuando se trata de la “materia intensa”. Pero cuando esta alcanza la consistencia suficiente para reproducirse, conservarse y adaptarse se trata de la “materia extensa”. Así, por ejemplo, la humedad intensiva siempre es una relación diferencial entre dos

---

7 Traducción propia.

potencias, más o menos húmedo, que alcanza una relativa identidad bajo la forma extensa y representativa del índice de humedad en la atmósfera o en una pared de una vieja casa. En todos los casos, la materia es siempre la misma, pero se actualiza en cuerpos extensos diferenciados. En este sentido, aunque no son términos que puedan superponerse bi-unívocamente, existe una relación entre lo “activo” y lo “intenso” y lo “reactivo” y lo “extenso”. Deleuze sostiene en *Diferencia y repetición* que la “intensidad es diferencia, pero esa diferencia tiende a negarse, a anularse en lo extenso y bajo sus cualidades” (2017, p. 288), de donde podemos establecer una relación entre la fuerza activa y la intensidad, por un lado, y la fuerza reactiva y la extensión como signo de identidad, por el otro.

Deberíamos evaluar, para cada caso, en qué medida la extensión —asociada con la identidad, la reproducción, la conservación y la adaptación— obtura y reprime las variaciones incesantes que la materia intensa/activa posee. Pongamos un ejemplo. Imaginemos un organismo que posee ciertas características identificadas con lo masculino. Imaginemos que, además, este cuerpo así identificado es el de un heterosexual. Cuerpo extenso y, de alguna manera, reactivo en la medida en que necesita de un orden y de una representación —la autopercepción— para reproducirse, conservarse y adaptarse a las normas identitarias culturales. Este cuerpo extenso, que está determinado por una fuerza reactiva, puede, sin embargo, tener otras sensaciones que, sin negar esa identidad —de alguna manera siempre necesaria— lo abran a un afuera, a una potencia: por ejemplo, puede sentirse atraído por los aspectos masculinos de una mujer a partir de una homosexualidad molecular, local y no específica (Deleuze, 1998). Existen allí variaciones de intensidad que desbordan las identidades porque siempre buscan afirmar una diferencia. La materia intensa puede estar presente en mayor o menor medida en cuerpos extensos diferentes: sensaciones femeninas en cuerpos masculinos, afectos animales o tiempos vegetales en humanos.

Esto quiere decir que la fuerza activa no existe independientemente de la fuerza reactiva, no es que existan cuerpos activos —los amos, los fuertes, en la terminología nietzscheana— y cuerpos reactivos —los esclavos, los débiles—, sino cuerpos que son

el encuentro de ambas fuerzas en una relación de co-dependencia. Cada vez que Nietzsche emplea esos términos quiere indicar la cualidad de la fuerza dominante. Así, podríamos afirmar que la heterosexualidad pertenece a la creación reactiva que niega lo que el cuerpo puede —esto es, múltiples formas de desear— y que la homosexualidad molecular pertenece a la fuerza activa. Confundir “noble” con una persona psico-social e histórica identificada con la nobleza es eliminar la idea de que todo cuerpo es *relación* de fuerzas.

El cuerpo puede afirmar la potencia en un acto o negarlo en una representación, de allí que la fuerza activa sea inconsciente y la pasiva consciente o representacional. Cuando la fuerza no puede actuar se crea la interioridad, espacio propio del resentimiento. La representación imaginaria separa al cuerpo de su potencia en una interioridad —la autopercepción en tanto “varón heterosexual”—. Así lo comenta Nietzsche: “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria” (1995, pp. 42-43).

Curiosamente, entonces, Nietzsche plantea que las fuerzas reactivas también pueden crear, esto es, generar representaciones y valores que moldean al cuerpo y lo conservan evitando todo cambio y novedad. Esta es la base de su interpretación “fisiológica” de la cultura, el arte y los valores. Cada una de esas creaciones expresa un estado fisiológico, una fuerza material que está siendo afirmada o negada mediante esa creación. No se trata de una metáfora, la sociedad debe ser entendida como un cuerpo y, por lo tanto, lo que ella produce es resultado de su “fisiología”. Así, por ejemplo, en *Aurora*:

nuestras valoraciones y nuestros juicios morales no son más que imágenes y fantasías que encubren un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje convencional con el que se designan determinadas excitaciones nerviosas; que todo lo que llamamos conciencia no es, en suma,

sino el comentario más o menos fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, pero presentido. (1994, pp. 112-113).

Nietzsche entiende la cultura en términos de vida (Lemm, 2020) antes que de espíritu o racionalización, lo que le permitió comprenderla como un modo de ser de la materia diferenciándose gracias a su capacidad de afirmar o negar su potencia. Sin necesidad de apelar a una mente separada o a alguna cualidad excepcional, Nietzsche dirá que lo que define a la “civilización” es un modo de crear que niega la potencia de las fuerzas.

El cuerpo dominado por las fuerzas reactivas está separado de su potencia por medio de una representación que funciona, entonces, como un veneno. Lo propio de las fuerzas reactivas es la negación de otros modos de existencia, la representación “Soy heterosexual” funciona no tanto como una afirmación, como algo querido en sí mismo, sino como medio para negar las potencias homosexuales del cuerpo. Al igual que el veneno, lo reactivo funciona como un modo de *separar* ciertas potencias de los cuerpos, de romper ciertas relaciones de las que podríamos extraer un aumento en nuestra capacidad de acción.

El tema del veneno lo lleva a Nietzsche directamente a Spinoza. En la carta a Overbeck del 30 de julio de 1881, Nietzsche reconocía su deuda: “¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un *predecesor*, y además de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: que *ahora* haya sentido la necesidad de él ha sido un ‘acto instintivo’” (2010, pp. 143-144). El veneno es una metáfora justa para comprender este modo de vida en el que la creación está al servicio del debilitamiento, de la separación de la fuerza de la potencia, creando una interioridad que puede ser sin actuar, definida por la reproducción, conservación y adaptación (Deleuze, 1994). Lo “malo” es aquello que rompe una relación esencial de mi cuerpo y lo “bueno” es aquello que lo potencia. Spinoza había entendido, como es sabido, al mal como aquello que “reprime nuestra capacidad de actuar” (2000, IV, 30, p. 202), lo que se continúa directamente con el planteo de Nietzsche: el problema es el del “envenenamiento de la sangre” (1995, p.

42). La civilización —como opuesta a la cultura— es una vida enferma, envenenada, debilitada, creada por lo que Nietzsche suele identificar con la vida sacerdotal: “Para la especie de hombre, una especie *sacerdotal*, que en el judaísmo y el cristianismo ansía el poder, la *décadence* no es más que un *medio*: esa especie de hombre tiene un interés vital en poner enferma a la *humanidad*” (1992a, p. 51).

Finalmente, podemos decir que los cuerpos, con sus fuerzas, son “verbos” (Ingold, 2012) en los que la acción es el ser mismo y no lo que un sujeto realiza. Según Nietzsche, la transformación del verbo en sustantivo, de la acción en un sujeto, fue producto del paso de un modo de existencia “sano” a otro “enfermo”. Fue necesaria la producción de una interioridad, al reprimir la creación de la fuerza mediante una representación, para inventar la ficción del sujeto. La acción pasaba a un segundo plano para centrarse en su procedencia, en la intención de un sujeto (Nietzsche, 1993). La perspectiva posthumana de la acción —y de la producción, para decirlo en lenguaje marxiano— comienza, como sostiene Nietzsche, siendo “un poco irónico contra el sujeto” (1993, p. 60) en tanto procedencia de la acción: “no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; ‘el agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo” (1995, p. 51). Si no hay sujeto, las acciones no son ni humanas ni animales, ni sociales ni biológicas, es decir, no pertenecen a ninguno de los cuerpos tomados en su extensión. Sólo materia intensa vibrando.

Pero ¿qué quiere decir que “no hay ningún ser detrás del hacer”? Creemos que la primera consecuencia es el desplazamiento definitivo hacia una ontología del devenir posthumana caracterizada por su monismo crítico —ya veremos qué es esto—. Ya no se trata de que el Humano sea el sujeto en la producción pero tampoco que la Naturaleza lo sea. La crítica nietzscheana a la metafísica elimina cualquier posición privilegiada para definir el “hacer” o “actuar”. No seguiremos hablando de Sujetos que actúan sobre Objetos porque la acción —la fuerza— no tiene sujeto. ¿Qué pasa entonces con la distinción moderna entre Sociedad y Naturaleza?

## Marx-Deleuze: proceso y metabolismo

A continuación intentaremos buscar las resonancias de esta concepción del cuerpo y de la fuerza con Marx. Para ello, intentaremos mostrar cómo su pensamiento se desplaza desde una posición claramente antropocéntrica —la tesis de la excepcionalidad humana (Schaeffer, 2009, p. 13)—, centrada en el concepto de “naturaleza humana” o “ser genérico”, hacia otra en la que, aun cuando el humano siga siendo diferente respecto al resto de los seres, el concepto central es el de “producción”. Esto supone un horizonte en su creación conceptual que dará lugar a un planteo no antropocéntrico de las relaciones Sociedad-Naturaleza.

En los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Marx basaba su crítica al capitalismo en la excepcionalidad humana: “El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia” (1995, p. 111). Cuando la producción capitalista condena al humano a una vida limitada a la reproducción y conservación, lo rebaja a la vida animal, reduce su “cuerpo orgánico” al “cuerpo inorgánico” (Marx, 1995, p. 111). Entre otras cosas, eso quería decir “estar alienado”, vivir como los animales, siendo uno con la actividad que apenas nos alcanza para la reproducción y conservación. Como sostiene Spinelli, “[l]o animal es ese *fondo* genérico en el que, mediante la enajenación del trabajo, se diluye toda diferencia específicamente humana” (2023, p. 61)

Mientras que la crítica al capitalismo era, en 1844, presentada como una especie de desajuste en la naturaleza humana, desde *La Ideología alemana* (1845-1846) el problema empieza a ser el del modo de organizar la producción. La diferencia es sutil pero representa un devenir en el pensamiento marxiano que lo dejará ante las puertas de una concepción posthumana de la producción. Aun cuando, en *El Capital*, Marx mantiene cierta mirada antropocéntrica del trabajo humano, el núcleo de su problematización es el de la “producción” y no el de la alteración de la “naturaleza humana”. Veamos el pasaje a fin de retomarlo más adelante:

Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. (1980, p. 140).

Si recordamos el planteo sobre la creación conceptual que proponen Deleuze y Guattari, podemos afirmar que ahora el concepto no es el de la “naturaleza humana” sino el de “producción”, ahora “lo humano” es un componente del concepto de “producción”, básicamente porque ha cambiado el problema (la alienación en un caso y la producción de valor en otro).<sup>8</sup> En sus textos no publicados como los *Grundrisse* o los manuscritos (borradores del tomo II y III de *El Capital*, los *Cuadernos sobre Ecología y Antropología*), Marx experimentaba un nuevo problema que lo acercaría, en el plano de inmanencia, a Nietzsche: ¿cómo pensar las relaciones entre la Sociedad y la Naturaleza de un modo no antropocéntrico sin que ello implique eliminar su diferencia y la posibilidad de una crítica al capitalismo? El problema presiona sobre Marx de modo inconsciente, circula entre sus lecturas y revisiones de textos anteriores. Esta es la hipótesis que queremos defender: existe en Marx, en el afuera de sus conceptos, la experiencia silenciosa de una concepción de las relaciones Sociedad-Naturaleza en la que la tesis de la excepcionalidad humana ya no es viable. Para ello, tenemos que ver el concepto de “proceso” y de “metabolismo”.

### Grundrisse — *Proceso*

---

<sup>8</sup> Desarrollé extensamente este análisis en “Trabajo y naturaleza en *El Anti-Edipo*: una relectura desde el ‘joven Marx’”, de próxima publicación en las Actas del “V Colóquio Variações Deleuzianas - Ética, Estética e Política: por um Devir menor do pensamento”.

Las reflexiones en *Grundrisse* sobre las relaciones entre la producción, el cambio, la distribución y el consumo, y el concepto de “metabolismo”, presente en casi todos sus textos, resuenan con el concepto nietzscheano de “fuerza”. Esto tiene como consecuencia que el viejo concepto de “alienación” se acercará al de “fuerza reactiva”. Para ello, es preciso eliminar la distinción entre “cuerpo orgánico” e “inorgánico”, entre la mente y su objeto, y hacer de la producción, siguiendo las intuiciones de Nietzsche, una fuerza “sin sujeto”, trátase de humanos o animales, plantas e insectos. De esta forma, la producción no termina en un objeto, sino que debe ser entendida como un verbo intransitivo (Ingold, 1982).<sup>9</sup> Creemos que el concepto de “proceso” contiene la potencia para pensar de modo intransitivo a la producción y dar respuesta al nuevo problema de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza desde una perspectiva no antropocéntrica. Lo que podríamos llamar, no sin cierta irreverencia, el “posthumanismo de Marx”, es “la sombra no pensada” de su sistema conceptual, lo no dicho por lo dicho en estos textos experimentales, lo sobreentendido, como sostiene Deleuze en uno de los epígrafes de este artículo, de su pensamiento conceptual.

El concepto de “proceso” propuesto por las páginas iniciales de *El Anti-Edipo* intenta abordar un problema que, a nuestro entender, Marx intuyó pero no pudo resolver —esto es, crear un concepto—: si la producción, la distribución, el intercambio y el consumo no son esferas separadas de la realidad como afirmaban los economistas liberales (Marx, 1985, p. 3), ¿dónde comienza la serie?, ¿cuál es el sujeto de la producción? En pocas palabras, ¿es la producción el principio o lo es el consumo? Tenemos en mente una idea y producimos un objeto para satisfacerla —el consumo es el principio— o la producción define lo que queremos consumir —la producción es el principio—. En ambos casos, se mantiene la separación Sujeto-Objeto. Pero Marx no parece satisfecho con esa idea. Ante esta vacilación, responde: “aunque consideremos la producción y el consumo como actividades de un sujeto o individuo suelto se

---

<sup>9</sup> “La producción, y el significado de la producción, deben por lo tanto entenderse intransitivamente, no como una relación transitiva de la imagen con el objeto. Por lo tanto, para ubicar la cultura, no deberíamos preguntarnos ‘¿qué se está produciendo?’ sino ‘¿cómo está produciendo la gente?’” (1982, p. 15). Traducción propia.

manifiestan, en todo caso, como momentos de un proceso en que la producción constituye el punto de partida real” (1985, p. 10). Para que no sean esferas separadas era preciso postular un concepto que recorriera toda la serie entre cada uno de los términos como su principio  *sintético* inmanente. La “producción” fue la respuesta que Marx pudo dar según las condiciones que la propia red de conceptos le imponía, pero la producción, en tanto verbo intransitivo que recorre inmanentemente a toda la serie, se llama “proceso”.

Creemos que lo que está obturando en Marx al nuevo concepto de “proceso” es el antropocentrismo que separa la mente y el objeto y que busca siempre un sujeto detrás de la acción: sea el humano o sean las leyes naturales. En el fondo, lo que está bloqueando la mirada posthumana es el materialismo de la época que seguirá sosteniendo una concepción de la vida no humana definida por el mecanicismo, el instinto y el comportamiento ciego destinado a la reproducción, la conservación y la adaptación (las funciones de las fuerzas reactivas). Como claramente el humano produce creativamente introduciendo novedad en el mundo, el humano debía tener alguna cualidad distinta.

Pero, ¿qué pasaría si la naturaleza se comportara, también, de modo creativo, lúdico, afectivo y no se redujera a la reproducción, la conservación y la adaptación? Desde una nueva biología, la creatividad, la intencionalidad, la afectividad no son rasgos exclusivamente humanos; en otras palabras, todos los seres son cuerpos orgánicos, esto es, seres que intercambian entre sí flujos materiales con el fin de adaptarse y reproducirse, pero también de crear, jugar y apoyarse mutuamente. ¿Qué pasaría con el dualismo presente en la tesis de la excepcionalidad humana si incluso las plantas, como demuestra Anthony Trewavas (2017), son inteligentes? Más adelante continuaremos estas ideas.

El “proceso” es la fuerza que produce la producción, el registro<sup>10</sup> y el consumo, sin distinguir “orgánico” e “inorgánico”, “Cultura” y “Naturaleza”, etc. Recordando a

---

10 En la versión de *El Anti-Edipo*, las “esferas” son: producción, registro (distribución y cambio) y consumo.

Nietzsche —“ello piensa”—, Deleuze y Guattari dirán “ello” [*ça*] produce, registra y consume: “Qué error haber dicho *el* ello” (1973, p. 7). La consecuencia de postular un principio inmanente es que “la producción es inmediatamente consumo y registro, el registro y el consumo determinan directamente la producción, pero la determinan en el seno de la propia producción” (1973, pp. 9-10). Relaciones de co-dependencia, *Lógos xynos* que hace brotar los términos relacionados conjuntamente (*pratītyasamutpada*). Se trata de la transformación incesante de la materia, su génesis bajo una triple síntesis (producción, registro, consumo) en la que ya no es posible distinguir lo humano y lo natural sino sólo flujos de materia: “hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro (...) sino una misma y única realidad esencial del productor y del producto” (1973, p. 10).

Ahora bien, el peligro —problema— de esta perspectiva posthumanista es: si no podemos distinguir entre humano y no-humano por alguna cualidad excepcional, ¿cómo mantener la crítica al capitalismo? ¿Cómo evitar que el carácter histórico, contingente e injusto no se evapore en un monismo ingenuo y ahistórico? Creemos que el concepto de “metabolismo” puede resolver este problema.

### *Metabolismo*

El concepto de “metabolismo” [*Stoffwechsel*, literalmente: “cambio material”] pasó a primer plano en los estudios marxistas desde los trabajos de John Bellamy Foster *Marx's Ecology* y de Paul Burkett *Marx and Nature*, seguido de críticas, como las de Jason W. Moore, en *Capitalism in the Web of Life*, o ampliaciones como las de Kohei Saito en *La naturaleza contra el capital* y *Marx in the Anthropocene*.

Marx parece intuir que la separación clásica entre el humano y la naturaleza no conduce a comprender cabalmente los efectos que el capitalismo genera en la vida humana. Se necesita de otro concepto que no solo de cuenta del proceso “lógico” de la producción —una mente que idea al objeto y luego lo produce (el arquitecto y la abeja)—, sino también “ecológico”, es decir, que tenga en cuenta las relaciones de la vida material de toda la naturaleza. En un pasaje de *Grundrisse*, en el que está

considerando la forma capitalista de producción, Marx sostiene: “es aquí y solamente aquí donde se crea un sistema de metabolismo social generalizado, hecho de relaciones, facultades y necesidades universales” (1985, p. 62). Aunque ya había estudiado el metabolismo en manuscritos anteriores, aquí deja claro que el “modo de producción” puede ser entendido como un modo de “intercambiar materia”, de “procesarla”, ya no en tanto facultad excepcionalmente humana en la que la mente da forma a una materia pasiva, sino en tanto “proceso” material *sin sujeto*.

Si el problema del capitalismo ya no es la alienación de una supuesta naturaleza humana, ¿cuál es entonces? Marx, sostiene Kohei Saito, “tendió más y más a describir la tarea central de la sociedad futura como la regulación consciente de este intercambio metabólico *fisiológico* entre los humanos y la naturaleza por los productores asociados” (2022a, p. 92). Dicho de otro modo, cuando el concepto central es el del “proceso” y cuando el problema —pensado pero no resuelto— es el de las relaciones no antropocéntricas entre la sociedad y la naturaleza, la producción social es pensada *fisiológicamente*. Este es el primer movimiento necesario para resolver el problema de la crítica al capitalismo desde una perspectiva no-antropocéntrica. Al igual que Nietzsche, Marx entiende que son las fuerzas materiales las que producen tanto en la Naturaleza como en la Sociedad, de donde la mente consciente e intencional, presente tanto en los textos de 1844 como en el propio *El Capital*, deja de ser un concepto que resuelva algo. Un concepto más fructífero, que no separa el trabajo social del “trabajo” natural, es el de “metabolismo”.

Según Marx, el problema del capitalismo es que genera una “ruptura metabólica” irreparable entre la sociedad y la naturaleza, en palabras de *El Capital*: “una ruptura irreparable<sup>11</sup> en la trabazón del metabolismo social impuesto por las leyes naturales” (Marx, III, 1980, p. 840). Esta formulación del problema parece seguir los supuestos antropocéntricos que Marx arrastra desde 1844 separando a lo humano de lo natural. Ahora bien, sabemos que el tomo II y III de *El Capital* fueron publicados por

---

11 Reemplazamos “abismo irremediable” por “ruptura irreparable” para ajustar la traducción a los conceptos trabajados a continuación.

Engels, luego de un trabajo de edición de los manuscritos inacabados de Marx. En ellos, Marx había escrito sin embargo “una ruptura irreparable en la trabazón del metabolismo social y el metabolismo natural impuesto por las leyes naturales”<sup>12</sup> (cf. Saito, 2022b, p. 26). Engels ajustó “antropocéntricamente” el pasaje, cerrando el acceso a algo no dicho por Marx: existen dos metabolismos y el problema es cómo acontece el intercambio de materia entre uno y otro, llevando a segundo plano el trabajo humano y trayendo al frente el del metabolismo en tanto proceso de intercambio de materia y *creación común* a la Naturaleza y a la Sociedad. En la versión para la impresión, el metabolismo natural parece ser la medida que indica la ruptura con el metabolismo social, como si el capitalismo fuera un proceso que se aleja de la Naturaleza. Esto es importante porque esta idea se continúa cada vez que, romántica y trascendentemente, tomamos a la Naturaleza como fundamento para establecer la crítica ecológica al capitalismo, como si la Naturaleza fuera exterior a la Sociedad y el problema estuviera en que el capitalismo destruye un orden de cosas independiente de la acción humana. Se invierte el modelo de los Manuscritos de 1844: es la Naturaleza la que indica que la sociedad está por el camino incorrecto.

No se trata de eso. En sus manuscritos, Marx enfrenta dos metabolismos que están desajustados, pero no infiere de ello que su solución sea adaptar el social al natural (mucho menos, antropocéntricamente, el natural al social). Dos metabolismos quiere decir “diferenciación de procesos”, esto es, dos modos de producir, registrar y consumir lo que las fuerzas crean, una diferenciación inmanente de dos cuerpos que, como vimos, son cada uno relación entre fuerzas activas y reactivas: el cuerpo social y el cuerpo natural.

El metabolismo es el nuevo concepto de “Relación”, presente en Marx pero periférico respecto al de “modo de producción”. Un cuerpo es el resultado de un intercambio de materias con otros cuerpos. Los humanos vivimos gracias a un permanente intercambio con la Naturaleza, no solo porque extraemos de ella una mera

---

12 Traducción propia.

materia pasiva (“cuerpo inorgánico”) para producir los artefactos, sino porque la vida humana incesantemente intercambia con la naturaleza flujos de materia que se transforman y vuelven a ella. La producción es un verbo intransitivo, recordemos. Los cuerpos no-humanos también dependen, como veremos en nuestro próximo apartado, de procesos de intercambio de materias que no se reducen a un mero mecanicismo en la medida en que también implican procesos creativos, inteligentes y afectivos. El “metabolismo” da cuenta de las relaciones entre la Naturaleza y la Sociedad, tomando a cada uno de estos polos en tanto “diferentes” pero no “distintos”. El “metabolismo” es una relación inmanente que determina a los términos relacionados, tanto en la producción social como en la natural, un intercambio en el que el trabajo humano releva al trabajo natural no sin modificarlo (Ingold, 2011).

Aunque los análisis del término que realizaron los teóricos marxistas recientemente implican un cambio de perspectiva fructífero y renovador, todos ellos se centran en el metabolismo social, descuidando no solo el metabolismo natural sino cómo se genera la ruptura entre ambos. Considerando también cómo los no-humanos metabolizan la materia, cómo la potencia de la vida depende de relaciones variables e imprevisibles, es posible comprender qué problema tiene el capitalismo, con sus procesos de alienación y fetichización, con la naturaleza. En el próximo apartado nos centraremos en la propiedad privada en tanto “gran acontecimiento reactivo” que separa las fuerzas, humanas y no humanas de sus potencias.

### **Ruptura metabólica, monismo crítico y alienación de la naturaleza**

Cuando “distinguimos” dos tipos de metabolismos, caemos en el dualismo ontológico propio del pensamiento occidental europeo que conduce al desastre ecológico que estamos viviendo. Pero cuando “diferenciamos” dos metabolismos nos mantenemos en una concepción monista crítica que revela la tendencia suicida del capitalismo y traza

líneas de acción posibles una vez que reconocemos que los humanos vivimos en una trama de relaciones interdependientes con otros cuerpos no-humanos.

El concepto de “diferenciación inmanente” evita el dualismo pero también los monismos que tienden a borrar las diferencias entre ambos metabolismos y, en consecuencia, a evaporar al capitalismo en tanto “metabolismo histórico”. Para lo que llamamos “monismo ingenuo”, o bien todo es naturaleza (bajo su forma vitalista o mecanicista, por ejemplo, en el darwinismo social) o bien todo es sociedad (por ejemplo, en la teoría de la agencia de Latour (2005, p. 106)<sup>13</sup> o en algunas filosofías que “humanizan” al animal o “animalizan” al humano (Carman, 2018, p. 202)). En este sentido, acordamos con la crítica que Hornborg realiza a Latour: si eliminamos la diferencia entre el Sujeto y el Objeto y entre la Naturaleza y la Sociedad (2017, p. 12), ¿qué lugar queda para la crítica al capitalismo?

Aunque no podamos desarrollar aquí toda la discusión (ver Schmidt, 1977; Saito, 2022a; Bellamy Foster, 2000; Burkett, 1999), la influencia de la fisiología en Marx, y en general en el materialismo del siglo XIX, puede ser entendida del mismo modo que en Nietzsche: ambos pensadores buscaron superar el mecanicismo y el vitalismo en favor de una concepción de la materia en tanto *relación* de fuerzas. El problema que ambos enfrentaron podría formularse así: ¿cómo mantenerse materialistas en una concepción fisiológica de las relaciones entre los cuerpos, sin borrar las diferencias entre la naturaleza y la sociedad, el animal y el humano, para dar lugar a una crítica de nuestro presente?

Creemos que los conceptos de “fuerza”, “fuerza activa”, “fuerza reactiva”, “relación” y “diferenciación inmanente”, de cuño nietzscheano y deleuziano, permiten resolver el problema del supuesto dualismo (Moore, 2015, p. 84) de la “ruptura” metabólica. Como vimos, se puede seguir hablando de “ruptura metabólica” sin caer en el dualismo mientras entendamos las relaciones entre el cuerpo social y el natural no como cuerpo orgánico e inorgánico sino como fuerzas activas y reactivas en tensión

---

13 Dice Latour: “*cualquier cosa* que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor o, si no tiene figuración aun, un actante” (2005, p. 106).

formando los aspectos extensos —que tienden a la reproducción, la adaptación y la conservación— y los aspectos intensos y plásticos que buscan siempre abrir camino para lo nuevo. El proceso —la producción, el registro y el consumo, “el intercambio de materia”— es la trama de fuerzas plásticas que continuamente tensionan lo activo y lo reactivo. La “ruptura metabólica” debería ser entendida como la represión de las fuerzas activas presentes en la naturaleza y en la sociedad. La “ruptura” es el carácter fetichista que adquiere el proceso en contra de los cuerpos que interviene en él: la tierra, las plantas y animales, los humanos y la atmósfera que surgen a partir de sus relaciones de co-dependencia.

El concepto de “ruptura metabólica” delinea la crisis ecológica desatada por la axiomática capitalista que reduce la fuerza a sus creaciones reactivas orientadas únicamente por la reproducción, conservación y adaptación. En este sentido, estamos de acuerdo con Saito (2022b) cuando afirma que si hay “ruptura metabólica” no es porque haya dualismo —más allá del lenguaje que emplea Marx— sino porque el capitalismo produce efectos en la naturaleza que los humanos no podemos controlar, que no dependen de la acción humana. Precisamente porque se trata de una relación entre dos metabolismos, lo que hacemos los humanos *con la naturaleza y a través de ella* (Moore, 2015) no posee control de los efectos generados; dicho de otro modo, el trabajo humano y el capitalismo no controlan sus efectos sobre la naturaleza. Saito afirma: “Más allá de cierto punto de inflexión, es probable que se desencadenen cambios irreversibles, rápidos e inesperados a través de efectos de retroalimentación positiva” (2022b, p. 123).<sup>14</sup> El cambio climático, la acidificación oceánica, la deforestación, la capa de ozono, la alteración del ciclo del nitrógeno, la pérdida de la biodiversidad: en todos los casos, se generan reacciones en cadena que no están realizadas por el humano, el propio metabolismo de la naturaleza los produce, distribuye y consume, y por eso se trata de una “ruptura irreversible”. Una vez que hemos alterado la acidificación del océano, la extinción de ciertas especies ya no

---

14 Traducción propia.

depende de “nuestra acción”, no podemos revertir ese proceso natural, más allá del optimismo prometeísta de algunas propuestas liberales (Bellamy Foster et al., 2010) sostenidas por lo que Bateson llamaba una “actitud miope y quizás inmoral” (2006, p. 326). Una ruptura metabólica irreparable sería si cortáramos las relaciones entre los hongos y las termitas, en el ejemplo que dábamos antes: las termitas sencillamente desaparecerían ante la imposibilidad de digerir la celulosa sin la intervención de los hongos. Esto es lo que quiere decir “ruptura metabólica”, se trata de un corte en las relaciones de la trama de la vida que reprime las fuerzas activas de la materia. ¿Cómo se produce este corte? La segunda parte de nuestra argumentación afirma que para sostener una crítica al capitalismo desde una perspectiva no antropocéntrica de la producción es necesario comprender la vida natural en línea con la vida humana, vale decir, como “cuerpo orgánico”.

Desde la perspectiva del monismo crítico que sostiene que no existe “distinción” entre Naturaleza y Sociedad, ¿de qué estamos separados en el capitalismo? Seguimos teniendo una relación con aquella parte que permite reproducir eso que Marx llama el “cuerpo inorgánico” y que nosotros podemos entender mejor bajo el concepto de “fuerza reactiva”: el cuerpo definido por las funciones específicas en tanto un organismo perteneciente a una especie. En este sentido, podemos decir que estamos separados de la naturaleza en tanto “fuerzas activas” ya que el capitalismo es un tipo de metabolismo que reprime la potencia de los cuerpos humanos y no-humanos.

Marx mismo observó que la “riqueza” de la que nos aparta el capitalismo no es solo la económica, sino la de las fuerzas creativas, y en este sentido, es también al cuerpo no-humano al que separa de sus fuerzas. Kohei Saito mostró (2022b) que el concepto de «riqueza» en Marx no debía circunscribirse a la riqueza económica sino también a la de los cuerpos en general, aproximándose así al concepto de “fuerza”. El siguiente pasaje de *Grundrisse* es revelador al respecto: “Ahora bien, ¿qué es, *in fact*, la riqueza despojada de su estrecha forma burguesa, sino la universalidad, las capacidades, los goces, las fuerzas productivas, etc., de los individuos?” (1985, pp. 346-347). Existe también una riqueza en la naturaleza misma de la que el capital también se

apropia, igualmente reprimida por un tipo de metabolismo antivital y reactivo. Así lo reconocía Marx, aunque lo pasaba por alto en la medida en que el libro *El Capital* se centraba en el proceso de producción de plusvalía dentro del capitalismo: “Las condiciones de la naturaleza exterior se agrupan económicamente en dos grandes categorías: riqueza natural de *medios de vida*, o sea, fecundidad del suelo, riqueza pesquera, etc., y riqueza natural de los *medios de trabajo*” (1980, p. 460). Podríamos hablar de la riqueza en el gusto y el olfato o de experiencias de la vida humana y no-humana también: desde la creación artística hasta encuentros sociales, el estudio o una práctica deportiva, pero también el devenir-orquídea de la avispa (Hustak & Myers, 2012) o las prácticas homosexuales entre mamíferos o insectos (Adriaens, 2019). Se trata siempre de la afirmación de la potencia de creación y no meramente de reproducción. El capitalismo no sólo reprime la riqueza de la fuerza humana sino también la de los cuerpos no humanos. La ruptura o la separación debe ser entendida, entonces, como represión.

Ahora bien, ¿cuál es el mecanismo mediante el cual se logra esta ubicua represión de las fuerzas activas? Aquí Marx nos da una respuesta que logra sintetizar la perspectiva ontológica de Nietzsche —las fuerzas activas y reactivas en tanto Ser— con una perspectiva histórica que permite diferenciar al capitalismo y no caer en una cuestión de “naturaleza humana”. Si bien los mecanismos histórico-contingentes del capitalismo son muchos —la clasificación de la población (clases, razas, géneros), la esclavitud, las industrias ideológicas productoras de hegemonía, etc.— aquello que funda al capitalismo y atraviesa a todas esas formas histórico-contingentes, es la propiedad privada, incluso para la formación de las identidades (Fernández Parmo & Testasecca, 2023). En el Marx de 1844, la propiedad privada aparecía como una representación reactiva del mismo modo en que Nietzsche piensa al “ídolo” (1992b): los humanos inventan una realidad y luego lo olvidan y pasan a someter su vida a esa representación. ¡Marx y Nietzsche posthegelianos! (ver: Rodríguez, 2010). Por ello, Marx afirma que el trabajo enajenado engendra a la propiedad privada como representación, “del mismo modo que los dioses no son *originariamente la causa*, sino

el efecto de la confusión del entendimiento humano” (1995, p. 116). Una representación se antepone entre la Sociedad y la Naturaleza, una ficción reactiva interiorizada, diría Nietzsche (1995), que bloquea la afirmación de la fuerzas tanto de ese cuerpo orgánico (el Humano) como del cuerpo inorgánico (la Naturaleza). Pero en el Marx que ha abandonado el universo feuerbachiano, el análisis histórico de la acumulación originaria en el primer tomo de *El Capital* nos parece más acertado y afín con una crítica monista e inmanente del capitalismo: ha sido y es la expropiación de las tierras, de los animales, de las semillas, de los cuerpos humanos, de los saberes medicinales femeninos y los códigos genéticos, lo que genera una gigantesca separación de las fuerzas de sus potencias.

La propiedad privada es el “Gran Acontecimiento Reactivo Moderno”, ella realiza una separación entre lo que los cuerpos pueden y sus acciones, separa a los cuerpos de sus fuerzas, *ella es el veneno de nuestra época*. Se trata del tercer elemento de nuestra argumentación que busca acercar Marx a Nietzsche: la gran ficción reactiva es la propiedad privada. La ficción reactiva, la rebelión de los esclavos, no acontece en el plano de la cultura sino en el de la separación física de los cuerpos de sus potencias. Por este motivo, debemos hablar de Capitaloceno y no de Antropoceno, ya que es el capitalismo, y no el Humano, quien destruye la trama ecológica que potencia a los cuerpos humanos y no humanos. En el capitalismo, el proceso se organiza reactivamente generando una ruptura entre la potencia de un cuerpo y la potencia de otro cuerpo (recordemos que una “fuerza activa” siempre depende de las fuerzas activas de otros cuerpos), modificando entonces a toda la Naturaleza. Los efectos del Acontecimiento Reactivo no alcanzan únicamente al metabolismo social, también llegan al metabolismo natural donde los cuerpos no-humanos son separados de sus recursos que, si seguimos nuestras ideas, no son otra cosa que los cuerpos de otros seres con los que se “intercambian materias vitales”. Así, por ejemplo, la separación que realizan los agroquímicos entre las plantas, los insectos y los nutrientes de la tierra y que tienden a eliminar la biodiversidad y los nichos ecológicos de los que depende la capacidad de adaptación, supervivencia y generación de nuevas formas de vida

(Steenbock et al., 2020, p. 53). La ruptura metabólica está en medio de la trama que compone la vida. La propiedad privada viene a cortar los hilos de la trama, eliminando las potencias que un cuerpo adquiere por sus relaciones con otros cuerpos, como en el caso de las termitas con los hongos que les permiten digerir la celulosa o la homosexualidad molecular o el devenir avispa que citábamos antes.

De aquí se extrae una inesperada conclusión para el concepto de potencia: la potencia de actuar de los cuerpos es la “fuerza común” que está “entre” —*xynos*— un cuerpo y otro, precisamente lo que la separación de la propiedad privada *privatiza* (*ideos*): “ruptura metabólica”. Para evitar caer en una interpretación metafísica de la fuerza que cada cuerpo posee es preciso recordar que ella depende siempre de sus relaciones con otros cuerpos. Como comenta Lemm en su libro *La filosofía animal de Nietzsche*: “la vida no puede darse únicamente sobre la base de su propia fuerza, sino que depende absolutamente de su relación con y contra otras formas de vida” (2010, p. 20). Así, la potencia de crecimiento y creación de una planta depende de que pueda estar “en relación con” la luz solar, la humedad de la tierra, las lombrices con su trabajo de oxigenación, y toda una trama de relaciones móviles y cambiantes. La materia, como sostiene Coccia, “no es lo que separa y distingue las cosas sino lo que permite su encuentro y su mixtura” (2017, p. 73).

Un proceso activo implica entonces la liberación de fuerzas comunes que se afirman en lo que cada cuerpo *hace*. Recordemos el ejemplo comentado por Ann Lowenhaupt Tsing (2015): la aparición de nuevos modos de vida, tanto para los hongos, como para los bosques y los humanos, depende de una trama de relaciones que aumenta la potencia desde una “puesta en relación” o “colaboración por contaminación”. Lo que Tsing no alcanza a decir es algo muy concreto e ineludible para mantener un monismo crítico: que la propiedad privada impide esas creaciones heterogéneas. Alcanzaría con pensar en las teorías alternativas al evolucionismo actual para comprender los efectos destructivos de la separación de la propiedad privada: Lynn Margulis (1995), con distintos colaboradores, ha propuesto que la evolución no solo se da mediante la lucha entre individuos, sino también a partir de relaciones entre organismos de especies

diferentes, así por ejemplo en el origen de la célula eucariota estuvo la relación consistente entre dos organismos independientes (Guerrero, Margulis & Berlanga, 2013). Por otro lado, la teoría de la construcción de nichos propone que la evolución no se reduce a la herencia genética intra-especie, también acontece por caminos alternativos que ponen en juego alianzas inter-especies que permiten la herencia de los caracteres hereditarios (Odling-Smee et al., 2003). En todos los casos, la vida se reproduce y se reinventa mediante alianzas entre individuos y especies heterogéneas que liberan las potencias comunes. Tal vez esto sea una Revolución.

## Conclusión

Nietzsche y Marx pueden ser leídos desde un mismo plano de inmanencia cuando entendemos que ambos están discutiendo con el materialismo de su época. Si el pensamiento siempre surge de un problema que nos obliga a pensar (Deleuze, 1993), entonces podríamos decir que aquello que inquieta a Marx y Nietzsche es: ¿cómo mantenerse materialistas sin caer en los reduccionismos que definían la ciencia del siglo XIX? ¿Cómo pensar a la cultura y a la sociedad en tanto creaciones de la materia y, sobre todo, qué problema existe en la producción actual?

Para responder a estas preguntas hemos seguido una argumentación compuesta de tres pasos: en primer lugar, fue preciso comprender a la sociedad y la cultura *fisiológicamente*, esto es, como los productos de las fuerzas materiales activas y reactivas; en segundo lugar, evitando caer en un “monismo ingenuo”, las caracterizamos como dos tipos de metabolismos, vale decir, dos modos de producir, registrar y consumir la materia; por último, intentamos mostrar que la propiedad privada ha sido el gran acontecimiento reactivo que dio origen a nuestro mundo y que explica de manera no antropocéntrica la alienación humana y no humana.

Jerarquizando de esta manera a la propiedad privada es posible vislumbrar la dirección práctica que debemos tomar: organizar el proceso a partir de las fuerzas

comunes que los cuerpos poseen, establecer metabolismos activos que establezcan lo que el pensamiento amazónico define como “comunidades de sustancias” (Seeger et al., 1979): la producción, el registro y el consumo de sustancias, el intercambio de la materia entre seres heterogéneos. Un cuerpo metaboliza activamente la materia cuando lo hace desde esa zona común (*xynos*) que no le pertenece a ningún agente privado (*idios*) —la termita, el cuerpo heterosexual o los genes—. En este sentido, es posible pensar una práctica que tenga como principio, ciertamente des-fundado y des-fondado, a lo común de los cuerpos, trátase de un cuerpo humano individual, una célula, una orquídea, una clase social, un colectivo identitario, un Partido o un Estado. Definido de esta manera, lo activo nietzscheano puede ser encontrado en estas experiencias que no deberíamos abandonar si esperamos poder vivir en un mundo sustentable que libere las potencias y la riqueza de los cuerpos sociales y naturales.

### Referencias bibliográficas

- Adriaens, Pieter (2019). In Defense of Animal Homosexuality. *Philosophy Theory and Practice in Biology*, 11 (22), pp. 1-19.
- Basso, Camila (2024). Generación Z y polarización política: ¿cómo crece la brecha ideológica entre hombres y mujeres? *Agencia de Noticias Científicas* (UNQ). Recuperado de <https://agencia.unq.edu.ar/?p=17596>
- Bateson, Gregory (2006). *Una unidad sagrada* (Alcira Bixio, Trad.). Gedisa.
- Bellamy Foster, John. (2000) *Marx's Ecology* [La ecología de Marx]. Monthly Review Press.
- Bellamy Foster, John, Clark, Brett & York, Richard (2010). *The ecological rift. Capitalism's war on Earth* [La ruptura ecológica. La guerra del capitalismo a la Tierra]. Monthly Review Press.
- Burkett, Paul (1999). *Marx and Nature* [Marx y la naturaleza]. Palgrave.
- Carman, María (2018). La animalidad en cuestión: derechos, ontologías, moralidades y políticas. *Revista del Museo de Antropología*, 11 (1), pp. 195-208.
- Coccia, Emanuele (2017). *La vida de las plantas* (Gabriela Milone, Trad.). Miño y Dávila
- Cragolini, Mónica (2016). *Extraños animales*. Prometeo.
- Deleuze, Gilles (1998). *Proust et les signes* [Proust y los signos]. Quadrige/PUF.
- Deleuze, Gilles (1993). *Différence et répétition* [Diferencia y repetición]. PUF.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1972). *L'Anti-Oedipe* [El Anti-Edipo]. Les Éditions de Minuit.

- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2005). *Qu'est-ce que la philosophie?* [¿Qué es la filosofía?]. Les Éditions de Minuit.
- Fernández Parmo, Guido & Testasecca, Ignacio (2023). Defender la clase. Aportes para una redefinición de las relaciones entre la clase y las identidades. *Presente UM I* (1), pp. 217-234.
- Hornborg, Alf (2017). Dithering while the planet burns: Anthropologists' approaches to the Anthropocene [Vacilando mientras el planeta arde: las aproximaciones de los antropólogos al Antropoceno]. *Reviews in Anthropology*, 46 (2-3), pp. 61-77.
- Hustak, Carla & Myers, Natasha (2012). Involuntary momentum: affective ecologies and the sciences of plant/insect encounters. *A Journal of Feminist Cultural Studies*, 25 (3), Brown University, pp. 74-118.
- Ingold, Tim (2011). *Being Alive* [Ser vivo]. Routledge.
- Ingold, Tim (2012). Ambientes para la vida (Javier Taks, Trad.). Trilce.
- Ingold, Tim. (1982). The architect and the bee: reflections on the work of animals and men [El arquitecto y la abeja: reflexiones sobre el trabajo de animales y hombres]. *Man, New Series*, 18 (1), pp. 1-20.
- Latour, Bruno. (2005) *Reensamblar lo social* (Gabriel Zadunaisky, Trad.). Manantial.
- Lowenhaupt Tsing, Anna (2015). *The mushroom at the end of the world* [El hongo en el fin del mundo]. Princeton.
- Lemm, Vanessa (2010). *La filosofía animal de Nietzsche*. Universidad Diego Portales.
- Marx, Karl (1980). *El Capital. Tomo I*. Ediciones Ciencias Sociales de La Habana.
- Marx, Karl (1985). *Grundrisse. Tomo I*. Fondo de Cultura Económica.
- Margulis, Lynn, Berlanga, Mercedes & Guerrero, Ricardo (2013). Symbiogenesis: the holobiont as a unit of evolution [Simbiogénesis: el holobionte como unidad de evolución]. *International Microbiology*, 16 (3), pp. 133-143.
- Margulis, Lynn. & Sagan, Dorion (1995). *Microcosmos* (Mercè Piqueras, Trad.). Tusquets.
- Mondolfo, Rodolfo (1989). *Heráclito*. Siglo XXI.
- Moore, Jason (2000). Environmental crises and the metabolic rift in world-historical perspective [Las crisis ambientales y la ruptura metabólica en una perspectiva histórica mundial]. *Organization & Environment*, 13 (2), pp. 123-157.
- Moore, Jason (2015). *Capitalism in the web of life. Ecology and the accumulation of capital* [El capitalismo en la red de la vida. La ecología y la acumulación de capital]. Verso.
- Nietzsche, Friedrich (1992a). *El Anticristo* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1992b). *El crepúsculo de los ídolos* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1993). *Más allá del bien y del mal* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1994). *Aurora* (Francisco Javier Carretero Moreno, Trad.). M.E. Editores.
- Nietzsche, Friedrich (1995). *La genealogía de la moral* (Andrés Sánchez Pascual,

- Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2010). *Correspondencia IV* (Marco Parmeggiani, Trad.). Trotta.
- Odling-Smee, John, Laland, Kevin & Feldman, Marcus (2003). *Niche construction. The neglected process in evolution* [Construcción de nichos. El proceso descuidado en la evolución]. Princeton University Press.
- Panikkar, Raimon (2005). *El silencio de Buddha* (Lucino Martínez, Trad.). Siruela.
- Rodríguez, Pablo Uriel (2010). Feuerbach y Nietzsche: la reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 8 (2010), pp. 47-61.
- Saito, Kohei (2022a). *La naturaleza contra el capital* (Javiera M. Mac Pherson, Trad.). Bellaterra.
- Saito, Kohei (2022b). *Marx in the Anthropocene* [Marx en el Antropoceno]. Cambridge.
- Schaeffer, Jean-Marie (2009). *El fin de la excepción humana* (Víctor Goldstein, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Schmidt, Alfred (1977). *El concepto de naturaleza en Marx* (Julia M. T. Ferrari de Prieto & Eduardo Prieto, Trads.). Siglo XXI.
- Scott Turner, J. (2002). *The extended organism* [El organismo extendido]. Harvard University Press.
- Seeger, Anthony, da Matta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo. (1979). construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras [La construcción de la persona en las sociedades indígenas brasileñas]. *Boletim do Museu Nacional, Antropología*, 32, pp. 2-19.
- Spinelli, Juan Manuel (2023). *Fragmentos de sentido, alienación y utopía*. CELAPEC.
- Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico* (Pedro Lomba, Trad.). Trotta.
- Steenbock, Walter, Machado Vezzani, Fabiane, Herrera da Silva Coelho, Breno & Ozelame da Silva, Rodrigo (2020). Agroflorestra agroecológica: por uma (re)conexão metabólica do humano com a natureza [Agroflorestra agroecológica: por una (re)conexión metabólica del ser humano con la naturaleza]. *GUAJU, Revista Brasileira de Desenvolvimento Territorial Sustentável*, 6 (2), pp. 47-70. |
- Trewavas, Anthony (2017). The foundations of plant intelligence [Los fundamentos de la inteligencia de las plantas]. *Interface Focus*, 7 (3), pp. 1-18.

## Ciber-Nietzsche: La situación laboral en las plataformas de delivery de la Ciudad de Buenos Aires

*Cyber-Nietzsche: The Working Situation in the Delivery Platforms of the City of Buenos Aires*

Lionel Lewkow\*

Juan Bautista Ballestrin\*\*

Fecha de Recepción: 12/03/2024

Fecha de Aceptación: 29/05/2024

**Resumen:** *El artículo propone un vínculo teórico y empírico entre el trabajo en plataformas de reparto y ciertas dimensiones morales de la subjetividad occidental, pensadas por Friedrich Nietzsche. Sirviéndonos de nuestra investigación empírica sobre la situación laboral en Rappi y PedidosYa en la Ciudad de Buenos Aires, ofrecemos reflexiones en torno a los efectos subjetivos que se derivan de este trabajo. Así, examinamos elementos de La genealogía de la moral sobre la libertad, el mérito, la culpa, la deuda y la mala conciencia, que utilizamos para iluminar configuraciones subjetivas y sufrimientos psicosociales asociados al trabajo de reparto. Se trata de una revisión de material empírico que resulta de entrevistas en profundidad como de grupos focales con riders, quienes señalan la manera en que experiencias de libertad laboral se*

---

\* Profesor adjunto de la Licenciatura en Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (IIGG-Fsoc-UBA). ORCID: [0009-0007-0044-1112](https://orcid.org/0009-0007-0044-1112).

Correo electrónico: [lionel.lewkow@conicet.gov.ar](mailto:lionel.lewkow@conicet.gov.ar)

\*\* Docente auxiliar de la Licenciatura en Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (IIGG – Fsoc – UBA). ORCID: [0009-0001-8306-9155](https://orcid.org/0009-0001-8306-9155). Correo electrónico: [juanballestrin@outlook.com](mailto:juanballestrin@outlook.com)

*conectan con sentimientos de mérito económico y moral, así como de culpabilidad y automortificación. Por tanto, el artículo reflexiona sobre el modo en que el vínculo entre riders y plataformas, al paso que laboral, también lleva la impronta de la deuda. De esta manera, nuestra propuesta plantea una revisión contemporánea de la perspectiva nietzscheana, a la vez que critica ciertas paradojas subjetivas de las que se nutre el devenir digital del capitalismo neoliberal.*

**Palabras clave:**

*Subjetividad - emprendedurismo - deuda - capitalismo de plataformas*

**Abstract:**

*The article proposes a theoretical and empirical relation between work on delivery platforms and certain moral dimensions of western subjectivity, thought by Friedrich Nietzsche. On the basis of our empirical research about the working situation in Rappi and PedidosYa in the City of Buenos Aires, we offer reflections on the subjective effects derived from this job. Thus, we examine elements of *On the Genealogy of Morals* about freedom, merit, guilt, debt and bad conscience, that we use to shed light on subjective configurations and psychosocial sufferings linked with delivery work. We make a revision of empirical material that results from in-depth interviews and focus groups with riders, who point out the way in which experiences of working freedom are connected with feelings of economic and moral merit, and also guilt and mortification of themselves. Therefore, the article reflects upon the way in which the link between riders and platforms is a working relation, but also a credit bond. In such a way, our proposal presents a contemporary revision of Nietzsche's perspective, and at the same time it criticizes some subjective paradoxes the digital transformation of neoliberal capitalism nourishes from.*

**Keywords:**

*Subjectivity – Entrepreneurship – Debt - Platform capitalism*

El presente artículo tiene como objetivo general realizar un abordaje empírico del trabajo en plataformas de reparto desde una lente crítica inspirada en la filosofía que Friedrich Nietzsche (2014) bosquejó en *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (en adelante, *La genealogía*). Este tipo de plataforma de trabajo es representante crucial de la denominada “uberización” de la economía, en la que una gran variedad de empresas multinacionales se sirven de desarrollos tecnológicos y Estados permisivos

para ofrecer empleos realizados en márgenes amplios de precariedad (Srnicek, 2018). Otro tanto colaboran ciertas interpelaciones ideológicas neoliberales para asegurar su funcionamiento.

Si bien abarca diversas actividades productivas, el denominado “capitalismo de plataformas” cuenta entre sus características principales la difusión del trabajo sin derechos. Esto se debe a su utilización de la forma legal del “contratista independiente” para desconocer relaciones laborales con quienes prestan diferentes servicios, tales como los de delivery y mensajería, los cuales nos ocupan en este caso. Las plataformas de reparto se presentan como simples intermediarias entre usuaries, comercios y *riders*, logrando evadir cualquier obligación contractual, sometiendo a los trabajadores a actividades desgastantes e inseguras en múltiples aspectos, que abarcan asaltos, carencia de equipamiento adecuado, nulas protecciones en materia de salubridad, etcétera.

Por otra parte, estas empresas utilizan maquinarias algorítmicas para automatizar buena parte de la división y el control del trabajo. La “gestión algorítmica” brinda toda una serie de tareas a los trabajadores (fundamentalmente dirigirse a zonas de espera, comercios y domicilios particulares), a partir de las cuales obtiene métricas de rendimiento. Este manejo de la información permite que continúen con su trabajo, amenaza con suspenderlo o suspende, de hecho, las actividades laborales, en marcos de asimetría informacional. Sumado a esto, los *riders* cobran por pieza de trabajo, lo cual asegura intensificaciones laborales no alcanzables mediante el mero uso de algoritmos, dada la dependencia económica en que se encuentran respecto de las plataformas (Woodcock, 2021).

Por último, estas empresas permiten seleccionar días, zonas y horarios de trabajo de acuerdo con posicionamientos en rankings laborales, de lo cual se deriva cierta experiencia de autonomía o libertad respecto al trabajo (Cant, 2020), en la medida en que se depende de uno mismo a la hora de elegir entre trabajar y cobrar, o no hacerlo. Este hecho dialoga estrechamente con las dimensiones ideológicas que mencionamos, en tanto los *riders* son interpelados como sus “propios jefes” (Diana Menéndez, 2019).

Esta adaptación local del más difundido “emprendore de sí mismo” (Bröckling, 2015) ha recibido una amplia aceptación por parte de los repartidores entrevistados en nuestra investigación cualitativa en particular, pero también en estudios cuantitativos más amplios, que enfocan nuestro mismo caso, las plataformas de reparto en la Ciudad de Buenos Aires (Haidar, 2020).

El ingreso de las plataformas Rappi, PedidosYa, UberEats, Glovo, entre otras, a la capital argentina a partir de 2018 es un proceso ampliamente documentado (Delfino *et al*, 2023; Haidar *et al*, 2020). Los estudios citados coinciden en que este se vio facilitado por la “flexibilización de pagos al exterior” y el “apoyo al capital emprendedor” dispuestos por el gobierno de Mauricio Macri (Delfino *et al*, 2023, p. 39), lo cual permitió su instalación a costos escasos en un contexto de crecimiento acelerado del desempleo en general, al cual se sumó una migración de magnitud de población venezolana, la cual se volcó rápidamente al trabajo en este tipo de empresa, dada la relativa facilidad con que se puede trabajar en ellas. La pandemia de 2020, especialmente con las medidas relativas al Aislamiento Obligatorio, la declaración de “esencialidad” de la operatoria de las plataformas de reparto y una continuidad en tasas altas de desempleo, contribuyeron a consolidar este tipo de actividad, a la cual se sumó una cantidad considerable de población argentina (Haidar, 2020).

La hipótesis que planteamos en estas páginas es que la perspectiva de Nietzsche, interpretada recientemente como una vía fértil para diseccionar puntos claves del capitalismo neoliberal (Lazaratto, 2013; Thorgeirsdottir, 2016; Vignale, 2020), ofrece pistas sustantivas para dar cuenta de elementos nodales de la realidad laboral de los *riders*. Para desarrollar esta propuesta dividimos nuestro escrito en dos partes. En primer lugar, examinamos, por un lado, los conceptos nietzscheanos de sujeto, libertad, mérito y “moral de los esclavos” y, por otro, el nexo deudore-acreedore. Tomamos estas nociones para enfocar dos formas de subjetivación contemporáneas: la de le emprendore de sí mismo y la de le deudore. A tales efectos, nos detenemos en el Tratado Primero y el Tratado Segundo de *La genealogía*. En menor medida, tomamos elementos del Tratado Tercero. Hecho esto, en segundo lugar, interpretamos con este

lente filosófico material empírico que es resultado de 40 entrevistas y 2 grupos focales en los que participaron *riders* de la Ciudad de Buenos Aires entre 2021-2023.

### **Nietzsche y las formas de subjetivación neoliberal**

De un tiempo a esta parte, diferentes exégetas de la obra de Nietzsche han resignificado su legado como un aporte para desentrañar elementos clave del neoliberalismo. Sobre todo, *La genealogía*, obra que publicó el pensador alemán en 1887, ha sido objeto de una lectura cuyo propósito es hacer una crítica del capitalismo contemporáneo. De tal modo, Mauricio Lazaratto (2013) y Sigridur Thorgeirsdottir (2016) toman el Tratado Segundo, titulado “‘Culpa’, ‘mala conciencia’ y similares”, para dar cuenta de la producción de la subjetividad endeudada en el presente. A su vez, Silvana Vignale (2020) recupera no solo esta parte de *La genealogía*, sino también el Tratado Primero, que lleva por título “‘Bueno y malvado’, ‘bueno y malo’”, donde encuentra aspectos para diseccionar una forma de subjetivación complementaria a la del endeudamiento, a saber: la de le empresarie de sí mismo. Siguiendo estas propuestas, vamos a presentar aquí algunos de los núcleos conceptuales de *La genealogía* a los efectos de desentrañar un fragmento de la modernidad capitalista tardía y periférica: la situación de les *riders* de la Ciudad de Buenos Aires.

Tomando en consideración el material empírico que es resultado de nuestra investigación, del Tratado Primero enfocamos, centralmente, los ejes teóricos sujeto, libertad y mérito, que utilizamos para dar cuenta la figura de le “emprededore de sí mismo”. A su vez, examinamos la base de esa triada conceptual, o sea, la “moral de los esclavos”, dimensión valorativa que puede servir para interpretar algunos aspectos del discurso de nuestros entrevistados.

Del Tratado Segundo, recuperamos la noción de deuda/culpa (*Schuld*), que plantea Nietzsche, lo cual nos permite mostrar un vínculo entre las empresas y los trabajadores que agrega una arista al análisis de las asimetrías sociales, no contemplada por el enfoque marxista del capitalismo que empleamos en otro trabajo reciente

(Ballestrin, 2024), esto es, la desigualdad que implica el endeudamiento y cómo se produce un tipo de subjetividad en este marco.

En menor medida, examinamos el Tratado Tercero donde Nietzsche da cuenta de la función del discurso religioso en la configuración de una subjetividad responsable y propone algunas reflexiones sobre la relación entre el trabajo y el malestar.

Antes de comenzar, sin embargo, hace falta un breve *disclaimer* para los lectores, *i.e.*, nuestras interpretaciones de *La genealogía*, desde luego, tendrán que dejar afuera algunos elementos del planteo elaborado por Nietzsche. Tampoco es el propósito de este artículo sugerir una interpretación novedosa del punto de vista del filósofo alemán. Nuestro objetivo es exclusivamente interpretar el material empírico mencionado.

### La subjetividad autoemprendedora

A propósito del Tratado Primero, Nietzsche sostiene que la noción de sujeto implica una duplicación de la praxis. Esta noción agrega a la acción un sustrato que tendría la posibilidad de manifestarse en una dirección o la contraria, es decir, la libertad de elegir. Por lo tanto, los conceptos de sujeto y libertad son solidarios. A este par teórico, ha de agregarse la noción de mérito, que, aunque no tiene demasiado desarrollo en las páginas de *La genealogía*, el uso que le da Nietzsche puede contribuir a enfocar el tópico de la meritocracia, inherente al discurso del emprendedurismo. La cuestión del mérito, en la óptica del filósofo, alude a la debilidad considerada como una elección, o sea, como libertad del sujeto. En este sentido, como advierte Vignale (2020, p. 217), el siguiente pasaje del texto resulta sugerente en cuanto anuda los conceptos de sujeto, libertad, debilidad y mérito. Así, observa Nietzsche:

El sujeto (...) ha sido en la tierra hasta ahora el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma

como libertad, interpretar su ser-así-y-así como *mérito*. (Nietzsche, 2014, pp. 68-69. Subrayado en el original).

Ahora bien, ¿en qué consiste la debilidad que sería objeto del mérito? Aquí es donde entra en juego lo que Nietzsche llama “moral de los esclavos”. Este punto de vista axiológico responde a una matriz religiosa judeocristiana, cuyo eje es la renuncia, la inhibición pulsional, el ascetismo, esto es, la debilidad como virtud. De ahí que, para Nietzsche, el estamento de los sacerdotes represente esta moralidad. Dicho sea de paso, como sabemos por el trabajo de Max Weber (2016; Vignale, 2020), este ascetismo, que se difundió a lo ancho y lo largo de la vida social con la Reforma Protestante, saliendo de los monasterios, es fundamental para el despegue inicial del capitalismo moderno occidental. Al respecto, ha de señalarse que “mérito” es la versión castellana del término *Verdienst*, que se lee en el texto de Nietzsche (1988) en el original alemán, término que, a su vez, podría traducirse como “ganancia”, dándole una doble connotación —moral y económica—, similar a la que observa Nietzsche con la palabra *Schuld*. Se podría decir, por tanto, que el ascetismo es tanto un mérito moral, como la fuente del rédito material. Consideramos que, en este contexto, puede ser un aporte recuperar las palabras de Georg Simmel (2022) en *Introducción a la ciencia de la moral. Una crítica de los conceptos éticos fundamentales*, obra que el berlinés publica unos pocos años después que *La genealogía* y que, probablemente, ha recibido su influjo. En este escrito temprano de Simmel, el capítulo tercero está dedicado al tema “Mérito moral y culpa moral” y comienza exhibiendo las conexiones teóricas que estamos mencionando aquí: “El uso del lenguaje asocia al concepto de mérito [*Verdienst*] los de acción y esfuerzo. El dinero merecido se diferencia con claridad por el gasto de fuerza” (Simmel, 2022, p. 229). En este breve pasaje, el sociólogo recoge la asociación que existe en el lenguaje natural entre el mérito y el sacrificio, o sea, el ascetismo. Por otro lado, en la alusión al circulante monetario, en este ejercicio de metaética, pone en juego Simmel la doble valencia, moral y económica, de la noción de *Verdienst*. Entonces, atendiendo a esta polisemia, se podría decir que la ganancia material y el mérito moral se superponen en

el habla de sentido común, y en la base de este solapamiento está la idea del sacrificio, la renuncia, la automortificación.

Pero volvamos a Nietzsche. Junto a la austeridad, la “moral de los esclavos” se caracteriza por el resentimiento. Por contraste con la “moral noble”, que se sostiene de manera afirmativa a sí misma, sin la necesidad de enfrentarse a una otre, el resentimiento implica un vínculo negativo con una alteridad: “[L]a moral de los esclavos dice no (...) a un ‘fuera’, a un ‘otro’, ‘no-yo’”, señala Nietzsche (2014, p. 56). Ahora bien, como veremos al tratar el tema de la culpa/deuda, el odio que se orienta hacia el exterior, está estrechamente conectado con el odio que se ejerce frente a sí mismo.

Recapitulando ahora y conectando estas nociones con nuestro presente, la idea del sujeto libre, cuyo sacrificio, constituiría un acto meritorio que es la fuente de su ganancia, está en el corazón de la subjetividad de le emprendedore de sí mismo, propia del capitalismo de nuestros días. El neoliberalismo nos interpela a todes a “emprender”, a ser “nuestres propios jefes”, a elegir “libremente” cuándo, cómo y dónde queremos trabajar. La paradoja de esta libertad es que, sin una jefatura externa visible, nos explotan más que en tiempos del capitalismo industrial. Como señala Ulrich Bröckling (2015, p. 39), a propósito de les autoemprendedores, “el gobierno del self se encuentra bajo la dictadura del autogobierno”. En la actualidad, los límites entre el trabajo y el tiempo libre dejaron de existir, las jornadas laborales se extienden lo máximo posible, las ocho horas de trabajo de la época fordista cada vez más son cosa del pasado. El *burnout* es una de las consecuencias palpables de esta mercantilización creciente de la vida (Rosa, 2019). Por cierto, como observa Bröckling, la figura de le emprendedore de sí mismo no alude solo a un grupo reducido de cuentapropistas del diseño y la informática que habitan los distritos gentrificados de las urbes globales. En efecto,

Si se quiere buscar personas que se acerquen a esa imagen del self emprendedor, se haría bien en dejar de clavar los ojos en los inteligentes caballeros de la felicidad propios de los *start-ups* y de la *New Economy*, sino también tener

presentes a los/las recolectores/as de botellas plásticas en los basurales de Lagos o a los jóvenes limpiavidrios en los semáforos de Ciudad de México. (Bröckling, 2015, p. 15. Subrayado en el original).

Dicho esto, un punto sumamente significativo que Nietzsche examina en el Tratado Primero es el temple anímico que caracteriza a la subjetividad “libre” y “meritoria”, o sea, emprendedora, a saber: el resentimiento. Si enfocamos el presente, por tanto, no sería la eudemonía, como promete el neoliberalismo, el estado afectivo que caracteriza a esta forma de vida, sino el odio. Tal vez —podemos especular— esto explica el lugar que la extrema derecha ha ganado en la actualidad a nivel internacional. Una de las novedades del fascismo contemporáneo, a diferencia de la derecha neoliberal tradicional, es que legitima y estimula sin rodeos el resentimiento.

### La subjetividad endeudada

El capitalismo neoliberal no solo moldea al sujeto como emprendedor de sí mismo, sino también como deudor. De hecho, ambas figuras están conectadas, como intentaremos mostrar aquí. En este sentido, en el Tratado Segundo de *La genealogía*, rastrea Nietzsche la génesis premoderna de esta forma de subjetividad. Por cierto, el problema que trata el filósofo tiene innumerables resonancias en las obras de algunos de los más sutiles intérpretes de la modernidad. En efecto, tanto para Simmel (1989) como para Weber (2016) la cuestión del cálculo es la médula de la vida social moderna. El avance de la racionalidad instrumental, producto de la centralidad de la mirada científica del mundo y de la difusión del intercambio monetario, realza la cuantificación en el trato entre los seres humanos y las cosas, así como en los nexos intersubjetivos. Este tema, igualmente, ha sido uno de los núcleos de reflexión de la Escuela de Frankfurt, *v.gr.*, Theodor Adorno y Max Horkheimer (2021) mostraron cómo el racionalismo deviene irracional, en otras palabras, cómo la Ilustración se despliega en una peculiar dialéctica que la subvierte. A propósito, se puede afirmar con Nietzsche

que, con la constitución de la subjetividad deudora, se convierte al ser humano en una entidad cuantificable y predecible en su comportamiento futuro. Se trata de “*hacer (...)* al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a la regla, y, en consecuencia, calculable” (Nietzsche, 2014, p. 85. Subrayado en el original). Como se lee en el comienzo del Tratado Segundo, “[c]riar un animal al que le sea lícito hacer promesas” (Nietzsche, 2014, p. 83. Subrayado en el original). Estamos ante la prehistoria del sujeto calculable y calculador de la modernidad. Al respecto, Nietzsche interpreta el doble sentido que tiene en alemán el término *Schuld*: por un lado, significa “deuda”, pero, por otro, “culpa”. Y una connotación remite a la otra: la culpa moral, el sentimiento de tener que cumplir con un deber, el hecho de que el futuro quede despojado de su incertidumbre, tiene su origen en la relación económica entre el deudor y el acreedor. Es en este vínculo donde las personas tienen que hacerse fiables. Ahora bien, la promesa se sostiene en garantías, que, en caso de ejecutarse, van mucho más allá de la recuperación de lo adeudado, es decir, de una mera restitución de equivalentes. Como señala Nietzsche en el Tratado Segundo:

El deudor para infundir confianza en su promesa de restitución, para dar una garantía de la seriedad y la santidad de su promesa, para imponer dentro de sí a su conciencia la restitución como un deber, como una obligación, empeña al acreedor, en virtud de un contrato, y para el caso que no pague, otra cosa que todavía “posee”, otra cosa sobre la que todavía tiene poder, por ejemplo su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o también su vida. (Nietzsche, 2014, p. 93).

En este sentido, la relación deudor-creedor no es simétrica. El acreedor tiene en sus manos mucho más que la posibilidad de recibir una compensación material, sino también poder sobre el cuerpo, la libertad, en general, la vida de él y incluso de su familia. En este vínculo, el acreedor, nos dice Nietzsche (2014, p. 94), goza de un “derecho a la crueldad”, una satisfacción en el ejercicio del poder que es tanto mayor cuanto más baja es la posición de él en la escala social.

Ahora bien, si en un principio, el cumplimiento del deber, la conducta regulada y predecible, es un resultado de la presión social, que le pone una barrera a la descarga pulsional, con la constitución de la subjetividad, el ser humano ya no necesita de una coacción exterior, porque la ha interiorizado. En este sentido, “los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* — esto es lo que yo llamo *interiorización del hombre*”, señala Nietzsche (2014, p. 122. Subrayado en el original). El individuo es “libre” y “soberano”, porque la coacción no se le impone desde afuera, sino desde su interior. Este es el origen de la “mala conciencia”. En palabras de Nietzsche, “[l]a enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción — todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: *ése* es el origen de la ‘mala conciencia’” (Nietzsche, 2014, p. 122. Subrayado en el original). Como señalamos en el apartado previo, el odio es heterorreferencial y autorreferencial al mismo tiempo.

En este contexto, resulta pertinente recuperar algunos pasajes del Tratado Tercero de *La genealogía* dedicado al tema de los ideales ascéticos. Pues, en este proceso de interiorización, la religión juega un papel no menor. Le sufriente busca un culpable de su malestar en quien descargar su odio y —como advierte Nietzsche— el pensamiento judeocristiano reorienta esa responsabilidad hacia la propia persona. Esta es la función del “sacerdote ascético”, que logra sacar provecho del odio “de todos los que sufren con la finalidad de lograr la autodisciplina, la autovigilancia, la autosuperación” (Nietzsche, 2014, p. 188). Como vimos, este autogobierno es fundamental para entender la ideología neoliberal del emprendedurismo. No obstante, el Tratado Tercero nos brinda aún otro elemento para conceptualizar este tema. El “sacerdote ascético” ofrece diferentes recursos para combatir el sufrimiento y uno de ellos es el trabajo incesante. Aquí Nietzsche esboza, aunque brevemente, algunas reflexiones que nos sirven para conceptualizar la relación entre malestar y trabajo. A propósito, se lee en el Tratado Tercero que, con la “actividad maquinal”,

una existencia sufriente (...) queda aliviada en un grado considerable: a este

hecho se le llama hoy, un poco insinceramente, la “bendición del trabajo”. El alivio consiste en que el interés del que sufre queda apartado metódicamente del sufrimiento, —en que la conciencia es invadida de modo permanente por un hacer y de nuevo solo por un hacer, y, en consecuencia, queda en ella poco espacio para el sufrimiento: ¡pues es estrecha esa cámara de la conciencia humana! (Nietzsche, 2014, p. 196).

Para vincular ahora estos conceptos con nuestra actualidad, cabe decir que en el autoemprededore habita el deudore. Se trata de un sujeto culposo, con “mala conciencia”, que no necesita jefes, porque, por sí solo, en busca del rédito, exprime su fuerza de trabajo al máximo. Precisamente, esta individualidad tardomoderna es calculable y predecible, el capital, cada vez más concentrado, puede contar con la automortificación de los trabajadores, con su disposición a convertir incluso el tiempo libre en tiempo de producción de plusvalía. No trabajar “da culpa”. La labor incesante, como dijimos recién, se presenta como un paliativo frente al malestar. Ciertamente, la ideología neoliberal del emprendedurismo puede considerarse como una forma secularizada de la prédica del “sacerdote ascético”: el autoemprededore no deposita la causa de su malestar en la burguesía, como hacía el proletariado del capitalismo industrial, sino en sí mismo. El sujeto individual —así lo plantea el discurso burgués actual— es responsable de sus males. En todo caso, si hay otro culpable, la ideología del capital, en su veta fascista, nos dice que son una gran cantidad de otros: los movimientos LGBTIQ+, el sindicalismo, el Estado, el marxismo...

Dicho esto, la interpretación nietzscheana de la relación entre el deudore y el acreedore es una herramienta para desmontar uno de los dogmas de los apologetas actuales del mercado: el punto de vista de que las personas entran en conexiones económicas en igualdad de condiciones, como seres atomizados, en una esfera carente de conflictos y desigualdades sociales. Por el contrario, el planteo de Nietzsche permite mostrar “el estrato profundo de la economía de la deuda [en base a] relaciones humanas de poder asimétricas” (Thorgeirsdottir, 2016, p. 190. Nuestra traducción). Asimismo,

Lazzarato (2013), quien recupera el Tratado Segundo para hacer una crítica de la economía crediticia contemporánea, sostiene que “[v]er en la deuda el arquetipo de la relación social significa (...) hacer que la economía y la sociedad comiencen por una asimetría de poder, y no por el intercambio comercial que implica y presupone la igualdad” (p. 40). Recordémoslo: el endeudamiento concede a la parte acreedora un poder sobre la parte endeudada que se extiende mucho más allá de lo económico. Abarca su vida. La hace dócil. El crédito otorga un “derecho a la crueldad”.

Hechas estas consideraciones sobre *La genealogía* y su vigencia para dar cuenta de los modos de subjetivación propios de la economía neoliberal, pasamos a interpretar el discurso y la labor de les *riders* a partir de las herramientas teóricas que nos brinda la filosofía nietzscheana.

### Análisis empírico

Ante el ingreso y posterior consolidación de diversas plataformas de reparto en la Ciudad de Buenos Aires, el proyecto UBACyT “Dinero y personalidad: el caso de los trabajadores de plataformas (2020-2024)”, dirigido por el Dr. Esteban Vernik, con sede en Instituto de Investigaciones Gino Germani, se interesó por realizar una investigación en torno a los contenidos y efectos subjetivos que conlleva esta novedosa forma de empleo. Al implicar interpelaciones ideológicas vinculadas al emprendedurismo, cristalizadas en un vínculo entre control de tiempo, ausencia de supervisores humanos e individualización de la ganancia monetaria (gracias al trabajo a destajo), el proyecto procuró retomar abordajes teórico-sociales clásicos y contemporáneos para analizar el trabajo en las plataformas desde una perspectiva subjetiva. En nuestro enfoque de orden cualitativo, procedimos a realizar un muestreo de 40 casos, siguiendo criterios de representatividad de la población según relevamientos cuantitativos para el mismo universo de estudio (Haidar, 2020), es decir, las plataformas presentes en la Ciudad de Buenos Aires. El método de registro fue la entrevista en profundidad con una guía semiestructurada, que contempló 4 ejes, vinculados a la gestión algorítmica, la libertad,

el tiempo y las relaciones intra e interpersonales en el contexto laboral. El acceso a las entrevistas se realizó de manera personal en áreas de alta presencia de *riders* (principalmente en Palermo, Once y Recoleta), realizando entrevistas presenciales o virtuales. Los grupos focales se realizaron en el espacio áulico del Instituto Gino Germani. Las entrevistas fueron transcritas y discutidas por el conjunto del equipo de investigación en reuniones periódicas, procediendo luego a un análisis del material recolectado, siguiendo los lineamientos propuestos por el metodólogo cualitativo Steinar Kvale (2011). El “análisis centrado en el significado” (p. 11) que propone el autor comienza con la codificación y categorización de los registros, a los cuales se los interpreta según estructuras y relaciones de significado presentes en ellos, los cuales son recontextualizados luego dentro de marcos de referencia teóricos más amplios. Este encuadre metodológico abre paso a la transferencia de resultados de nuestro abordaje empírico.

A propósito, como una de las ventajas de trabajar como *rider*, se lee el portal web de Pedidos Ya: “Elegís tus horarios y salís a la calle cuando quieras”. Este es uno de los elementos más valorados por los trabajadores de plataformas de delivery en la Ciudad de Buenos Aires: la posibilidad de manejar el tiempo de trabajo. De acuerdo con Matías, uno de nuestros entrevistados, que trabaja para Rappi y es argentino, “[t]anto en PedidosYa como en Rappi hay una libertad que depende exclusivamente de vos. La libertad en cuanto a la posibilidad que te da de manejar el tiempo, manejar tus horarios”. Asimismo, Orlando, venezolano, que trabaja para Rappi, sostiene que este “es un trabajo libre. Porque bueno, en esta aplicación tú decides a qué hora te quieres conectar para que te empiecen a llamar a los pedidos. Y bueno, eso vendría a ser algo de libertad”. En efecto, una porción significativa de estos trabajadores consideran que son jefes de sí mismos. Así lo manifiesta José, un trabajador venezolano que utiliza la plataforma Rappi: “Sos tu propio jefe, sí, básicamente vos podés hacer lo que quieras, y dependiendo de qué tanto tiempo le invertís, y qué tanto tiempo te esfuerces, y cómo lo hagas, ahí está tu ganancia, así que sí, vos sos tu propio jefe”. Entonces, recurriendo a los conceptos que desarrollamos en la sección previa, las plataformas interpelan a sus

trabajadores como sujetos, o sea, en el centro de su discurso está la libertad de elección. Por cierto, los trabajadores se consideran a sí mismos libres. De tal modo, la mano de obra adhiere a la ideología que promueve la patronal. Ahora bien, de acuerdo con *La genealogía*, bajo el “dogma” de la subjetividad, la debilidad, la inhibición de lo pulsional, el ascetismo, se presenta como un resultado de la libre elección. Como vimos, esto es lo que Nietzsche denomina “moral de los esclavos”. En efecto, estas empresas imponen múltiples formas de disciplinamiento a la fuerza de trabajo: Rappi y PedidosYa definen la paga que reciben los trabajadores por entrega, cuánto tiempo tienen para transportar estos pedidos, los *riders* pueden rechazar solo una cantidad determinada de pedidos, a riesgo de ser penalizados por las plataformas, perdiendo puntaje en el ranking que estratifica a esta mano de obra y cobrando menos dinero, siendo bloqueados por la *app*, imposibilitándoles trabajar por un tiempo de menor o mayor duración, según el caso. Asimismo, están monitoreados constantemente por las plataformas a través de herramientas de geolocalización. Sin embargo, a este disciplinamiento externo, se agrega un disciplinamiento interior, en palabras de Nietzsche, la “mala conciencia”. La libertad no equivale aquí al capricho, sino que implica una autoacción, una planificación de la jornada laboral. Frente a la abstracción del dominio técnico, los *riders* se experimentan como sujetos libres, que se autogobiernan, se ven como jefes de sí mismos. Esta regulación autoimpuesta de la jornada laboral tiene como eje un cálculo de las ganancias. Así, el mismo entrevistado que citamos antes comenta:

[Y]o me pongo una meta semanal, yo por lo menos esta semana tengo que hacer 50 o 60 mil pesos e hice 60 mil pesos. Hice 40 mil con Cabify y 20 mil con Rappi. Por lo menos, yo esta semana tengo que hacer 80 mil pesos y eso es lo que voy a hacer, yo me propongo [objetivos], porque si tú no te propones metas, no te disciplinas, no vas a hacer el dinero.

De tal modo, el ascetismo se presenta aquí como base de la ganancia económica, y,

como vimos, esta es una de las acepciones del término alemán *Verdienst*, pero también significa mérito moral, cuestión que aparece en el discurso de algunas entrevistadas a través del rechazo de la pereza. Al respecto, un participante de uno de los grupos focales que hicimos afirmó tener la opción efectiva de no trabajar durante dos o tres días sin mayores represalias por parte de la empresa, opción que rechaza aduciendo que no trabajar esa cantidad de tiempo “para mí ya es de vago”. En este sentido, sostiene que “si sos un flojo, ‘bueno, me tomo tres, cuatro días ¿y qué? Nadie me va a decir ‘te despido’”. Sin embargo, no considerándose a sí mismo “vago” ni “flojo”, opta por trabajar de manera ininterrumpida durante 6 jornadas semanales, permitiéndose un solo día franco, el cual es obtenido por mérito propio según su parecer: “[P]or ejemplo personalmente, yo me tomo mi día de franco, bacano, porque es mío, me lo merezco, y el resto lo trabajo”.

En disonancia con él se encuentran otros participantes del grupo focal, quienes afirman tomarse dos o más días de descanso de manera regular, pero al precio de soportar sentimientos de culpa. En primer lugar, Arturo apunta someramente que “yo a veces me siento culpable cuando no salgo a trabajar, es como que me digo ‘no bueno, es que debería haber salido’”. Acordando plenamente con esto, Néstor agrega

yo me puedo tomar dos días porque estoy muy cansado, qué sé yo, o me paso de vago porque no estoy cansado pero no quiero salir, y ya al tercer día digo: ¿por qué no salí a trabajar? El tercer día digo no, descansé mucho, ¿por qué no salí a trabajar?

Según nuestra interpretación, los interrogantes o los pensamientos que se dicen a sí mismos estos *riders* (“¿por qué no salí a trabajar?”, “debería haber salido”) expresan lo que referimos junto a Nietzsche (2014) como “mala conciencia”. En la medida en que la fórmula conceptual que propone el autor para definirla se lee como “yo no debería haber hecho esto” (p. 120), sostenemos que su sentido cuaja plenamente con la sensación de arrepentimiento y autoviolencia que cristaliza en tales fragmentos de

los trabajadores citados. Así, podemos abordar otras expresiones de “mala conciencia” vinculadas a la elección de no trabajar ciertos días en las plataformas, atendiendo al diálogo que mantuvimos con Néstor y Juan en este marco.

Néstor: (...) ¿por qué no salí a trabajar? Entonces fijate que nosotros tenemos un meme en un grupo de WhatsApp de amigos que dice: ‘yo no salí a trabajar ayer y mi compa que salió: hice 15 mil’.

Juan: ¡Y bueno eso es lo malo amigo! Eso es un látigo [*hace una mímica de azotarse la espalda*]

Entrevistador: ¿Eso es un látigo?

Juan: ¡Claro! Eso es un látigo. Por ejemplo: tú, preciso, el día en que tú no saliste, tuvo muy bueno, ‘oh yo me hice 10 mil’. Y hay algo adentro aquí [*en la cabeza*] que te va a dar así ‘tiki tiki tiki... yo no me los hice’.

Lo que nos interesa aquí, es interpretar como “mala conciencia” estos pensamientos que corroen a les *riders* cuando decidieron no trabajar y consideran la cantidad de dinero que perdieron por no hacerlo. Néstor menciona el problema justamente en torno de la pregunta “¿por qué no salí a trabajar?”, cuando señala que su compañero le comunica que ganó 15 mil pesos durante la jornada. Es esto mismo lo que Juan entiende como un “látigo”, lo que le dirá en su cabeza que no obtuvo esa cantidad por no haber salido a trabajar. Esta referencia a un “látigo” mental es la que nos parece estar en plena sintonía con la categorización nietzscheana de la “mala conciencia” como una “voluntad de autotortura”, el desencadenamiento del cruel “hacerse daño a sí mismo” (Nietzsche, 2014, p. 133) al que somete a sus trabajadores el capital digitalizado de nuestro tiempo. En efecto, nos parece que todo avance de estas formas perversas de “libertad” laboral pueden determinar situaciones en que “la mala conciencia se asienta,

corroe, se extiende y crece como un pólipo a todo lo ancho y a todo lo profundo” de la existencia (p. 132).

Es sobre esta base que interpretamos también otros hallazgos de la investigación, referidos a la incapacidad de ciertos *riders* de decidir tomarse “demasiados” días de descanso, ya no por sentimientos de culpa, sino por liso y llano aburrimiento durante el tiempo de no trabajo. Así lo menciona Pablo, repartidor de la plataforma Rappi:

ahora yo me quedo en la casa un día y estoy pensando “¿por qué?” (...) ¿Será que le escribo a mis amigos [otros repartidores] para ver qué tal está el día, y si suena o no suena? Porque como que te cansa incluso, estás ahí estático, y no... yo por ejemplo, como no tengo responsabilidades, y si salgo es a gastar dinero, entonces me quedo como que bueno, “¿qué hago?”: si salgo gasto dinero, si me quedo en casa me aburro: hay que laburar, lo que queda es laburar.

La intranquilidad que transmite Pablo en su relato bien podría inscribirse en nuestros desarrollos previos vinculados a la “mala conciencia”, siendo perceptibles ciertos trazos similares a la “autoviolentación” que observamos en los casos previos. No obstante, lo que nos interesa es la conclusión a la que llega este trabajador, luego de entender que si no trabaja se enfrenta con dos opciones: gastar dinero o aburrirse. En esta línea, podemos afirmar que las plataformas de reparto motorizan lo que en Nietzsche aparece como la “actividad maquinal”, una forma de alivio a una “existencia sufriente” encontrada en “la bendición del trabajo” (p. 196), en la cancelación de alternativas vitales frente a una actividad única y permanente: “lo que queda es laburar”, como dice Pablo.

Pero como habíamos señalado con anterioridad, junto a una conducción vital ascética, el resentimiento es característico de la “moral de los esclavos”, o sea, una conexión negativa con uno u otro. El odio es autorreferencial, pero también apunta hacia afuera. En algunas entrevistas esto se expresa en una crítica al sindicalismo e incluso en un rechazo a la política *in toto*. Este es el caso de algunos *riders* que emigraron de

Venezuela, en les que interviene su experiencia en el país de origen. En este sentido, la opinión de Jean, un trabajador, que utiliza su moto haciendo repartos para Rappi, resulta elocuente: “Yo normalmente a los sindicatos les tengo rechazo. Allá [en Venezuela] los sindicatos se manejan por mafia. A lo mejor no sé si aquí también. Los detesto”. Asimismo, Sebastián, otro trabajador venezolano, pero que reparte para PedidosYa en bicicleta, señala que “un sindicato es estar en política y yo odio totalmente la política. La odio con mi alma. Por el mismo tema de mi país, odio la política totalmente”. Sin embargo, hay trabajadores que muestran una actitud más moderada, se trata, antes bien, de una indiferencia frente estas instancias organizativas, una “actitud blasé”, se podría decir recurriendo a Simmel (1903). Alexis, un trabajador argentino que reparte en bicicleta, nos cuenta que “[y]o me junto con unos repartidores que no estamos en esas movidas [sindicales], ni para un lado, ni para el otro... Así que si se están formando [un sindicato] no sé nada de eso”. Y frente a la pregunta de si se uniría a un sindicato, contesta: “La verdad que no ¿Para qué? Yo así estoy más que bien”. De hecho, en la entrevista se les muestra a los *riders* una imagen de una protesta de trabajadores de plataformas y Alexis nos comenta lo siguiente: “Es una marcha acá en Capital por lo que veo. Yo no fui a ninguna ni hago paro, no estoy a favor ni en contra, solo no me meto en temas políticos”. Ya sea el odio al sindicalismo y la política en general o la apatía frente a la organización de los trabajadores aproxima a nuestros entrevistados al ideario de la extrema derecha argentina que, recientemente, ha convertido en chivo expiatorio de su discurso de odio a líderes sindicales, representantes de movimientos sociales y dirigentes políticos, englobándoles en un término difuso y de uso según la conveniencia, una forma sin contenido: “La casta”.

Como venimos señalando, ser trabajador de *apps* de delivery no solo implica el moldeado de la subjetividad de acuerdo a la ideología del emprendedurismo, sino también, más veladamente, como individuo deudor. Como ya se indicó, uno de los sentidos de la subjetividad endeudada, que se advierte en estos trabajadores refiere a la culpa de no trabajar. No obstante, hay otro modo en que se presenta la relación entre deudor y acreedor en estas plataformas. En nuestro trabajo de campo hemos

escuchado de numerosos *riders* que, si están transportando un pedido que ha de pagarse en efectivo y le cliente lo cancela o dice no haberlo recibido, la empresa responsabiliza a los trabajadores por el pago de este pedido. De tal manera, señala Matías, un trabajador argentino de Rappi, que utiliza la moto para hacer reparto: “[C]uando te cancelan un pedido te ponen [una] deuda”. Asimismo, Arturo, un trabajador venezolano que se mueve en bicicleta para entregar los pedidos de la misma plataforma, cuenta que “te queda la deuda a tí. Hay clientes que, por ejemplo, reciben el pedido y dicen: el delivery nunca me lo entregó”. En este caso, los repartidores tienen dos opciones: pagan el pedido y se lo quedan o lo llevan a un local de la empresa que recibe la mercadería y les devuelve el dinero que gastaron para saldar la deuda, aunque este proceso no es sencillo. Los centros de devolución de pedidos quedan a una distancia considerable de las zonas donde trabajan los *riders*, por otro lado, tener éxito en este cometido implica engorrosas gestiones burocráticas a través de la *app*. En este sentido, Arturo comenta una situación particular que le ocurrió durante su jornada de trabajo:

[E]speré media hora al cliente y el cliente nunca respondió y soporte ¿qué hizo?: ‘El cliente no responde vamos a tener que cancelarte el pedido’. Pero (...) después de haber perdido media hora esperándolo, y una hora esperando el pedido porque el sushi se tarda, mientras iba y lo esperaba y lo buscaba, perdí como una hora y media por ese pedido, para que (...) al final me pusieran una deuda de 30 mil pesos, que al final tuve que ir al día siguiente a perder tiempo a que me la devolvieran y me devolvieran los 30 mil pesos para el día siguiente... y yo dije no voy a trabajar para pagar 30 mil pesos de una deuda que no es mía y yo no me quedé con el sushi y lo fui a regresar, porque a mí el sushi no me gusta.

Se observa en estos relatos que la patronal no solo cuenta con la posibilidad de una restitución material transformando en culpables, o sea, deudores, a los *riders*, sino que, recurriendo a las palabras de Nietzsche, también ejerce un “derecho a la crueldad”: el

hecho de que les *riders* tengan que quedarse con pedidos que no quisieron comprar o hacer gestiones imposibles a través de la *app*, así como recorrer grandes distancias para desendeudarse, refiere a formas de mortificación que lejos están de la mera recuperación del dinero. No obstante, hay aún otros elementos que se anudan a la figura de le deudore y han de interpretarse. Hay dos aspectos que interesa destacar aquí. En primer lugar, Lazzarato distingue la relación trabajo-capital de la relación deudore-acreadore. De acuerdo con el autor, “[l]a relación de crédito no moviliza las capacidades físicas e intelectuales, como ocurre en el trabajo (...), sino la moral del deudor, su modo de existencia” (Lazzarato, 2013, p. 63). Este punto resulta relevante, ya que las empresas de delivery no reconocen a les *riders* como trabajadorxs, pero, *de facto*, les reconocen como deudores al atribuirles la responsabilidad por el pago de un pedido en efectivo que no logró concretarse. Esto significa que, para estas empresas, más que de una relación laboral, se trata de una relación crediticia con les *riders*. Podría decirse que, bajo sus términos, el pedido es un crédito que se le concede a le repartidore. Con esto se conecta el segundo elemento: toda operación económica empresarial implica riesgos, una potencial pérdida de dinero. En este sentido, las plataformas de delivery se aseguran frente a esta incertidumbre convirtiendo a les *riders* en deudores. De hecho, “¿[q]ué es el crédito? Es una promesa de satisfacer la deuda, una promesa de reembolso en un futuro (...) siempre imprevisible, porque está sometido a la incertidumbre radical del tiempo”, se lee en Lazzarato (2013, p. 52). Atribuyéndoles una deuda a les *riders*, como medida punitiva que se agrega a las desconexiones temporales o definitivas, las empresas de delivery tratan de neutralizar la incertidumbre temporal que implica su operación mercantil. Esta es otra forma de disciplinamiento que compromete la libertad de esta masa trabajadora en tanto limita el futuro de estas personas: tienen que trabajar para pagar una deuda.

## Conclusiones

Hemos comenzado este escrito abordando ciertas especificidades de las plataformas de

reparto, en tanto representantes clave del “capitalismo de plataformas”, fundamentando la necesidad de abordar cualitativamente el tipo de empleo ofrecido por ellas. Nuestro enfoque empírico de las consecuencias asociadas a esta forma de digitalización del capital, pretendió iluminar contenidos subjetivos relacionados al trabajo en aquel tipo de plataforma, para lo cual apelamos a *La genealogía* de Nietzsche (2014). En términos sintéticos, la reconstrucción de algunos de sus planteos sobre el vínculo entre moral y subjetividad se orientó a actualizarlos en relación con las subjetividades autoemprendedoras y endeudadas, lo cual nos permitió interpretar el significado de registros empíricos obtenidos en el marco de nuestra investigación.

El autoemprededurismo fue releído nietzscheanamente como la concatenación entre una forma de subjetividad solidaria con la idea de libertad y la idea de ascetismo, que engloba al mérito económico y moral. Esta conjunción conceptual nos permitió observar registros empíricos, en los que contemplamos cómo les *riders* postulan la necesidad de disciplinarse para trabajar en una plataforma, lo cual se lee como mérito económico y moral: en torno de lo primero, ellos tienen cierta sensación de bienestar o autocomplacencia por ganar su propio dinero a través del laborioso esfuerzo que implica este tipo de empleo, en el cual se gana por pedido y no por tiempo de trabajo. Así, en torno a lo segundo, ciertos *riders* se toman poco tiempo de descanso (a pesar de que no son fuertemente penalizados por no trabajar, según dicen), tras lo cual obtienen sentimientos positivos vinculados a evitar la “pereza” o “flojeza”, además del entendimiento de que si se toman días libres, es porque se “lo ganaron”.

En conexión con esto, observamos casos de *riders* que deciden no trabajar por más tiempo, los cuales se mortifican por el dinero perdido o la “vagancia” que esto les representa. Es en este sentido que pudimos interpretar tales hallazgos con los conceptos nietzscheanos de “culpa” y “mala conciencia”, en tanto afectos y pensamientos que corroen a los repartidores como producto de este tipo de empleo y el marco normativo más amplio vinculado al neoliberalismo.

Por otra parte, nuestra reconstrucción de una subjetividad endeudada puntualizó la formación de subjetividad que se sigue de la relevancia de la deuda entre acreedores

y deudores: hacer de los segundos calculables, privilegiando a los primeros con “derechos a la crueldad”. Sobre esta base, y curiosamente, hemos observado que la deuda es parte integral de la operatoria de las plataformas de reparto: los pedidos cancelados o no recibidos por sus clientes se transforman en una deuda monetaria de los *riders* respecto a las plataformas. Esta situación les somete a arduas tareas de liberación de tales deudas, entre las que se incluyen devolución de los pedidos, extensos trámites burocráticos con las empresas, entre otras, analizables como el goce de un “derecho a la crueldad” por parte de aquellas. Sobre esta base, podemos afirmar que estos mecanismos disciplinan fuertemente a la fuerza de trabajo: la hacen “calculable”, para decirlo nietzscheanamente. Pero además, y a sabiendas de que entre plataformas y repartidores no existen contratos formales de trabajo, quisiéramos sostener que se trata entonces de una relación laboral entre acreedores y deudores: más que el dinero, es la cuestión de la deuda lo que asegura la vincularidad permanente y sometida de los repartidores respecto al capital que les paga, pero al que le deben, o al que corren el riesgo de deberle.

A modo de cierre, consideramos que este conjunto de elaboraciones teórico-empíricas tiene la virtud de apelar directamente a dimensiones morales, para contemplar cómo el ascetismo, el mérito, la culpa y la deuda entran a la subjetividad y al trabajo en el devenir mediático y digital del capital de nuestros días. Como hemos intentado hacer en el artículo, creemos que estos aportes pueden iluminar aspectos referidos a formas extremas de individualismo, apatía y escasa solidaridad de clase, y desprecio ante formaciones políticas tradicionales que representen intereses populares. Quizás podamos inscribir estos hallazgos en el examen de ciertos aspectos de la noche político-social que se avecina.

### Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (2021). *Dialéctica de la Ilustración* (Joaquín Chamorro Mielke, Trad.). Akal (Trabajo original publicado en 1947).  
Ballestrin, Juan Bautista (2024). Trabajo y alienación en plataformas de reparto:

- libertad, dinero, culpa y aburrimiento. *Trabajo y Sociedad*, 42.
- Bröckling, Ulrich (2015). *El self emprendedor. Sociología de una forma de subjetivación* (Karl Böhmer, Trad.). Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Cant, Callum (2020). *Riding for Deliveroo. Resistance in the New Economy* [Montando para Deliveroo. Resistencia en la Nueva Economía]. Polity.
- Delfino, Andrea, Cuatrin Sperati, Esteban, Theiler, Julieta y Claussen, Paulina (2023). Las transformaciones en la conflictividad laboral protagonizada por trabajadores de plataformas de reparto en la postpandemia. El caso de las ciudades de Rosario y Santa Fe. *Laboratorio*, 33(2).
- Diana Menéndez, Nicolás (2019). ¿Qué hay de nuevo, viejo? Una aproximación a los trabajos de plataformas en Argentina. *Revista Ciencias Sociales*, 165.
- Haidar, Julieta, Diana Menéndez, Nicolás y Arias, Cora (2020). La organización vence al algoritmo (?) Plataformas de reparto y procesos de organización de los trabajadores de delivery en Argentina. *Revista Pilquen*, Volumen 23(4).
- Haidar, Julieta (2020). La configuración del proceso de trabajo en las plataformas de reparto en la ciudad de Buenos Aires. Un abordaje multidimensional y multi-método. *Informes de Coyuntura II*. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Recuperado de: <https://iigg.sociales.uba.ar/2020/10/01/la-configuracion-del-proceso-de-trabajo-en-las-plataformas-de-reparto-en-la-ciudad-de-buenos-aires-un-abordaje-multidimensional-y-multi-metodo/>
- Kvale, Steinar (2011). *Las entrevistas en Investigación Cualitativa* (Tomás del Amo y Carmen Blanco, Trads). Morata.
- Lazzarato, Maurizio (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal* (Horacio Pons, Trad.). Amorrortu.
- Nietzsche, Friedrich (1988). Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift [La genealogía de la moral. Un escrito polémico]. En G. Colli y M. Montinari (Eds.), *Jenseits von Gute und Böse. Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe* [Más allá del bien y del mal. La genealogía de la moral. Edición crítica] (pp. 245-413). De Gruyter (Trabajo original publicado en 1887).
- Nietzsche, Friedrich (2014). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1887).
- Simmel, Georg (1903). *Die Großstädte und das Geistesleben* [Las grandes ciudades y la vida del espíritu]. <https://socio.ch/sim/verschiedenes/1903/grossstaedte.htm>
- Simmel, Georg (1989). *Philosophie des Geldes* [Filosofía del dinero]. Suhrkamp (Trabajo original publicado en 1900).
- Simmel, Georg (2022). *Introducción a la ciencia de la moral. Una crítica de los conceptos éticos fundamentales* (Lionel Lewkow, Trad.). Gedisa (Trabajo original publicado en 1892-1893).
- Srnicek, Nick (2018). *Capitalismo de plataformas* (Aldo Giacometti, Trad.). Caja Negra.
- Thorgeirsdottir, Sigridur (2016). Nietzsches Philosophie der Schuld/en als transformierende Kritik der Schuldenökonomie der Gegenwart [La filosofía de la/s deuda/s como crítica transformadora de la economía actual de la deuda]. En H. Heit

- y S. Thorgeirsdottir (Eds.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation* [Nietzsche como crítico y pensador de la transformación] (pp. 189-205). De Gruyter.
- Vignale, Silvana (2020). Hacia una genealogía moral de la deuda. A priori moral del sujeto endeudado. En M. L. Saidel (Ed.), *Deuda, competencia y punición* (pp. 203-240). Teseo.
- Weber, Max (2016). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Luis Legaz Lacambra, Trad.). Fondo de Cultura Económica (Trabajo original publicado en 1904-1905).
- Woodcock, Jamie (2021). El panóptico algorítmico en Deliveroo: medición, precariedad y la ilusión de control (Abrapalabra Cooperativa de Servicios Lingüísticos, Trad.). En Maurizio Atzeni, et al. (Ed.), *Clase, proceso de trabajo y reproducción social: ampliando las perspectivas de los estudios laborales*. Centro de Estudios e Investigaciones Laborales.

## Fuentes

PedidosYa. <https://www.repartosya.com.ar/>

## Comunidad, miedo y violencia. La víctima sacrificial como inmunización preventiva

*Community, Fear, and Violence. The Sacrificial Victim as Preventive Immunization*

Graciela Pozzi\*

Fecha de Recepción: 14/03/2022

Fecha de Aceptación: 13/12/2023

**Resumen:** *A la luz de los eventos que se registran en el mundo actual ya no podemos ignorar que en nombre de la comunidad, las sociedades occidentales pusieron en acto una capacidad excepcional de autodestrucción. Desde el momento mismo en que se desligan del vínculo religioso fundante e inician el proceso de autoproducción, este modo de producir la vida conlleva en sus pliegues formas de destrucción cada vez más eficaces. En nombre de la sangre, la esencia, la raza o alguna otra identidad mística, los hombres han aniquilado parte de la comunidad que los reunía. Frente al miedo eterno ante lo extraño, siempre asimilado a lo violento, es que parece ponerse en acto un artilugio que preserva destruyendo, pero que a la vez debilita el cuerpo social aislándolo de lo común y encerrándolo en lo propio. Ese artilugio que Esposito llama *immunitas*, reconoce dentro de sí un mecanismo de selección de un grupo víctima. En el presente trabajo, vamos a utilizar la caja de herramientas que nos brinda nuestro autor para analizar como la comunidad canaliza el miedo a todo aquello que representa una forma de vida no deseada o una diferencia que se torna inaceptable a través de ciertas formas de violencia que incluyen a un grupo víctima.*

**Palabras**

**clave:**

*comunidad – violencia – grupo víctima – inmunización*

**Abstract:**

*In light of the events that are taking place in today's world, we can no longer ignore that on behalf of the community, Western societies put into action an exceptional capacity for self-destruction. From the very*

---

\* Licenciada en Sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctora en Ciencias Sociales (UBA). Docente del Ciclo Básico Común (UBA). Correo electrónico: [grapozzi@gmail.com](mailto:grapozzi@gmail.com)

*moment in which they detach themselves from the founding religious bond and begin the process of self-production, this way of producing life entails increasingly effective forms of destruction in its folds. In the name of blood, essence, race, or some other mystical identity, men have annihilated part of the community that brought them together. Faced with the eternal fear of the strange, always assimilated to the violent, it is that a device seems to be put into action that preserves by destroying, but at the same time weakens the social body by isolating it from the common and enclosing it in its own. The device that Esposito calls *immunitas* recognizes within itself a mechanism for selecting a victim group. In this work, we are going to use the toolbox provided by our author to analyze how the community channels fear of everything that represents an unwanted way of life or a difference that becomes unacceptable through certain forms of violence, that include a victim group.*

**Keywords:** Community – Violence – Victim group – Immunization

El 13 de septiembre de 2016, la televisión nos regaló el dudoso espectáculo de un ladrón aplastado por un auto contra una columna de alumbrado, el que lo aplastó fue su víctima mientras una horda de “indignados vecinos” insultaba al moribundo y lo golpeaba. El atentado contra la propiedad privada se pagaba con la vida. De un solo golpe teníamos a un delincuente convertido en víctima y a una víctima de robo convertido en victimario. A las pocas horas, el entonces presidente declaraba: “el carnicero es un ciudadano sano, querido, reconocido por la comunidad, él debería estar con su familia tranquilo”. La elección de los términos no resultaba casual ya que generaba empatía con aquel que “hizo justicia por mano propia” o cometió un homicidio en nombre de la defensa de lo propio.

A principio de noviembre del mismo año, un senador de la nación perteneciente a un partido popular declaraba: que había que terminar con la inmigración “resaca” es

decir con la inmigración de pobres.<sup>1</sup> Sin sonrojarse, aseguraba que esa inmigración era la causante de los problemas de “inseguridad”. Curioso término este último que suele confundirse con la referencia al delito contra la propiedad o contra la vida cuando, en verdad, la inseguridad es una forma de percepción de la realidad mientras que la criminalidad es un dato cuantificable de esa misma realidad.

En los primeros días de enero de 2017, el entonces presidente del Banco Nación decía, palabras más, palabras menos, que las madres adolescentes, pertenecientes a sectores pobres, tenían más interés en ir a bailar que en amamantar a sus hijos, cuestión que hacía que estos pequeños pasaran hambre, lo que dejaba una huella indeleble en sus cerebros y los convertía en “animalitos” imposibles de educar e integrar a la sociedad.

En el contexto internacional las cosas no pintaban mejor. A inicios de noviembre de 2016, diversas formas de racismo, xenofobia, machismo y odio hacia lo diferente, que durante los últimos años se enseñorearon en Occidente, dieron en encarnar en la figura del nuevo presidente de los norteamericanos: el señor Donald Trump. Su base de sustentación fueron hombres y mujeres blancas, afroamericanas y latinos, víctimas de las transformaciones sociales y económicas de los últimos treinta años. El Tea Party y el Ku Klux Klan festejaron por todo lo alto. La comunidad que lo llevó a la Casa Blanca tenía su chivo expiatorio: los “ilegales” y los “musulmanes”. Tanto la globalización como su régimen político el neoliberalismo produjeron la reformulación de los diversos estados nacionales y sus políticas internas, las transformaciones en el mundo del trabajo implicaron la movilización de grupos humanos hacia nuevos territorios en busca de oportunidades de supervivencia. Desde el este de Europa, el norte de África y el cercano oriente miles y miles se trasladaron a sus antiguas metrópolis para ocupar el lugar más bajo en la pirámide laboral, la mas de las veces en condiciones de ilegalidad. Simultáneamente, nuevas formas de nacionalismo extremo hicieron su aparición en diversos territorios europeos (la Liga del Norte en Italia, Amanecer Dorado en Grecia,

---

<sup>1</sup> Como si fuera posible que personas acomodadas en su país de origen sintieran una impostergable necesidad de emigrar.

el lepenismo en Francia por citar sólo algunos). Todas éstas son formas políticas que comparten la idea de que el otro diferente es un enemigo al que hay que derrotar y si es posible exterminar.

Podríamos preguntarnos si los ejemplos citados son meras notas de color o síntomas de una sociedad que delineaba sus nuevos chivos expiatorios, sus nuevas víctimas sacrificiales. En el caso de nuestro país, ya no se trataba de gauchos descarriados, inmigrantes locos, cabecitas negras o delincuentes subversivos ahora los “pobres” se constituían en ese lugar.

Vamos a articular nuestra exposición en dos momentos. En el primero vamos a desarrollar algunas de las construcciones teóricas de Roberto Esposito acerca de la comunidad y la inmunidad a la vez que analizaremos la constitución de una víctima sacrificial. En un segundo momento pondremos en contexto esas cuestiones en nuestro país.

### **Comunidad: el deslizamiento de lo común a lo propio**

Podemos pensar que, en nombre de la salvación de la “comunidad”, se ha puesto en acto un mecanismo que busca permanentemente constituir “un chivo expiatorio”, un portador de todos los males al que hay que castigar para alejar el mal de la comunidad que lo aloja.

Estamos en condiciones de afirmar que en nombre de la salvación de esa “comunidad”, las sociedades occidentales pusieron en acto una capacidad excepcional de autodestrucción. Desde el momento mismo en que se desligaron del vínculo religioso fundante e iniciaron el proceso de autoproducción, este modo de producir la vida conllevó formas de destrucción cada vez más eficaces. En nombre de la sangre, la esencia, la raza o alguna otra identidad mística, los hombres han aniquilado parte de la comunidad que los reunía. Frente al miedo eterno ante lo extraño, siempre asimilado a lo violento, es que parece ponerse en acto un artilugio que preserva destruyendo, pero que a la vez debilita el cuerpo social aislándolo de lo común y encerrándolo en lo propio.

Ese artilugio que Esposito llama *immunitas*, reconoce dentro de sí un mecanismo de selección de un grupo víctima: “La comunidad está obligada a separar de sí un punto de su interior sobre el cual hacer converger el mal colectivo, de modo que se aleje del resto” (Esposito, 2005, p. 59).

Para entender mejor la potencia de un mecanismo como el de la *immunitas*, es necesario analizar primero cómo se ha dado la relación entre comunidad y violencia a través de rituales que incluyen a la víctima sacrificial. Rituales que intentan funcionar como formas de aplacamiento de la ira entre los hombres y que se reconocen como tales en las sociedades más antiguas.

Suele definirse comunidad como un atributo, una determinación, un cierto predicado que encuadra a los sujetos como pertenecientes a un mismo conjunto. O si se quiere, como una sustancia producida por esta asociación. Se es sujeto de una entidad mayor que la simple identidad individual, pero ambas se configuran en forma especular. Comunidad puede entenderse como todo, pero a la vez se la puede designar como un valor o una esencia y, por supuesto, como un origen. En su acepción más elemental, adquiere sentido por oposición a lo propio tal y como lo expresa Esposito:

La *communitas* es la relación que, sometiendo a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro a su identidad individual. La *immunitas* es la condición de dispensa de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores. La *immunitas* restablece los límites de lo propio puesto en riesgo por lo común. (Esposito, 2006, p. 15).

Si seguimos estos desarrollos acerca del término comunidad, podemos establecer que el término *munus* conlleva tanto la idea de deber como la de don. Es un tributo que se paga obligatoriamente. El *munus* es la obligación que se contrae con otro y que exige una nueva donación, el que recibe queda a merced del otro. Expresado de esta manera, lo que en común tienen los miembros de la comunidad es que comparten una carga, un deber o una tarea, pero no una sustancia: “*Communitas* es un conjunto de personas

unidas no por una propiedad común sino por una deuda o un deber” (Esposito, 2003, p. 25).

Si lo que funda lo común es este compartir con (*cum*) otros la obligatoriedad del don, entonces el sujeto queda extrañado de lo propio; en la comunidad no hay lugar para el *homo clausus*, ya que éste se encuentra vuelto hacia el exterior. La *communitas* está ligada a un movimiento de compensación permanente entre sus miembros. Pero si el hombre de la modernidad, que es el *homo oeconomicus* del capitalismo, asigna un precio específico a cada servicio, ya no puede sostener la gratuidad que requiere el don. La modernidad entonces deberá encontrar un mecanismo que permita a los hombres liberarse de la deuda que los vincula mutuamente. Si la *communitas* estaba ligada a la *compensatio*, el paradigma de la *immunitas* implica el beneficio de la *dispensatio*, tal y como afirma Esposito.

Partiendo de esta forma de definir comunidad, corresponde ahora tratar de explicitar porqué funciona como un espacio que a la vez que protege y conserva la vida: lo hace negándola. Trabajaremos esta cuestión a través de los planteos hobbesianos sobre la sociedad caínica, donde miedo y muerte o el miedo a la muerte fundan política. Hobbes hará explícito que aquello que los hombres tienen en común, aquello que los hace semejantes más que cualquier otra propiedad, es el hecho de que cualquiera pueda dar muerte a cualquiera para obtener aquello que desea. Cuestión que podría establecerse siguiendo la línea de pensamiento de René Girard (1995) en este terreno. Su propuesta implica explorar cómo en el deseo aparece no sólo el sujeto que desea y el objeto deseado, sino además la figura del rival, ese otro que también desea el mismo objeto. Podríamos suponer que se desea el objeto porque el propio rival lo desea. Girard afirma que el rival se constituye en el modelo del sujeto en el plano más esencial del deseo. Así formulado, el deseo aparece en la modalidad de lo mimético; en otras palabras, se forma a partir de un deseo modelo. Lo que lleva a la situación en que dos deseos convergen sobre el mismo objeto y se obstaculizan mutuamente dando lugar a un enfrentamiento violento que no es otra cosa que el conflicto que deviene en la

posibilidad de ser muerto por el otro, tal y como Hobbes planteaba.<sup>2</sup>

Si este deseo común es lo que amenaza la integridad de los sujetos, la única alternativa es romper con lo común a partir de un dispositivo tal que permita generar un vínculo de origen artificial, que coincidirá con la figura privada y privativa del contrato. Esto es lo que habilitará al Estado hobbesiano a ejercer la abolición de toda relación social que no responda al intercambio vertical protección-obediencia. Los hombres renunciarán a convivir y de este renunciamiento se compondrá la autorización soberana que permite preservar la vida. Lo propio toma el lugar de lo común en una sociedad en la que todo gesto tiene precio y donde los hombres quedan extrañados entre sí. Esta forma de renuncia funda un cierto orden social que consiste en evitar aterrorizar a los demás para no ser aterrorizado por los más fuertes. Se huye de un miedo y una violencia iniciales para terminar aceptando un miedo seguro y acotado por el pacto, que a la vez implica el monopolio de la violencia. Queda establecido que el Estado no debe eliminar el miedo ni la violencia, sino hacerlos seguros, conservarlos porque funcionarán como resguardo de su propio devenir a la vez que serán potencia productiva de política. En tal sentido dirá Esposito: “[la modernidad] lleva por eso dentro de sí una impronta indeleble de conflicto y violencia” (2003, p. 61). Este es su arcano imperio, se pone fin al estado de naturaleza conservando sus principios: la capacidad de matar.

Conservar el miedo a la muerte, mantenerlo siempre presente es la garantía del pacto que aliena a los hombres entre sí. En este sentido, la comunidad puede sobrevivir a la violencia que la atraviesa sólo desplazándola a un enemigo que la atraiga sobre sí. Y lo hará a partir de un dispositivo inmunitario donde ésta no se suprime, sino que se manifiesta en dosis no letales tal y como en los ritos en los que se inyecta un poco de violencia para que no se desate en su totalidad. La víctima sacrificial, entonces, ha de atraer sobre sí la violencia dirigida en un principio al conjunto de la comunidad de forma tal que se desvíe de su curso natural. El sacrificio protegerá a la comunidad y volverá a las víctimas externas a ella. En este punto, la comunidad está obligada a

---

2 Sobre este tema, véase Girard (1995).

separar de sí un grupo sobre el cual hacer converger el mal colectivo, de modo que se aleje del resto.

### La víctima sacrificial como forma de alejamiento de la violencia

En un artículo publicado en 1998 sobre el olvido de la violencia cometida, Nicole Loraux (1998) recupera el siguiente relato: a fines del siglo V a. C., Atenas, que había padecido el enfrentamiento fratricida en la lucha contra la tiranía de los Treinta, prohíbe la rememoración de lo acontecido bajo la forma de *mé mnesikakeîn* (“está prohibido recordar las desgracias”). Esta prohibición política recibe el reforzamiento de un juramento prestado por cada ciudadano *ou mnesikakéso* (“no recordaré las desgracias”). Se deduce que más allá de su eficacia, lo que se intenta es una forma de reconciliación dentro de la comunidad. Un alejamiento de la violencia, que la venganza atraería sobre la polis, a través de un mandato: no recordaré las hostilidades que opusieron a los atenienses entre sí, no recordaré la violencia desatada. Cada ciudadano renuncia a su legítimo *álastor páthos*<sup>3</sup> obedeciendo lo prescrito por la autoridad de la ciudad con la intención de restituir una cierta continuidad como si nada hubiera ocurrido. Dicho de otra manera, se trata de librar a la polis del conflicto y de la división desde la política, bajo la modalidad de repudiar la violencia que de este modo se cobija en los pliegues de esa misma política. Más adelante, Loraux refiere que habiendo un ciudadano que reclama venganza, la respuesta del Consejo fue una condena a muerte sin juicio como advertencia para aquellos que no respetaran lo prescrito. Casi una víctima expiatoria que permitió restituir el intercambio entre ciudadanos que se habían enfrentado en el campo de batalla.

Restaurada en su integridad por virtud del acuerdo, la comunidad se reinstituye y resuelve. Proscribe toda recordación de un pasado litigioso, inoportuno por

---

3 Loraux lleva a cabo un cuidadoso análisis filológico que le permite definir esta expresión como el sufrimiento inolvidable que conduce al reclamo de venganza y, por tanto, al conflicto.

conflictivo. A cada ateniense le tocará olvidar lo que fue la *stásis* obedecer a la ciudad edificando para sí mismo una máquina contra el vértigo lúcido del *álaston*. Y la política recobrará sus derechos, versión cívica y tranquilizadora del olvido de los males. (Esposito, 2003, p. 50).

Volvamos ahora al ciudadano sacrificado para salvar la polis. Hay aquí un intento de reconstitución de la comunidad desde el “todos menos uno”.

En sus indagaciones sobre la relación entre la violencia y lo sagrado publicada bajo el título de *La violencia y lo sagrado* (1972), René Girard establece que el sacrificio contiene una cierta ambivalencia, una suerte de oscilación entre lo sagrado y el crimen, como si el homicidio revistiera el carácter de algo santo. Toma como referentes tanto al *phármakos* griego como al *homo sacer* romano. En un juego de permutaciones recíprocas, el acto sacrificial aparece ligado a la violencia criminal.

En las sociedades premodernas, el sacrificio conformó una operación donde se verificaba una transferencia colectiva que se efectuaba a expensas de la víctima y que funcionaba aplacando las tensiones internas de la comunidad. De este modo, el sacrificio cumplía una función social, ya que era la comunidad entera a la que el sacrificio protegía de su propia violencia. Dicho de otra forma, la eficacia del sacrificio estaba en relación directa con la necesidad de restituir la unidad social.

Por otra parte, Girard señala, sin desarrollarlo en toda su potencialidad, que existía una asimilación entre la enfermedad contagiosa y la violencia, donde la catarsis sacrificial cumplía la función de impedir su propagación desordenada, como si se tratara de alguna forma de contagio. Queda entonces establecido que para curar la ciudad se hace necesario identificar y expulsar al ser impuro, portador del virus contaminante, expulsando la violencia fuera de la comunidad. Esta asimilación entre enfermedad y violencia reconoce un nexo que es la imagen de la sangre derramada.

Tan pronto como se desencadena la violencia, la sangre se hace visible, comienza a correr, es imposible detenerla, se introduce en todas partes, su

fluidez expresa el carácter contagioso de la violencia, su presencia denuncia el crimen, por eso se dice que clama venganza. (Girard, 1995, p. 40).

Pero la sangre se convertirá en una sustancia tal que funcionará, a través de la víctima sacrificial, en la modalidad del *phármakon* platónico que ensucia y limpia, envenena y cura, muestra el crimen y lo redime mediante el ritual. La mediación de la sangre sacrificial implica no mirar de frente la violencia, no rastrear su origen, buscando una solución de recambio. Ahora bien, ese recambio debe tener algunas cualidades que resultan insoslayables. La víctima de recambio debe ser vulnerable, debe resultar superflua para la vida de la comunidad o bien se debe construir tal lugar. Lo importante, dirá Girard, es que no incite a la venganza; o dicho de otro modo, debe ser tan perjudicial que su eliminación concite la adhesión de todos. Lo realmente importante es tratar de desviar hacia la víctima una violencia que amenaza con herir a los miembros de la comunidad. Si el *phármakos* griego estaba constituido por los prisioneros de guerra o los esclavos, en las sociedades modernas esta categoría se reemplaza por las diferencias religiosas o bien étnicas, y de no mediar esta posibilidad, se construye como ocurrió en el caso de la dictadura argentina 1976-1983 con el concepto de “delincuente subversivo”. Se trata de categorías que revisten el carácter de exteriores o bien se las construye como tales. Hemos visto durante el siglo XX que lo extranjero o lo extraño se transforma rápidamente en grupos víctima y desencadena una violencia unánime. La víctima sacrificial funciona en el imaginario como único responsable de los males y su eliminación disipa las querellas. En las sociedades modernas, es posible reconocer vestigios del ritual en los linchamientos, en los pogromos o en la justicia expeditiva, dejando en evidencia el modo en que ha sido una ilusión tremendamente eficaz pues permitió y permite disimular la violencia incorporada en la comunidad de los hombres. Como afirma Girard: “Para defender la ciudad contra la subversión hay que purgar a los espíritus subversivos, hay que mandar a Sófocles al exilio, hay que hacer del poeta otro *katharma* u otro *phármakos*” (1995, p. 305).

## El paradigma de la inmunización

La noción de biopolítica pone en relación la vida con la forma que asume su gestión a través de la política. Esta forma de gestionar la vida reconoce dos modalidades: una afirmativa, de carácter productivo, y otra negativa, de carácter letal. Considera Esposito (2006, p. 72) que tal y como Foucault dejó planteada la cuestión, ambas constituirían formas alternativas sin puntos claros de contacto o transiciones visibles. Es por ello que el filósofo italiano introduce el paradigma inmunitario que constituye a su juicio, el nexo faltante en los desarrollos foucaultianos.

La ventaja hermenéutica del modelo inmunitario reside en que estas dos modalidades –positivo y negativo, conservativo y destructivo– hallan finalmente una articulación interna, una juntura semántica que los pone en relación causal de índole negativa. (Esposito, 2006, p. 74).

Retomaremos en principio el análisis que hace Esposito del modelo hobbesiano. Según Esposito, Hobbes establece que la conservación de la vida está ligada a su sumisión a un poder exterior que la constriñe y la limita. Esto es así en la medida en que los hombres poseen un impulso ilimitado de poseerlo todo, por lo que el conflicto resulta inevitable; conflicto que se manifiesta bajo la modalidad de la inseguridad, ya que cualquiera puede ser muerto por otro. La soberanía, que funciona a partir de un momento instituyente que sujeta a los individuos a su voluntad, se constituye en un dispositivo inmunitario inducido. Al hacer esto, queda fuera del control de aquellos que la hicieron posible, porque sólo de esta manera puede cumplir su función inmunitaria. Pero ¿por qué la necesidad de un aparato inmunitario? Esposito deduce que el conflicto entre hombres iguales se da en una relación horizontal que los vincula en una dimensión que les es común:

[...] justamente aquello en común –el peligro que se deriva para la vida de todos

y cada uno— debe ser abolido mediante esa individualización artificial constituida por el dispositivo soberano. (Esposito, 2006, p. 98).

Lo que se constituye es un individuo desligado de lo común, y esta cuestión aparece garantizada por la soberanía. La soberanía queda entonces instituida como una garantía preventiva ante la posibilidad de la lucha intestina. Pero neutralizar el conflicto no implica eliminarlo, sino incorporarlo en la modalidad del anticuerpo; esto constituye esa doble posibilidad de conservar la vida y a la vez de quitarla, lo que por otra parte normaliza la excepción.

Ahora bien, si el dispositivo inmunitario funciona no sólo separando lo común de lo propio, sino también permitiendo incluir lo irreductible una vez domesticado, tendremos entonces que en ciertas circunstancias la *immunitas* es capaz de conducir a la eliminación de aquello que no puede incluirse en la comunidad. Para ello deberemos pensar la inmunización desde la metáfora biológica cuando se manifiesta como anticuerpo.

Centraremos nuestra mirada en su funcionamiento como dispositivo, ese artilugio que evita el contagio, que impide el advenimiento de lo destructivo. Si bien, en el estricto ámbito de la medicina, lo inmune hace referencia a la condición reluctante de un organismo vivo respecto de una enfermedad, hay algo más que determina su especificidad en relación con la noción de biopolítica. Se trata del carácter intrínseco que conjuga los dos elementos que componen esta última. Dirá Esposito:

[...] antes que superpuestos de una manera exterior que somete a uno al dominio del otro, en el paradigma inmunitario vida y política resultan constituyentes de una unidad inescindible que sólo adquiere sentido sobre la base de su relación. La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder sino el poder de conservación de la vida. (Esposito, 2006, pp. 73-74).

Conservación y destrucción constituyen las dos modalidades predominantes en el

modelo inmunitario, una suerte de articulación interna que pone a ambas en relación. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una protección negativa de la vida. Tal como la vacunación, la inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual se lo quiere proteger. Por eso, Esposito recurre a la metáfora del *phármakon* entendido en el doble sentido de medicina y veneno o, más bien, antídoto que defiende la vida. Si aquello que se combate puede ser incorporado en pequeñas dosis, entonces el cuerpo podrá asimilarlo y tendrá tiempo de generar los anticuerpos necesarios para que la asimilación sea de forma paulatina y ordenada. Ese combate político aparece como benéfico para el sistema en su conjunto, porque es capaz de eliminar o transformar los elementos considerados indeseables.

Veamos ahora qué implica proteger a la comunidad frente a un peligro real o supuesto. Lo primero que debemos preguntarnos es: ¿qué forma reviste ese peligro? La forma de la intrusión como una irrupción violenta en el cuerpo social. Una irrupción que se ubica en la frontera entre lo interior y lo exterior, y que asume el carácter de un enfrentamiento entre lo propio y lo extraño. La cuestión es que algo penetra el cuerpo individual o colectivo e intenta cambiarlo, subvertirlo o corromperlo. Lo idéntico a sí mismo –por lo tanto, sano y normal– es ahora amenazado por algo diferente y revulsivo. Cuando el modelo inmunitario se aplica a los sistemas sociales, adquiere el léxico epidemiológico de la terminología médica y lo combina con el vocabulario militar. La comunidad va a la guerra contra lo extraño. Y lo hace a partir de una reacción, o dicho de otro modo: “de una contrafuerza que impide que otra fuerza se manifieste” (Esposito, 2005, p. 17).

No es entonces una batalla convencional, sino un enfrentamiento que se expresa como en la metáfora del *katékhon* “que frena el mal conteniéndolo, conservándolo, deteniéndolo dentro de sí” (Esposito, 2005, p. 18) sin derrotarlo definitivamente. Y funciona en esta modalidad porque –como muchos de los pensadores de las ciencias sociales habían establecido, entre ellos, Émile Durkheim– lo que se opone a lo normado resulta ser el motor necesario que impulsa la transformación en las configuraciones

sociales. Esto podría traducirse diciendo que los sistemas no funcionan sino produciendo sus propias contradicciones, las que dan lugar a cambios controlados. Un impulso productivo que resulta funcional pero que debe dosificarse, administrarse en pequeñas dosis para poder ser tolerado por el sistema en su conjunto. Esta es una de las claves del funcionamiento del paradigma inmunitario: mientras pueda ser capaz de impedir el advenimiento inmediato de lo nuevo, su funcionamiento no se hace exasperado.

Sin embargo, si la comunidad va a la guerra contra una parte de sí misma, y lo hace en nombre de un reforzamiento de la vida, deberá establecer una cesura en el continuum social, ese movimiento que separa lo que debe vivir de lo que debe morir. Al hacerlo, iniciará el itinerario que va de la biopolítica hacia la tanatopolítica, constituyendo así la aporía de conservar la vida al precio de destruir una parte de ella. Tal como en la operación de vacunar, la inmunización del cuerpo social funciona introduciendo dentro de él una cantidad de la misma sustancia patógena de la cual se lo quiere proteger. El enemigo social o político es convertido en enemigo biológico, porque no aparece como el portador de un virus contagioso, sino como el virus en sí. Esta operatoria contiene un doble propósito, ya que estigmatiza y aísla simultáneamente, lo cual facilita el desencadenamiento represivo. El discurso del “contagio” circula en la sociedad civil generando formas de distanciamiento con el grupo-víctima o, en el mejor de los casos, indiferencia por la suerte de los otros. Apela a la obsesión de las sociedades modernas por la salud y la higiene emparentando a los diferentes con los bacilos, los virus y los parásitos.

Cada vez que lo propio aparezca amenazado por una vuelta a “lo común”, el dispositivo inmunitario entrará en escena para evitarlo; o en palabras de Esposito:

[...] cada vez que prevalece la “libertad popular” [...] regresan algunos rasgos de la comunidad extralegal con todas las potencialidades, pero también los riesgos, incluidos en ella. De allí la necesidad de un freno –religioso, jurídico o moral– capaz de contener con un impulso inmunizante en contra del impulso

disolutivo de la *communitas*. (Esposito, 2005, p. 65).

### **El caso argentino. Algunas reflexiones sobre la cristalización de nuevas subjetividades y la construcción de un otro como enemigo.**

Cuando en 2015, la nueva derecha llegó al gobierno en nuestro país lo que primó entre los que no lo habían votado y temían sus políticas fue el desconcierto. De a poco se fue entendiendo que el voto que la había encumbrado estaba teñido de fuertes emociones más que de decisiones racionales. Resguardados en el relato del gobierno kirchnerista, no se prestó suficiente atención a la cristalización de las transformaciones en el sentido común que se venían dando desde la dictadura 76-83. Transformaciones que se acentuaron y se asentaron durante el gobierno menemista y que no fueron cabalmente comprendidas. Se minimizó el alcance del discurso de la nueva derecha porque se consideró que esas promesas banales no podían ser tomadas en serio. Grave error.

La derecha, representada por la alianza Cambiemos, se consideraba un nuevo animal en el zoológico político. Cierto y no tan cierto. Eran un nuevo animal si se lo piensa como la síntesis de distintos momentos de la derecha argentina. Ese animal guardaba aires de familia con los ejecutores de la Revolución Libertadora, el menemismo y ciertas formas de la dictadura 76-83. Bajo los ropajes de las buenas maneras y las sonrisas coucheadas se escondía la misma ambición de siempre de nuestras clases dirigentes: depredar económicamente el país, arrasar y destruir todo aquello que tuviera que ver con los derechos populares. Esto se explica, en parte, porque esas clases dirigentes se consideraron a sí mismas como argentinos por casualidad. Tuvieron, históricamente, el comportamiento de un grupo colonizador que se apropia de un territorio, extrae de él todo lo que necesita y trata a la población nativa como subhumanos, como vidas que sólo tienen sentido si se les puede extraer la mayor plusvalía posible. Bajos salarios, condiciones de trabajo fijadas unilateralmente, total ausencia de sindicalización, ningún tipo de derechos que pueda amparar a los

trabajadores; ese ha sido el sueño húmedo de los dueños de la Argentina. Explotación sin fisuras ni concesiones, precarización laboral o desempleo como disciplinadores sociales. Para los grupos informales, que viven de trabajos esporádicos, comedores sociales en los que pelear para entrar porque no alcanza para todos, en el mejor de los casos un pago mensual para la subsistencia o simplemente la vida en la calle.

Para los sectores medios, una vida cada vez más restringida disfrazada de elecciones personales, emprendimientos la más de las veces destinados al fracaso, incertidumbre con respecto a logros futuros, “empresarios de sí mismos” reluctantes a las trabas y rigideces que el Estado pudiera imprimir al mercado. Al ser tributarios de una concepción individualista cada uno debía ocupar el lugar que merecía en la sociedad, crecer desde ese lugar, esmerarse, usar la propia imaginación y creatividad. No perder el tiempo cuestionando el modelo económico o el sistema de poder o el modo en que se distribuye la riqueza. Eventualmente, si las cosas no salían bien la culpa se podía depositar en aquellos que, con sus cuestionamientos o reclamos impedían el buen funcionamiento social.

Mientras que la clase dirigente se reservaba para sí negocios rápidos en el sector financiero, especulación sin límites, fuga de capitales resguardados en guaridas fiscales. Nada de inversión, pura timba.

En síntesis, cada uno en su lugar o mejor dicho en el lugar en que los amos piensan que deben estar. Si este era el programa la cuestión era como implementarlo, ya que no se trataba, solamente, de las consabidas reformas económicas sino de la construcción de una hegemonía política a través de la cooptación de las subjetividades existentes, para ello el equipo gobernante elaboró un importante relato acerca de nuestra historia, de cómo debería ser el futuro y sobretodo identificó claramente a los enemigos de ese futuro que a la vez eran los responsables del pasado.

Para ello se apoyó en los componentes individualistas de valores como el mérito, la aspiración, el éxito y el sacrificio que conlleva conseguir los logros propuestos. Cambiemos recibió una sociedad individualizada capaz de prescindir de lo colectivo y que con tal de acceder a una posición más ventajosa llevarse puestos los principios

básicos del contrato social.

Cuando los otros son obstáculos, el individuo aspiracional es capaz de desplegar una amplia variedad de actitudes contra ellos: desde la simple queja hasta el cuestionamiento del lazo social. Piqueteros que impiden el paso para los que se demanda represión, ladronzuelos que merecen la pena de muerte, en resumen vulnerables a la horca.

Si como dijimos, de lo que se trataba era de construir una nueva hegemonía, a la que se denominó cambio cultural, la nueva derecha debía interpelar esa necesidad humana de trascender como particularidad y no simplemente como parte de un colectivo que tiene formas de vida en común. Al considerar lo individual como un valor en sí, el reconocimiento como ser particular se convierte en un mecanismo más que importante. En esas circunstancias lo que se demanda como valor central es un orden que garantice las condiciones para la realización personal y que aleje la percepción de que lo logrado es debido a otra cosa que no sea el esfuerzo personal porque el emprendedor no necesita de la protección del Estado ya que su propia creatividad garantiza el éxito. Cuanto más lejos del universo de los “planeros”, considerados vagos e inútiles, más seguro es que sea el propio esfuerzo el que garantice la vida que se tiene y que los que se consigue responde al propio esfuerzo.

Una de las maniobras más interesante que llevó a cabo el gobierno macrista fue la construcción de una crisis que resultó intolerable para la sociedad. Una crisis que necesitó de culpables y de un enemigo a ser eliminado. Se hizo explícito que la eliminación de ese enemigo era prioritaria para que la sociedad alcanzara una cierta estabilidad y las promesas de un futuro venturoso se pudieran cumplir. Sabemos que para plantear un nuevo orden se hace necesario una situación de desorden previa. Pero no cualquier desorden, sino uno en el que se termine diluyendo lo que se entendía entre lo que está bien y lo que está mal, entonces ciertos hechos graves se pueden banalizar, considerar como situaciones aisladas. Lo inaceptable es justificado en la medida en que sería el paso necesario para la propia seguridad y para continuar con la vida que nos es debida.

La nueva derecha tejió un complejo acto comunicacional apoyado en la angustia de las clases medias y medias bajas ante el desdibujamiento de las fronteras que los separaban de los sectores más vulnerables que habían ido ganando derechos pero resultaban un espejo indecoroso donde verse reflejados.

Se puede discutir si durante las presidencias kirchneristas se achicaron realmente las distancias sociales a partir de mayores consumos pero lo cierto es que así fue percibido por el imaginario social y que las desigualdades se manifestaron políticamente como enfrentamiento. Esto afectó sin dudas las jerarquías sociales y las fronteras se hicieron más difusas, las identidades se diluían frente a un cierto ascenso de los sectores populares. Se puso en duda el lugar que cada uno debía ocupar.

Como bien enuncia Canelo hubo decisiones de los gobiernos kirchneristas percibidas como arbitrarias e injustas en favor de los más vulnerables. Enunciaciones como “vagos que no trabajan y viven de planes”, “yo pago impuestos mientras otros viven de planes” y la más grave, quizás, “los derechos humanos son sólo para los delincuentes”. La cercanía de los otros generó miedo. Esos otros fueron amenazas construidas desde lo emocional y lo constituyeron todos aquellos que el gobierno macrista consideraba fuera de un orden sin conflictos: los manifestantes piqueteros, los sindicalistas de base, los inmigrantes que vivían de la venta ambulante, los movimientos sociales organizados, en resumen diversas formas de la marginalidad pero sobre todo aquellos que se permitían reclamar alguna suerte de derecho a la existencia digna. Ya que al hacerlo ponían en evidencia la falsedad del “me salvo solo” o del aceptar cualquier sacrificio actual en pos de un futuro mejor que no llega nunca. La promesa aspiracional puesta en entredicho.

La piedra de toque, en el discurso que validaba el ataque a los otros indeseables, la constituyó la expresión “no hay 30000 desaparecidos”. Fue la puesta en duda no sólo del número sino de lo acontecido. La nueva derecha necesitaba establecer una lectura diferente del pasado reciente y para ello recurrió a la contabilidad del exterminio. El debate sobre el número es una disputa abstracta que vacía el acontecimiento, los insepultos son apenas una cuestión numérica que se complementa con la

responsabilidad de los desaparecidos en su propio calvario. El exterminio y su posterior banalización no sólo exculpan al verdugo, sino a la sociedad que lo habilitó. Si se puede cuestionar entonces no es tan grave.

Desde su origen como comunidad, los hombres han dado, mediante variadas ceremonias, sepultura a sus muertos, o bien han exhibido el cuerpo del fallecido como forma de asimilar lo ocurrido y luego poder continuar con la vida. Exponer el cuerpo en las ceremonias fúnebres tiene el sentido de poder ver, literalmente, a la muerte y construir entonces la certeza de que no habrá un retorno del ser amado. La muerte entonces no es una simple abstracción, sino que es del orden de lo sensible. Ahora bien, cuando el fenómeno de la muerte trasciende lo privado y es una cuestión que afecta a la sociedad toda se hace necesario poder construir una imagen y un relato de lo ocurrido para evitar los fantasmas y las dudas que nunca se saldan. Las pilas de cadáveres fotografiadas o filmadas en los campos nazis o las figuras humanas bamboleantes de los sobrevivientes anclaron el horror en una imagen que permitía comenzar a delimitar justamente ese horror sin nombre. En nuestro caso, elaborar un relato es una tarea más compleja ya que carecemos hasta de esas imágenes. En torno a los desaparecidos, el tiempo adquiere un carácter circular porque las demandas para conocer su destino no han encontrado respuesta y se sostienen en tiempo presente. El vacío dejado por los cuerpos es la única señal que nos queda de lo sustraído por el horror del campo. Pero el vacío es aquello que no puede ser representado ni puesto en palabras. Resulta del orden de lo incomunicable y sume al lenguaje colectivo dentro de lo inconcebible. Esas siluetas vacías sólo pueden ser llenadas de contenido si somos capaces de reconstruirlos. La dificultad para recuperar colectivamente sus historias radica en que los desaparecidos habían estructurado sus vidas en función de un paradigma que ya no está vigente, y en el que la propuesta de vida implicaba involucrarse en un proyecto colectivo que, leído desde hoy, suena desde incomprensible hasta ingenuo. Es esta cuestión la que hace tan atractiva la teoría de los dos demonios, ya que si las responsabilidades y culpas se reparten entre víctimas y victimarios, el resto de la sociedad civil puede permanecer en estado de inocencia. El desaparecido se constituye

así en la víctima ideal para la estigmatización pero también para recordar una y otra vez que les puede ocurrir a los que se opongan al orden establecido. De ahí que la nueva derecha no tenga interés en clausurar el tema sino mantenerlo presente como advertencia para todos aquellos que cuestionen el orden de las cosas.

### Reflexiones provisionarias

La comunidad supone alguna forma de lazo social, cuando un grupo de anónimos personajes atacan a un semejante estigmatizado se produce un acto criminal que queda guardado en la subjetividad y el lazo social se rompe. Buena parte de los discursos circulantes autorizan esa acción. Son discursos que nombran al “otro diferente” de cierta manera, que lo califican o lo invisten de cualidades que no necesariamente porta. Que lo construyen dotándolo de actitudes y conductas temidas, como si erigieran un monstruo al que poder culpar de todos los males. Discursos que conforman subjetividades con poca inclinación por el pensamiento crítico y la más de las veces refugiadas en un pensamiento binario capaz de simplificar la realidad. Discursos anclados en el miedo: a perder el trabajo y por ende la posición social, miedo a perder la vivienda si no se puede pagar el crédito, miedo a ser víctima de un ataque en la casa o en la calle. Miedo e inseguridad que se constituyen en el interior de sociedades cuyos lazos están severamente dañados. En las que se ha roto la idea de comunidad, de responsabilidad por el otro que es mi semejante. Justamente, porque el otro ya no es un semejante sino, por el contrario, una suerte de invasor que viene a quitarme lo que tengo o a poner en peligro mi vida. Por esta cornisa caminamos acompañados por aquellos que alguna vez fueron nuestros vecinos, que hoy sienten miedo y nos dan miedo porque los hemos transformados en nuestros “nuevos judíos”.

### Referencias bibliográficas

Canelo, Paula (2019). *¿Cambiamos? La batalla cultural por el sentido común de los*

- argentinos*. Siglo XXI.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. (Carlos R. Molinari Marotto, Trad.). Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. (Luciano Padilla López, Trad.). Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. (Carlos R. Molinari Marotto, Trad.). Amorrortu.
- Girard, Rene (1995). *La violencia y lo sagrado*. (Joaquín Jordá, Trad.). Anagrama.
- Loroux, Nicole (1998). “De la amnistía y su contrario”. En: Yosef Hayim Yerushalmi *et al.*, *Los usos del olvido*. Nueva Visión.
- Wasserman, Fabio (2021). *En el barro de la historia. Política y temporalidad en el discurso macrista*. SB Ediciones.

## Reseña de *Neoliberalism Reloaded. Authoritarian Governmentality and the Rise of the Radical Right*

Matías Saidel (2023). De Gruyter, 200 pp.

Reseña bibliográfica por Gustavo Robles\*

Fecha de Recepción: 14/06/2024

Fecha de Aceptación: 14/06/2024

Hay abundantes motivos para afirmar que tras el *crash* financiero del año 2008 entró en crisis el momento histórico-político abierto a mediados de la década del 70' que solemos etiquetar bajo el rótulo de neoliberalismo. Esta situación consistió fundamentalmente en una crisis ideológica de legitimidad, en la que la gobernanza neoliberal continuó siendo el régimen dominante de acumulación y de gestión de los estados, pero sin la potencia de seducción y sin las dimensiones utópicas que supo tener décadas atrás: la utopía de democracias eficientes, de economías prósperas, de sociedades abiertas y de individuos felices. En este contexto, se volvió un lugar común citar aquella frase de Antonio Gramsci según la cual "la crisis consiste en que lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer; en este interregno aparecen muchos síntomas mórbidos". Con la idea de interregno, Gramsci había descrito la crisis orgánica del liberalismo y del Estado italiano en la década del '20, un momento histórico atravesado por las contradicciones internas del orden mundial librecambista y marcado por la incapacidad de las clases dominantes para enfrentar los desafíos que crearon, así como de las clases subalternas para ofrecer una alternativa hegemónica. Una imagen de sorprendentes analogías con el momento presente.

En concreto, tras la crisis financiera vimos un reposicionamiento del neoliberalismo sobre su lógica más represiva y autoritaria: un neoliberalismo que

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Posdoctorando en el área de Ciencia Política en la Universität Passau (Alemania). ORCID: **0000-0002-1161-3107**. Correo electrónico: **gustavomrobles@gmail.com**

comenzó a asentarse en la coerción antes que en el consenso, en la invocación de la necesidad y urgencia antes que en la promesa de progreso y bienestar, en la apelación a la culpa y al castigo antes que en la invitación al consumo hedonista o a una ética de autosuperación. En ese sentido, tras la crisis financiera del 2008 el vocabulario público comenzó a poblarse con términos tan desprovistos de épica como inapelables: ajuste estructural, medidas de austeridad, prescripciones de organismos multilaterales, rescates financieros a instituciones crediticias, estricta política fiscal, consolidación estatal, control de emisión monetaria, decretos de necesidad y urgencia, etc. En resumen, este neoliberalismo tecnocrático tuvo como principal estrategia de gestión de crisis la inmunización jurídica y política de la toma de decisiones con respecto a los espacios de decisión y deliberación democrática; y cuando eso no fue suficiente, la vieja y conocida represión policial.

Este escenario se volvió aún más complejo cuando a mitad de la década pasada aquel neoliberalismo de profesionales, técnicos y consultores de la inmediata poscrisis fue sacudido y desafiado por una oleada de líderes, movimientos y fuerzas políticas que comenzaron a disputar abiertamente el precario consenso tecnocrático. La agenda de esta reacción populista se presentó discursivamente como un repudio a los tecnócratas globalistas, pero su disputa más profunda apuntaba a los imaginarios de emancipación política, igualdad social y solidaridad internacional que históricamente distinguieron a la izquierda. Esto tuvo su *momentum* en el año 2016 cuando Donald Trump, un *outsider* del sistema político, ascendió a la presidencia del país más poderoso del mundo luego de una campaña que había comenzado casi como una broma entre amigos. Pero esto no era una anomalía norteamericana sino un fenómeno global como lo atestiguaron la elección de Duterte en Filipinas, de Bolsonaro en Brasil, de Modi en la India, el devenir teocrático de Erdogan en Turquía y de la Primavera Árabe, el Brexit, o la oleada de partidos y fuerzas políticas identitarias que se volvieron cómodos huéspedes de los parlamentos europeos; emergencias que se sumaron a fuerzas autoritarias ya consolidadas como el Likud en Israel, Orban en Hungría o Putin en Rusia.

De esta manera se hizo evidente que el *interregnum* contemporáneo estaba

atravesado por dos lógicas ideológico-políticas: la del neoliberalismo autoritario y la del populismo reaccionario. Lo que no es tan evidente es la conexión entre estas dos lógicas. Es justamente el análisis y la genealogía conceptual de esa conexión el tema de *Neoliberalism Reloaded. Authoritarian Governmentality and the Rise of the Radical Right* de Matías Saidel (2023). Tal y como el autor describe en la introducción (2023, pp. 1-15), el libro parte del diagnóstico de que el panorama actual está signado, por un lado, “por los medios cada vez más violentos, crueles e injustos que han adquirido las prácticas y los discursos neoliberales” y, por el otro, por “el auge de una extrema derecha neoliberal que no sólo ha conseguido marcar la agenda de los partidos políticos gobernantes en las democracias liberales, sino también producir sentido común”. La figura del *neoliberalism reloaded* apunta, entonces, a definir este “momento fascista del neoliberalismo” a partir de una indagación de “las razones, características y antecedentes del devenir autoritario del neoliberalismo, su vinculación con la crisis de las democracias liberales y con el ascenso de la nueva derecha radical”.

El libro ofrece en su introducción una valiosísima definición mínima del neoliberalismo que tiene el mérito de dejar en claro que éste es mucho más que una simple ideología del libre mercado. La perspectiva abierta por Michel Foucault (2021) en *Nacimiento de la Biopolítica* le sirve a Saidel como “grilla de inteligibilidad” para abordar el connubio contemporáneo entre neoliberalismo, extrema-derecha y autoritarismo. La definición foucaulteana del neoliberalismo es conocida: se trata fundamentalmente de una racionalidad política que concibe el cuerpo social como un conjunto de unidades que tienen la forma de empresas compitiendo unas con otras en un mercado cuya libertad y funcionamiento debe ser garantizado mediante la constante intervención de un Estado fuerte. Los dispositivos ligados al despliegue de esta racionalidad implican formas de gestión de las subjetividades que se vuelven también unidades empresariales articuladas sobre los imperativos de autocapitalización, responsabilidad individual, rendimiento, autonomía y una batería de conceptos normativos que ligan lo económico a lo ético (2023, pp. 16-40).

Sin embargo, Saidel va más allá de esta definición cuando muestra que el

neoliberalismo no constituye solamente una suerte de dominación pacífica mediante imperativos morales y estrategias de subjetivación, sino que estos dispositivos de *soft power* solo son posibles en el marco de prácticas concretas y materiales de coacción, precarización y disciplinamiento de los sujetos neoliberales (2023, pp. 41-76). Esta discusión nos dirige al segundo capítulo del libro en el que Saidel explora el impacto del desarrollo de la racionalidad neoliberal sobre las condiciones de la democracia liberal. El capítulo indaga en textos clásicos del neoliberalismo, (como los de Röpke, Hayek, o el informe de la Comisión Trilateral) para buscar la génesis del antagonismo normativo entre libre mercado y soberanía democrática, cuyas consecuencias conducen a lo que hoy lleva el -algo trillado- nombre de “crisis de la democracia”. Esta discusión le sirve a Saidel para insistir en una idea fundamental a la hora de comprender el presente: que la noción neoliberal de libertad es incompatible con la participación democrática de las mayorías y la ampliación de derechos, entre otras cosas, debido a que se basa en una fobia hacia minorías, disidencias y poblaciones marginadas.

El capítulo 3 analiza la evolución del neoliberalismo desde los años 70s hasta el presente siguiendo esa dinámica que Williams Davies pensó como la transición del neoliberalismo en sus diferentes fases “combativa”, “normativa” y “punitiva”. Remitiéndose al golpe a Allende en Chile y a las experiencias de Reagan y Thatcher, el capítulo muestra las líneas de continuidad con el actual momento autoritario del neoliberalismo en crisis. Esto lo lleva a discutir la recurrente analogía con el fascismo histórico, pero no para afirmar que vivimos una repetición de un pasado que no pasa, sino para sacar a luz “aires de familia” que permitan una mejor comprensión de figuras contemporáneas de la violencia neoliberal, tales como la construcción de chivos expiatorios o de mecanismos punitivos y desdemocratizadores que operan bajo la defensa del mercado como centro moral de la vida política (2023, pp.77-104). Esto lleva a una discusión en el capítulo 4 con la agenda de investigación del “neoliberalismo autoritario” desarrollada por autores como Ian Bruff o Cemal Tansel (Bruff & Tansel, 2019; Nehe & Robles, 2023) para rechazar la sugerencia de que podría haber existido algo así como un neoliberalismo democrático o progresista. Tanto la implementación

sangrienta del neoliberalismo en el Sur Global o a las prácticas de “servidumbre maquina” como el endeudamiento desmienten esta posibilidad. El carácter inherentemente violento del neoliberalismo es visible también en los programas de las nuevas derechas que articulan una crítica a la globalización y a sus efectos, pero sin cuestionar los principios la racionalidad neoliberal (Saidel, 2023, pp. 105-118).

Esto conduce, en el capítulo 5, al análisis del populismo de extrema derecha contemporánea y sus diferentes corrientes en USA y en Europa. Saidel le dedica especial atención a la articulación entre libertarismo y paleoconservadurismo que se produjo en E.E.U.U. en las últimas décadas y que tomó especial relevancia política durante la administración Obama. Esta articulación está basada en un repertorio ideológico que fusiona toda una plétora de posiciones racistas, colonialistas, patriarcales, fundamentalistas y antiecológicas y que, como sostiene Alex Demirovic, sirve para forjar una alianza desde arriba con la clase trabajadora empobrecida y la pequeña burguesía, sin que la gran burguesía se vea obligada a realizar concesiones. La propagación de esta agenda la podemos ver de forma explícita con Javier Milei, pero también está cada vez más presente en la oferta de los diversos conservadurismos y nacionalismos a la largo del Globo. Por lo que el actual giro autoritario de las democracias liberales no debería ser visto como el producto del ascenso de una derecha anticapitalista, “sino del giro de las sociedades hacia una extrema derecha neoliberal que recupera motivos nacionalistas, racistas, patriarcales, coloniales y clasistas para reforzar la dominación del capital sobre nuestras vidas” (Saidel, 2023, pp. 119-139).

Este dominio del capital sobre las vidas es precisamente el tema del capítulo 6 que aborda la discusión sobre la reproducción social y los cuidados desde los feminismos. Saidel intenta responder a la pregunta de por qué el combate contra el “marxismo cultural” y, especialmente, contra “la ideología de género” se volvió una obsesión tan recurrente entre estas derechas. Y la respuesta la encuentra en la hipótesis de que son las demandas feministas las que atacan de forma más directa a la lógica del capital cuando ponen en discusión la reproducción biosocial y el control sobre los cuerpos de las mujeres. En concreto, la crítica del feminismo anticapitalista apunta a

derribar la naturalización ideológica del orden cultural heteropatriarcal y colonial, así como la legitimidad de la disposición sobre el trabajo reproductivo. En este capítulo el libro se vuelve más propositivo y arriesgado, el análisis de la genealogía y de las formaciones ideológicas de las extremas derechas y del neoliberalismo da paso a la discusión sobre figuras concretas para forjar un imaginario anticapitalista (2023, pp. 140-155).

En esta línea, el capítulo 7 se propone retomar la cuestión sobre lo común como una alternativa a la gubernamentalidad neoliberal. El debate tal y como es presentado por Saidel contiene dos puntos que vale la pena retener: en primer lugar, lo común no debe ser comprendido como un bien común definido *a priori*, sino como el resultado de derechos y obligaciones recíprocas que se van creando en el marco de luchas sociales. Y en segundo lugar, esta idea de lo común debe complejizar su relación con el Estado ya que “si la política de los comunes no se va a reducir a experiencias locales y aisladas, el Estado se convierte en un campo estratégico de lucha para proveer servicios sociales, proteger bienes comunes y promover la formación de nuevos comunes”. En síntesis, para Saidel la política de lo común solo podrá ser una alternativa a la racionalidad neoliberal en la medida en que reconceptualice las demandas de autodeterminación y autogestión más allá de la estadofobia y del individualismo (2023, pp. 156-173).

*Neoliberalism Reloaded* es una contribución rigurosa y necesaria que se mueve con comodidad y precisión entre la historia de las ideas, las múltiples experiencias históricas y los debates del pensamiento crítico contemporáneo, especialmente en sus derivas postfoucaulteanas. El texto tiene dos grandes méritos adicionales: en primer lugar, que no se propone una hipótesis macro que pretenda dar cuenta del llamado “giro autoritario”, ni intenta ofrecer una única hipótesis sobre cómo se produjo la articulación entre neoliberalismo y extrema derechas. El texto, por el contrario, avanza constelativamente reconstruyendo debates, poniendo el foco en pasajes y referencias periféricas, jugando con conexiones diacrónicas, extrapolando análisis a campos diferentes y explorando estrategias argumentativas antes que síntesis totalizantes. La

heterogeneidad y la dispersión del desarrollo del libro están a la altura de la heterogeneidad y la dispersión del fenómeno analizado.

Pero el texto tiene además un segundo gran mérito y es el de intentar pensar líneas de fuga de la locura postfascista que propone el neoliberalismo en crisis. A modo de cierre me gustaría realizar un pequeño comentario sobre este punto, en especial al papel que juega la lucha feminista en la disputa contra el neoliberalismo autoritario. Algunas veces da la impresión de que para Saidel el feminismo es un objeto de odio privilegiado para las derechas y para los neoliberales debido al carácter esencial que tiene la opresión de género para la reproducción capitalista, algo que no está exento de problemas teóricos, pero fundamentalmente políticos. Primero, porque el modo de producción capitalista es compatible con varias formas de organizar la reproducción de la fuerza de trabajo; el análisis del capitalismo no dice mucho sobre la forma específica en la que se debe realizar la reproducción biosocial, ni se puede explicar la opresión de la mujer y de las disidencias a partir del análisis de las condiciones de posibilidad de acumulación del capital. Que el capitalismo agudice y reproduzca la opresión de género, no significa que esta sea su condición de posibilidad. Esta observación es política, ya que la lucha contra la opresión de género debe entenderse como una lucha contra formas de opresión anticapitalista en dinámicas políticas concretas y en relación con otras luchas sociales, no desde un análisis de la forma-capital.

Y esto tiene una segunda consecuencia: que el odio de las derechas hacia las luchas feministas no tiene que ver con su condición de ser un presupuesto para el modo de producción capitalista (como dije en el párrafo anterior, es discutible que lo sea), sino con valores, tradiciones, “estructura de sentimientos” y toda una serie de sentidos comunes que deben ser pensados en su particularidad. Dimensiones que, en algunos casos, pueden estar articuladas de imperativos capitalistas, pero que se deducen de ellos. Esto nos lleva a un punto central que está algo descuidado en el trabajo de Saidel: la dimensión subjetiva. Es decir, para comprender esta articulación entre el populismo de extrema-derecha y el neoliberalismo autoritario –así como sus posibles contraestrategias- es necesario un enfoque que profundice también en la dimensión

ideológica y afectiva, en la mediación entre discursos y experiencias y en los modos concretos de canalización del malestar y las patologías sociales. Pero que podamos señalar esto es debido a que los méritos de *Neoliberalism Reloaded* de Matías Saidel radican no solo en su rigor sistemático, sino también en la osadía de explorar –con todas sus dificultades– formas de resistencia y contra-estrategias.

### Referencias bibliográficas

- Bruff, Ian, & Tansel, Cemal Burak (2019). *Authoritarian Neoliberalism: Philosophies, Practices, Contestations*. Routledge.
- Davies, William (2016). The New Neoliberalism. *New Left Review*, II (101), pp. 121–134.
- Foucault, Michel (2021). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979)* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Nehe, Börries & Robles, Gustavo (2023). Hegemoniekrise und autoritäre Wende. *Sub\Urban. Zeitschrift Für Kritische Stadtforschung*, 11(3/4), 491–498. <https://doi.org/10.36900/suburban.v11i3/4.919>
- Saidel, Matías (2023). *Neoliberalism Reloaded. Authoritarian Governmentality and the Rise of the Radical Right*. De Gruyter.

## Reseña de Autoridad y poder. Arqueología del Estado

Luciano Nosetto (2022). *Las cuarenta*, 203 pp.

Reseña bibliográfica por Luis Félix Blengino\*

*Fecha de Recepción: 11/06/2024*

*Fecha de Aceptación: 14/06/2024*

Con este reciente libro Luciano Nosetto se incorpora al pequeño grupo de los filósofos políticos argentinos de lectura imprescindible. Su estilo perspicaz y la sutileza de sus argumentos se articulan con una destacable claridad expositiva capaz de volver asequible al gran público la complejidad y densidad teórica del problema abordado, sin por ello perder profundidad ni interés para el lector especializado. En este sentido, a través de un registro de indagación y exposición que abreva tanto en la sutileza de Leo Strauss, como en la astucia de Nicolás Maquiavelo y la perspicacia de Michel Foucault, Nosetto nos conduce por la historia de la estatalidad a partir de la serie de contrapuntos que fueron configurando históricamente su rostro actual. Si es verdad que el libro se inscribe en este triple registro, más allá de su claridad expositiva y rigurosidad teórica, cabe estar atento tanto a las sutiles sugerencias del autor como a las huellas y signos que permiten al lector reconocer un argumento subyacente que se despliega implícitamente en los intersticios de un recorrido histórico y conceptual que tiene la apariencia de ser descriptivo, pero que lejos está de serlo, pues está preñado de reflexiones y conclusiones tácitas que el autor deja como tarea para un lector al que le exige una posición activa y no ingenua. Un lector que deberá esforzarse por dilucidar los núcleos profundos de una reflexión subyacente y una escritura compleja que se

---

\* Profesor de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctor en Ciencias Sociales (UBA). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Profesor Adjunto en Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). ORCID: **0000-0003-4428-0115**. Correo electrónico: **luis.blengino@gmail.com**

despliega en medio y por detrás de su evidente claridad y linealidad argumental.

En efecto, el libro está organizado en una introducción, cuatro capítulos que buscan poner de relieve cada uno de los contrapuntos que permiten hacer la historia de la idea de Estado, y una conclusión. A su vez, cada uno de estos momentos expositivos están organizados en párrafos, que en total suman treinta, y que posibilitan tanto su lectura independiente como su interconexión no lineal a partir de la tramas que van tejiendo las reiteraciones de las referencias a los mismos autores en diferentes momentos de la exposición. Es por ello que no estamos en sentido estricto ante un libro único, sino antes varios, dependiendo del modo que en cada caso el lector decida recorrer según su propio orden cada párrafo siguiendo las huellas e indicios que el autor va dejando para saltar de un párrafo a otro de un modo no lineal, aunque no por ello desordenado y sin rumbo. Este libro es una suerte de *Rayuela* sin indicaciones, donde cada lector puede elegir el orden de los saltos que desea dar. Por ello es un libro que exige ser leído en papel, por ello no tiene versión digital y es necesario que así sea, pues requiere un trabajo con el objeto libro que otro dispositivo haría si no imposible, demasiado engorroso y funcional al desaliento y la adopción de una única lectura lineal. En este sentido, si el espíritu que guió al autor, como yo lo creo, es maquiaveliano y straussiano, nada en este libro, ni el hecho de que solo exista en versión libro, ni que esté organizado en párrafos cuya numeración señala una continuidad más allá de la discontinuidad marcada por los capítulos, ni que esta continuidad numérica pueda dar lugar a combinaciones heterogéneas debido a la relativa independencia de cada uno de los párrafos, ni siquiera el prefacio y la contratapa, nada es azaroso. Por todo esto es que se trata de un gran libro que pone a su autor entre los más destacados de este comienzo siglo en Argentina. En consecuencia, en lo que sigue propondré un recorrido posible por algunos de sus párrafos y momentos argumentativos tratando de deslindar alguna de sus tramas ocultas y sus sugerentes reflexiones tácitas.

El *Prefacio* constituye la primera pista acerca de lo que exige el autor al lector. Se trata de una advertencia y una humorada a través de la cual Noretto solicita la complicidad del lector, advirtiéndole sobre la complejidad a la que se enfrentará y

desafiándolo a adoptar una perspectiva lúcida y desconfiada respecto de una actitud ingenua que se deje seducir por los halagos y descripciones en apariencia inofensivas para no hacer frente a aquellos “contenidos susceptibles de generar malestar” (2022, p. 9). El registro irónico del único párrafo del *Prefacio* cumple la función no sólo de prevenir al lector acerca de lo que comenzará a leer, sino sobre todo de poner de manifiesto uno de los procedimientos claves de la escritura a la que enfrentará: la inversión y el rodeo. En efecto, se sugiere hacer lo que la tradición recomienda, pero que al hacerlo explícito a su vez explicita que este libro se propone no hacerlo. Asimismo, se adula de tal modo al lector a partir del registro irónico que lejos de ponerlo en la situación de dar por sentada una perspicacia superior a la de los antiguos intérpretes, hace tambalear sus certezas de superioridad y sofisticación por el solo hecho de ser contemporáneos, es decir, por creerse estar más avanzados en su cultura. En síntesis, el breve prefacio indica el procedimiento y advierte de los peligros de una lectura rápida y confiada. El contrapunto del *Prefacio* lo constituye la *Contratapa*, también de un solo párrafo. Allí, el autor vuelve a poner en cuestión una de las certezas del pensamiento contemporáneo para señalar su objetivo y los debates estratégicos que subyacen a la trama de los párrafos. El prejuicio fóbico al Estado y la crítica persistente de la estatalidad constituyen el blanco de los argumentos. Los momentos argumentales serán los contrapuntos que a lo largo de la historia han constituido los “sucesivos esfuerzos por relativizar” la autoridad y el poder del Estado. A saber, las libertades de los estamentos, los derechos naturales de los individuos, la dinámica espontánea de lo social, las aspiraciones internacionales de la humanidad. Si en el *Prefacio* resuenan los ecos de Maquiavelo y Strauss, en la contratapa, se advierte la presencia de Foucault y tal vez del cuarto compañero del autor, Carl Schmitt.

El libro se titula *Autoridad y Poder*, no obstante en la *Introducción* la reflexión comienza por el Poder, es decir, por invertir el orden en la exposición, y si bien el desarrollo del apartado recurre a Weber y Schmitt, el tema: “la idea de Estado contiene la idea de violencia” sabemos que se remonta a Maquiavelo cuya referencia implícita se explicitará en el primer párrafo (§4) del primer capítulo, es decir, para dar

comienzo a la arqueología propuesta como eje del libro. Al final de ese párrafo también se hace explícita la referencia a Strauss y al vínculo que une la reflexión sobre ambos filósofos. El segundo párrafo sobre la Autoridad propone que “la idea de Estado contiene la idea de bien”, un tema típicamente straussiano a quien el autor se ahorra también de mencionar, al igual que hace con Foucault en el tercer párrafo sobre la Arqueología, cuya referencia implícita es evidente hasta para el lector desprevenido. Si esto es así y la *Introducción* comienza con la referencia implícita a Maquiavelo y Strauss, su contrapunto, la *Conclusión* comienza con la mención explícita a Leo Strauss (§28) y finaliza con una enseñanza, que a la vez constituye una advertencia, adjudicada explícitamente a Maquiavelo (§30).

Si esta estructura de rayuela espejada que propongo como estrategia posible de lectura es pertinente, entonces resulta legítimo y no necesariamente caprichoso o arbitrario esbozar un comentario y un recorrido a partir del último capítulo, sobre la humanidad, que constituye el contrapunto contemporáneo a la estatalidad. El párrafo 22 con el que comienza el capítulo está dedicado al vínculo entre Estado y nación. Allí, el autor planteará el contrapunto entre la nación y la humanidad a partir de la contraposición del mandamiento del Evangelio de “amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo” y el mandamiento secular de “amar la patria sobre todas las cosas y al compatriota como si de uno se tratara” (2022, p. 148). De este modo se pone en el centro de la escena contemporánea la tensión entre “el proyecto estatal de las naciones y el proyecto cosmopolita de la humanidad” (2022, p.148). El análisis de la idea de la nación comienza por la referencia Renán, cuya primera mención se realiza en la página 22 (§2). En ambas ocasiones se hace foco en la problemática metáfora del “plebiscito cotidiano”.

A partir de aquí, el autor introduce la cuestión de la muerte y el amor como los factores claves para la comprensión del vínculo singular que une a los compatriotas. En efecto, si hay que explicar qué lleva a los individuos a dar la vida por la patria y si el “amor a la nación” es el sentido profundo del nacionalismo, entonces no sólo es preciso analizar la idea de nación, sino sobre todo la idea de amor inherente a la noción misma

de “amor a la nación”. A ello dedicará el siguiente párrafo 23 sobre el nacionalismo. Dicho párrafo se estructura a partir de dos ejes que agrupan una serie de nombres propios. Por un lado, el eje moderno vinculado a la Revolución Francesa y la serie Rousseau-Sieyès-Robespierre. Por el otro, el eje contemporáneo vinculado la relación entre unidad y hostilidad y a la serie Arendt-Schmitt-Weil. A partir del recurso a Schmitt y su distinción entre pueblo y nación y a través del rodeo por Renán, quien “da en la tecla” cuando sugiere que la idea de que el amor a la nación se sostiene en el “deseo de participar de la heroicidad, la grandeza y la gloria nacional” (2022, p.156) el autor analizará el vínculo de amor político a partir del muy sugerente contrapunto entre Arendt y Weil, es decir, a partir del contraste entre el amor o deseo tímótico, el orgullo que hace depender el patriotismo de la hostilidad, y el amor piadoso que pone en juego “el patriotismo de la compasión” (2022, p.158). A través de este contrapunto el autor introduce la cuestión central a partir de la cual pretende escapar de la moda intelectual contemporánea tan afecta al antiestatismo y la crítica del nacionalismo, sin con ello descartar el amor a la humanidad. En este sentido, señala que “cierto es que la deriva nacionalista el siglo XIX prelude las guerras atroces del siglo XX. Ahora bien, ¿es posible pensar en un nacionalismo distinto? ¿Qué motivo no tímótico puede inspirar el patriotismo nuevo que el mundo de posguerra necesita?” (2022, p.157). Es ahí donde la clave la da Simone Weil y su reinterpretación política del mandato cristiano de la caridad. Sin embargo, si bien para la filósofa y para el autor “compasión y orgullo resultan dos sentimientos por completo distintos” (2022, p.158) queda abierta la pregunta (eminentemente foucaultiana) acerca de si aun siendo heterogéneos no son posibles de articulación estratégica. Mi impresión es que sí y que es parte del argumento sugerido y de la conclusión implícita la defensa que hace Noretto del patriotismo de la compasión como base y fundamento de un orgullo patrio de pertenecer a una nación de brazos abiertos con un nacionalismo de inclusión en el que la patria sufre en los pobres y en los postergados y vivencia sus desgracias como males que aquejan a la patria en ellos.

Si la estrategia de lectura que propongo es válida, entonces en los últimos

parágrafos del primer capítulo deben hallarse algunas pistas para afrontar el problema emergente de estos primeros párrafos del último capítulo. En efecto, si como propuse interpretar el libro está escrito en clave straussiana, entonces hay que sospechar que, si seguimos el procedimiento straussiano, el centro conceptual debe coincidir con el centro mismo del libro. Esa pista, efectivamente, puede encontrarse en el párrafo 8, cuando el autor explicita el modo en que Montaigne se dispone a publicar la obra su amigo La Boétie. A saber, al igual que aquel pintor “que solía colocar el cuadro más talentoso en el centro de la sala”, decide colocar los textos de La Boétie “a solo un paso de la mitad de la obra”, en cuyo centro se halla el ensayo que “más debe llamarnos la atención” (2022, pp.55-56). Noretto nos revela por este rodeo una pista sobre su propio procedimiento. Asimismo, el párrafo final del siguiente párrafo sobre los políticos (§9) señala la “ambivalencia de la teoría de la política” que no solo sirve a los fines de justificar el accionar opresivo del Estado, sino que también puede ser el vehículo “de la emancipación de su pueblo” (2022, p.63).

Una vez recogidas estas pistas cabe sospechar que el enigma del vínculo entre ese patriotismo de la compasión y de una Estado cuya teoría de la soberanía sirva a los fines de la emancipación del pueblo, debe encontrar su resolución, o al menos un comienzo de ella, en el párrafo central del libro, a saber, el §15, sobre el individuo y la cultura liberal. Que comienza en la página 99, justo a sólo dos pasos del centro exacto de *Autoridad y poder*. No es nuestra intención despejar el enigma, y tal vez tampoco sea yo el lector idóneo para lograrlo, pero sí es posible, para finalizar esta reseña, señalar que allí se reiteran los nombres de Rousseau y Sieyès con el fin de abordar la que sea tal vez una la cuestiones centrales de la teoría política y una de las más urgentes para nuestro presente, a saber, el alineamiento de “la reflexión sobre la legitimidad de Estado con la pregunta o cuestión de los derechos de los individuos” (2022, p.99).

## Referencias bibliográficas

Noretto, Luciano (2022). *Autoridad y poder. Arqueología del Estado*. Las cuarenta.

## Normas de publicación

### Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones, y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. Los autores deberán firmar un documento que declare la originalidad y la cesión de derechos del trabajo escrito.
- A efectos de remitir sus contribuciones, los autores deberán iniciar un nuevo envío desde el Área personal de la revista en <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/index>. Para ello, deberán estar registrados e iniciar sesión con el nombre de usuario y contraseña correspondientes. Deberán subir dos versiones de su artículo. Una de ellas deberá contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión deberá eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etc.). Este criterio de circulación de los artículos garantiza que la revisión de pares es de carácter anónimo y es central para el funcionamiento del sistema de referato “ciego” con el que cuenta la Revista.
- Los originales serán sometidos a un proceso de evaluación editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Comité Editorial y el Director, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1) publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) rechazar. En caso de discrepancia entre los resultados de los árbitros, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Los idiomas aceptados por la Revista serán el español, el portugués, el francés, el inglés, el italiano y el alemán. Cada artículo contará con un resumen en el idioma del artículo y otro en inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
  - Toda contribución estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) en el idioma original del artículo y en inglés.
  - La estructura argumentativa del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden):
    - título
    - resúmenes en el idioma del artículo y en inglés.
    - palabras clave en el idioma del artículo y en inglés.
    - cuerpo del trabajo.
    - bibliografía.
  - El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 6.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras.
  - Toda la copia (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará tipeada con interlineado de espacio y medio. La fuente será Times New Roman 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página.
  - Los archivos se deben enviar en formato Word.
  - El manuscrito debe estar elaborado integralmente según las normas APA. Se puede consultar una **Guía general para autores** en el sitio OJS de la revista.
- Esta información también se puede consultar en el sitio de la revista.
- Nuestro correo electrónico es: [elbanqueterevista@gmail.com](mailto:elbanqueterevista@gmail.com)

## Convocatoria de artículos para los próximos números

### **El banquete de los dioses n° 15**

julio – diciembre de 2024

### **Dossier: El Estado como problema**

Normas de publicación disponibles en:

*<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/about/submissions#authorGuidelines>*

Sitio de la revista: *<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/index>*

Nuestro correo electrónico es: **[elbanqueterevista@gmail.com](mailto:elbanqueterevista@gmail.com)**

Se recuerda, además, que la revista también recibe contribuciones para las secciones “Artículos libres” y “Reseñas”.



**Revista El banquete de los dioses**  
ISSN 2346-9935 – Número 14  
Enero – junio de 2024  
Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires - Argentina