

**La vida como continuo potenciamiento.
La lectura de Esposito de la obra de Nietzsche.**

1a- Introducción: Contexto del trabajo

A raíz de la célebre frase de Michel Foucault enunciada en su *Historia de la Sexualidad, La voluntad de saber*: “Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente¹” podemos afirmar que fue él quien trazó por primera vez la línea entre la modernidad y el biopoder.

Esta frase llevó a la reflexión a muchos de los pensadores contemporáneos que se inscriben dentro del marco de reflexión acerca de la biopolítica después de Foucault. De este modo, Giorgio Agamben en su *Homo Sacer, Poder Soberano y la nuda vita*, dedica parte de su “Introducción” a ilustrar uno de los grandes problemas, y quizá uno de los más importantes puntos de divergencia entre estos autores contemporáneos, inherentes a las diversas lecturas de la actualidad.

Agamben, remitiendo a la morfología y semántica de los griegos, muestra que éstos no disponían de un solo término para significar lo que nosotros entendemos con la palabra vida. *Zoé* expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres, dioses) y *bíos* indica la manera de vivir propia de un individuo o un grupo. En el análisis referido, Agamben aplica esta antigua distinción semántica para mostrar que de lo que se trata es del ingreso de la *zoé* en la esfera de la *pólis*, la “*politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico*”²

La “vida sin cualidades” que Agamben identifica con la zona de indiferenciación entre *zoé* y *bíos*, entre “vida políticamente cualificada” y “vida desnuda”, se torna pura ambivalencia, al punto de que la excepción desborda la regla que la produce. Esta zona

¹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2002

² G. Agamben, *Homo Sacer – El poder soberano y la nuda vida*, “Introducción”, pág. 13, Pre-textos, Valencia, 2003

de indistinción entre ser vivo y ser hablante, entre humano e inhumano, es lo que se intenta nombrar, pero, sin embargo, se vuelve innombrable para el discurso del saber, de la ley y de la política.

Entonces, ¿qué sucede con la enunciación foucaultiana de las técnicas de sujeción y de normalización de las que surge el individuo moderno y que tienen como punto de aplicación primordial el cuerpo? ¿Qué sucede con ese ser viviente que, vuelto objeto de sujeción y normalización, amenaza y resiste esos mismos dispositivos? Dicho de otro modo: ¿cómo resistir a esos mecanismos de poder que, reclamándose defensores de los cuerpos y de las poblaciones en su salud y su potencia, los sujeta a mecanismos violentos, normalizadores, codificadores, que legitiman las persistentes guerras y los atroces genocidios?

Como cuadro de situación, lo que se podría decir es que lo que hace pensar hoy al hombre no es la muerte sino la vida misma; y que es a partir de la concepción que de ésta tengamos lo que nos arroja necesariamente a pensar en algo que está más allá de lo humano, pero que sin embargo no refiere a nada que lo trascienda.

Así, podemos afirmar que fue Michel Foucault quien sustrajo la vida del campo del *cogito* y de la consciencia para encontrarla manifestándose en el umbral de la enfermedad y la anomalía. Esta vida que ya no se somete a normas trascendentes se singulariza al crear sus propias normas.

1b. Introducción: Hipótesis de trabajo

El análisis que se emprenderá en este trabajo refiere a la relación entre vida y poder desde la reflexión del autor italiano contemporáneo Roberto Esposito.

Esposito, al igual que Agamben en este punto, lee en la enunciación de Foucault una posible interpretación que daría cuenta de la noción de la *vida desnuda*, de ese residuo que no es ni humano ni animal, pero que sin embargo es el objeto de exposición última de la violencia soberana. Pero esta es sólo una lectura posible en el campo de la biopolítica, dirá Esposito.

Tal como Esposito lo expresa en su *Bíos, biopolítica e filosofía*³, la formulación foucaultiana está atravesada por una “vacilación de fondo” acerca de la naturaleza o del signo –negativo o afirmativo- bajo el cual se produce el encuentro entre política y vida.

Para poder exponer a lo largo del texto la posición de Esposito e intentar mostrar los matices presentes en su mismo pensamiento y las dificultades inherentes al tema, hemos elegido hacer un recorrido particular y tratar de exponer ésta misma ambigüedad en algunos textos nietzscheanos.

Se intentará mostrar a través de ésta lectura que parte de la dificultad reside en la imposibilidad de encontrar una definición exacta y única del término *vida* en la obra nietzscheana; pero que justamente por ello puede abrirse otra lectura de la biopolítica, en este caso de claro signo afirmativo.

Roberto Esposito lee a Nietzsche como el autor que lleva a la máxima exhaustión las categorías políticas modernas y, por consiguiente, a la aparición de un nuevo horizonte de sentido.

Desde esta perspectiva, Nietzsche adquiere una relevancia estratégica para la elaboración del trabajo de Esposito: Nietzsche no es solamente el autor que lleva el léxico inmunitario a su plena realización, sino también el primero en notar el poder negativo, la deriva nihilista que lo empuja en una dirección autodisolutiva.

De este modo, la hipótesis que se tratará de mostrar en este trabajo es que el recurso a Nietzsche por parte de Esposito es uno de los caminos posibles para la formulación de su concepción de biopolítica afirmativa. Es decir, una vez individualizado el poder negativo del léxico inmunitario de la modernidad, Esposito sostiene que Nietzsche no intenta escapársele, sino que desde una perspectiva no secundaria, terminará por reproducirlo potenciado.

2. Desarrollo

Esposito reconoce en los comienzos de su capítulo tercero “Biopotere e Biopotenza” de *Bíos. Biopolítica e filosofía* que la tonalidad de fondo de los textos nietzscheanos o la individualización de su lógica interna, es posible hoy a partir de la cuadratura del

³ R. Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Biblioteca Einaudi, Torino, 2004.

escenario categorial de Foucault ya que es quien por primera vez lo lleva a la órbita biopolítica. Este análisis es el que permite ver que éste es el eje paradigmático desde el que comienza a revelarse la producción nietzscheana con todas sus fracturas y matices. Este núcleo semántico no había sido hasta *Nietzsche, la genealogía y la historia* de Foucault tematizado desde un léxico tan conceptualmente biopolítico: en la opacidad del origen se lee el no reconocimiento de la identidad, la unidad, la pureza de una esencia incontaminada, sino más bien la laceración, la multiplicidad, todo aquello que no responde jamás a lo que dice ser; asimismo, entrevé que detrás de la sucesión ordenada de los eventos, y la red de significados de la que éstos parecen nutrirse, el tumulto de los cuerpos y la proliferación de los errores, la usurpación del sentido y la vertiginosa violencia; en síntesis, cuando encuentra la disociación y el contraste en el corazón mismo de la aparente conciliación, Nietzsche pone un punto de interrogación a todo el orden que por siglos se ha dado la sociedad europea.

La crítica nietzscheana al entero dispositivo de las categorías modernas propone un intercambio entre la causa y el efecto, la función y el valor, la realidad y la apariencia: *“He utilizado la palabra “Estado”; ya se entiende a qué me refiero con ella: a una manada de animales de presa rubios, a una raza de conquistadores y señores que, organizada para la guerra y dotada de la fuerza necesaria para organizar, pone sin reparo alguno sus terribles garras sobre una población enormemente superior en número, pero aún carente de forma, aún errática. De esta manera es como empieza el “Estado” en el mundo: pienso que se puede despachar aquel delirio que lo hacía comenzar con el contrato”*⁴

Asimismo, del análisis del texto nietzscheano surge una de las precisiones que realizó el mismo Foucault: si no existe un sujeto individual de voluntad y de conocimiento que se sustraiga a las formas de poder que lo estructuran; si aquello que llamamos “paz” no es más que la representación retórica de las relaciones de fuerza que de vez en cuando se aquietan luego de un enfrentamiento continuo; si las reglas y las leyes no son otra cosa que los rituales destinados a sancionar el castigo de los unos sobre los otros; entonces, todo el armamento teórico de la filosofía moderna está destinado a mostrarse al mismo tiempo como falso e ineficaz. Falso porque es incapaz, dice Esposito, de devolver las dinámicas efectivas que discurren por debajo de las figuras de superficie. Ineficaz

⁴ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, “Tratado Segundo: “culpa, mala consciencia y otras...”, pp. 138, Edaf, Madrid, 2004.

porque choca constantemente con las propias contradicciones internas hasta explotar. Pero aquello que explota es la lógica misma de la mediación a las que todas ellas remiten, pero que sin embargo ya no puede potenciar bajo ningún control formal.

¿Pero qué es lo que está a punto de explotar? Esposito dirá que el contenido nietzscheano es el *bíos* y esto lo sabemos ya que la vida es siempre para Nietzsche aquello donde debe ponerse el acento, como sostiene en el “Ensayo de Autocrítica” de *El Nacimiento de la tragedia griega*: “(...) No quiero reprimir del todo el decir cuán desagradable se me aparece ahora, cuán extraño está ante mí dieciséis años después, ante unos ojos más viejos, cien veces más exigentes, pero que en modo alguno se han vuelto más fríos, ni tampoco más extraños a aquella tarea a la que este temerario libro osó por primera vez acercarse: ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte con la de la vida ...”⁵

Esposito sostendrá que ésta misma vida que tiene una evidente relevancia ontológica debe ser interpretada en clave biopolítica ya que el carácter constitutivo de la vida misma es siempre política. El ‘ser política’ debe entenderse no como lo hacía la modernidad (una mediación neutralizante de carácter inmunitario), sino como la modalidad originaria en la que el viviente *es* o en la que el ser *vive*. Esposito dirá, entonces, que el modo en que Nietzsche piensa el *bíos* es en su dimensión política: no en tanto carácter, ley, destinación de aquello que previamente vive, sino como la potencia que desde el inicio informa a la vida en toda su extensión, constitución e intensidad; es decir, recuperar la muy conocida frase de Nietzsche que dice que “*la vida es voluntad de poder*”, que no significa que la vida quiera potencia, ni que la potencia la capture, la intencione o desarrolle una vida puramente biológica, sino que la vida no conoce modos de ser más que un continuo potenciamiento.

Evidentemente para entender la posición nietzscheana debemos reconocer el cruce indisoluble entre vida y potencia en un doble sentido: por un lado, el viviente no puede ser lo que es si no está enteramente potenciado y, por otro, la voluntad de poder no es imaginable más que en los términos de un organismo vivo.

Sin dudas, podremos sostener a esta altura que el objetivo polémico de Nietzsche contra la modernidad reside en que esta última es la negación formal o la forma

⁵ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, “Ensayo de autocrítica”, pp. 28, Alianza ed, Madrid, 2005.

negativa del mismo contenido vital. Hay una antinomia constitutiva entre querer, asumir, conservar, desarrollar lo inmediato (la 'vida') a través de una serie de mediaciones destinadas objetivamente a contradecirlo desde el momento en que lo obligan a negar su carácter de inmediatez. Dicho de otro modo, lo propio de la modernidad es el arrancar a la política su *bíos* y a la vida su politicidad originaria, su potencia constitutiva. Asimismo, en el revés afirmativo de tal negatividad, lo que encontramos en Nietzsche también es una gran importancia destinada a los estudios de fisiólogos, colocándose en una línea de la cultura y acomodando su lenguaje marcado por la presencia de Darwin. Lo que Nietzsche pretende afirmar –dirá Esposito– en esta lectura, es que a partir del momento de irreversible crisis del léxico político moderno, la única política no reducida a una mera conservación de las instituciones existentes es la que enfrenta el problema de la vida desde la perspectiva de la especie humana y desde los umbrales móviles que la definen, por contigüidad o diferencia, en referencia a las otras especies vivientes.

Se trata de la idea de que la especie humana no fue dada de una vez y para siempre, sino que es susceptible de ser plasmada en formas de las que no tenemos una idea exacta, pero que constituyen un riesgo y un desafío irrenunciable. Estos procesos naturales de *selección del hombre* son la precoz consciencia nietzscheana de dónde será el terreno de confrontación política de los próximos siglos, de la redefinición de la especie humana en un cuadro de progresivo desplazamiento de sus límites respecto a aquello que no es humano: por un lado, lo animal, y por el otro el mundo inorgánico.

En el *Zarathustra*, en el texto destinado a los “Despreciadores del cuerpo”, la relevancia central del cuerpo es conducida a la especificidad del léxico biopolítico: “*El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor*” (...) “*Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido, llámase sí mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo*”⁶. Recordar que la razón, como el alma, es parte integrante de un organismo que tiene en el cuerpo su expresión, se constituye en un elemento para nada indiferente respecto de la deconstrucción de las más influyentes categorías metafísicas. Leer la historia entera de Europa desde el hilo conductor del cuerpo es una opción que debe ser comprendida dentro del léxico biopolítico. Esposito dirá que “*la absoluta novedad del texto nietzscheano está en la transferencia de la relación entre*

⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, “De los despreciadores del cuerpo”, Alianza ed., Madrid, 1992.

Estado y cuerpo desde el plano clásico de la analogía, o de la metáfora, donde lo colocaba la tradición antigua y moderna, al de la realidad efectiva: no hay política que no sea de los cuerpos, sobre los cuerpos, a través del los cuerpos. En este sentido, se puede decir que la fisiología –en Nietzsche jamás separada de la psicología- sea la materia misma de la política. Su cuerpo pulsante⁷

De este modo, Esposito agregará líneas después que ésta misma situación debe ser entendida también desde el otro ángulo, es decir, la caracterización política de la fisiología: “*si el cuerpo es la materia de la política, la política es la forma del cuerpo*”. Esta forma, y no hay vida que no esté de algún modo formada, que no sea ‘forma de vida’ es lo que le evita a Nietzsche caer en cualquier tipo de determinismo biológico.

Como surge de la cita del *Zarathustra*, este cuerpo está constituido en sí mismo según el principio de lo político: la lucha como dimensión primera y última de la existencia. Esta lucha es hacia lo exterior, contra otros cuerpos, pero también lo es en su interior en tanto conflicto entre sus componentes orgánicos. Antes de ser en sí, el cuerpo es siempre contra algo, también contra sí mismo. De este modo, el cuerpo en Nietzsche no puede ser caracterizado por el determinismo biológico si lo entendemos en su continua inestabilidad, como resultado siempre provisorio del conflicto de las fuerzas que lo constituyen.

De modo que de las teorías biológicas y médicas de su época, Nietzsche tomó al menos el doble principio que sostiene que el cuerpo es producto de determinadas fuerzas y que dichas fuerzas están siempre en conflicto entre ellas. Esto no remite a la *res extensa*, la substancia, la materia, sino al lugar material de dicho conflicto y a las condiciones de jerarquía y resistencia que esto determina. De aquí la semántica intrínsecamente política, es decir biopolítica, que adopta la misma definición de vida: “*Se podría definir a la vida como una forma durable de proceso de las determinaciones de fuerza en la que las diversas fuerzas en lucha crecen por su parte de modo desigual. En este sentido hay una oposición también en el obedecer, la fuerza no es por ello perdida. Del mismo modo, en el mandar hay un admitir que la fuerza absoluta del adversario no es*

⁷ R. Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofía*, “Biopotere e biopotenza, pp. 86, Biblioteca Einaudi, Torino, 2004 (trad. Al español propia)

derrotada, fagocitada, disuelta. ‘Mandar’ y ‘obedecer’ son formas complementarias de la lucha”⁸

Se trata de que justamente el poder de los individuos en oposición no es jamás absoluto ya que quien pierde provisionalmente tiene siempre formas de hacer valer sus propias fuerzas residuales porque la batalla jamás tiene un fin. Dicho de otro modo, no se concluye con una victoria definitiva o con una rendición sin condiciones ya que en el cuerpo no existe una soberanía (dominio integral de lo uno) ni una igualdad entre los muchos porque estos estarán siempre empeñados en superarse los unos a los otros.

Extremando un poco la lectura que Esposito hace de Nietzsche, se puede afirmar que este es uno de los aspectos más interesantes para el autor italiano ya que le permite alcanzar nuevamente su postulación del concepto de *impolítico*. Se entiende por impolítico lo que ya postula en su texto de 1993⁹ cuando analiza la posición de aquellos autores que sustraen la política a la necesidad filosófica de la *reductio ad unum* (entre los que se encuentran Pablo, Agustín, Maquiavelo, Nietzsche, Weil, Canetti, Bataille). Es decir, la doble mirada convergente sobre el mismo foco: una directa, en la que el hecho de la política se presenta como violencia contra una violencia peor sólo porque es ciega, como potencia que reacciona a la prepotencia con la misma carga destructiva; y la otra oblicua, en la que el mismo hecho y la misma violencia aparecen al final como lo que también son: desnuda finitud expuesta a la réplica de aquello que es más fuerte que quien da la muerte porque es la mortalidad misma del hombre. La filosofía de lo impolítico es, entonces, la capacidad de abarcar en una única mirada esta doble perspectiva. Por lo tanto, esta lectura nietzscheana del cuerpo en tanto lugar donde se desarrolla una lucha infinita le sirve a Esposito para retomar esta crítica a la filosofía política moderna en tanto concepción que disocia la vida del conflicto porque considera que para conservar la vida es necesario abolir el conflicto.

Se podría objetar al recorrido de Esposito que ya Foucault lo había realizado, que fue éste quien vio en Nietzsche al autor que anticipa el camino biopolítico que luego él mismo desarrolla autónomamente. Pero, ¿dónde está la originalidad de Esposito entonces? Nietzsche lo anticipa y Foucault lo desarrolla: la centralidad del cuerpo como génesis y terminal de las dinámicas sociopolíticas, el rol fundante de la lucha en la

⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1884-85, in *Opere*, Vol. VII, 3, pp.238 (trad. Propia del texto en italiano)

⁹ R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Società editrice il Mulino, Bologna, 1993

configuración de los ejes jurídico-institucionales, hasta la función de la resistencia es vista como contrapunto necesario al despliegue del poder. Sin embargo, Esposito dirá que *“Ilegados a este punto, (Nietzsche) no se limita a anticipar la teorización de la biopolítica foucaultiana, sino que en algunos aspectos va más allá de ella; o mejor, la enriquece con una fuerza conceptual que contribuye a disolver la antinomia de fondo (...). Me refiero a aquel paradigma inmunitario que representa la característica peculiar de la biofilosofía nietzscheana. Según ésta, la realidad está constituida por un conjunto de fuerzas opuestas que no alcanza jamás un éxito conclusivo ya que las fuerzas sucumbidas aún conservan un potencial energético en condiciones no sólo de limitar la potencia de los dominantes, sino, a veces, de invertir la preponderancia en su propio favor¹⁰”*

El texto nietzscheano está caracterizado por una tonalidad decididamente crítica en el sentido de que, una vez definidas las fuerzas desde el punto de vista de la cantidad, aún queda abierta la valoración de su cualidad. Dichas fuerzas no son equivalentes, de modo que no es para nada indiferente que en una determinada época algunas se expandan y otras se retraigan; es más, de ello depende la ‘salud’ del conjunto constituido por su choque. Hay fuerzas que crean y otras que destruyen; fuerzas que aumentan y otras que disminuyen; fuerzas que estimulan y otras que debilitan. Pero – dice Esposito- la característica peculiar de la lógica nietzscheana es que la distinción más significativa entre éstas no pasa por su efecto –constructivo o destructivo-, sino por una diferenciación más profunda, relacionada con el carácter más o menos originario de las fuerzas mismas. Justamente en este punto adquiere relevancia la cuestión de la inmunización, no sólo desde la importancia que podría asumir en general, sino particularmente por la connotación negativa que Nietzsche le otorga en contraposición con explícitamente positiva conferida por la filosofía de matriz hobbesiana. Dicha diferencia, o mejor distanciamiento, hermenéutico no refiere al rol conservador y salvífico que ejerce en relación a la vida, sino en la disposición espacio-temporal de la relación en el origen: para decirlo de un modo conciso, mientras que en Hobbes la exigencia inmunitaria viene antes, ya que es la pasión inicial la que mueve a los hombres dominados por el miedo, para Nietzsche es segunda respecto a otra que es más originaria: la voluntad de poder. No se trata de que la vida no requiera conservarse,

¹⁰ R. Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofía*, pp. 88.

sino que debe relacionarse de una forma que la subordine al imperativo primario del desarrollo, en contraste con la filosofía moderna de la *conservatio*.

De modo que para Nietzsche la conservación no sólo es considerada segunda respecto a la voluntad de poder, sino que a veces hasta entran en contradicción: “*Querer conservarse a sí mismos es la expresión de un estado extremadamente penoso, de una limitación del verdadero y propio instinto basililar de la vida que tiende a una expansión de potencia y bastante a menudo pone en cuestión y sacrifica en este querer la autoconservación*”¹¹. Aquí se ve la clara oposición existente muchas veces entre la conservación y la voluntad de poder, en el sentido de que la potencia del organismo vital no soporta límites, confines, márgenes de contención, sino que tiende a sobrepasarlos, a transgredirlos continuamente. Sin embargo, cabe aclarar que la vida no es sólo la superación de los obstáculos que se le imponen, sino que es más bien superación en su esencia, de lo otro inicialmente, pero finalmente de sí mismo. Como dice en el *Zarathustra*¹²: “*Hermanos míos, ¿son males la guerra y la batalla? Pero ese mal es necesario, necesarios son la envidia y la desconfianza y la calumnia entre tus virtudes. (...) El hombre es algo que tiene que ser superado: y por ello tienes que amar a tus virtudes, pues perecerás a causa de ellas*”

Como se lee en la reciente cita, y lo advierte Esposito, el discurso nietzscheano se abisma cada vez más al incluir su propio contrario en un movimiento poderosamente autodestructivo. Identificarse con su propia separación implica, para la vida, que ya no es más “en sí”, sino proyección más allá de sí misma. Pero si la vida se sale fuera de sí, o incorpora dentro de sí su afuera, quiere decir que para afirmarse debe constantemente alterarse y por lo tanto negarse en cuanto tal. Su plena realización coincide con un proceso de extroversión o de interiorización destinado a llevarla al choque con su propio “no”; hace de ella algo que no es simplemente vida, ni vida sola ni sólo vida; pero que es al mismo tiempo más que la vida y otro de la vida: *no* vida si por ello se entiende algo estable que permanece esencialmente igual a sí misma.

Sin embargo, aquí se puede intuir cierta bipolaridad conceptual que parece arrastrar al pensamiento de Nietzsche en dos direcciones divergentes. Si la vida no se desarrolla a partir de un déficit inicial, sino de un exceso, podemos observar un distanciamiento interno entre dos posiciones: por un lado, destinada al abuso y a la incorporación de

¹¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Opere, Vol. V, 2, pp.18 (trad. al español propia)

¹² F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, “de las alegrías y las pasiones”, pp.65.

todo lo que encuentra; por el otro, llevada a invertirse fuera de sí, a dilapidar sus propios bienes excedentes y también a sí misma (“la virtud que dona”).

Aquí ya se empieza a entrever el doble fondo inquietante del discurso nietzscheano: encargada a sí misma, liberada de sus frenos inhibitorios, la vida tiende a destruir y a destruirse. Tal deriva autodisolutiva no debe ser entendida como un defecto de naturaleza o una falla que ponga en evidencia la imperfección inicial, sino su carácter constitutivo. La vida no cae en un abismo, es el abismo en el que corre el riego ella misma de caer y no en un momento determinado, sino desde el origen, desde el momento en que ese origen no es otra cosa que sustrae el origen a cualquier consistencia identitaria: la in/originariedad del origen que la genealogía nietzscheana ha resaltado está en el fondo y en la fuente del ser-en-vida.

En ese sentido, Esposito propone ver en lo dionisiaco (entendido como la dimensión in/originaria de la vida) el trazo o la prefiguración del *munus* común en toda su ambivalencia semántica: como elisión donadora de los límites individuales, pero también como potencia destructiva de sí y de lo otro. Es por temor a la posible deriva semántica del *munus* que el pensamiento moderno ha tomado las decisiones destinadas a la profilaxis. Es decir, para construir las barreras, los límites, los contornos respecto a aquel *munus* que al mismo tiempo potencia y devasta la vida empujándola continuamente más allá de sí misma. Contra aquel vértigo que *somos*, contra la explosión transindividual de lo dionisiaco, contra el contagio, los procedimientos de la razón construyeron un dispositivo inmunitario destinado a restablecer los significados dispersos, a rediseñar los confines desaparecidos.

Sin embargo, Esposito resalta en su texto que la lectura de la obra nietzscheana puede conducirnos a otros resultados. Explícitamente expresa no compartir la posición de quienes intentan esfumar en clave metafórica o literaria algunos pasajes que Nietzsche comparte con Lombroso, Le Bon, etc., en los que la vida humana está dividida por un límite inexorable que condiciona el placer, el poder y el saber de unos pocos al trabajo, el cansancio, el sufrimiento y hasta la muerte de los muchos. Por lo tanto, Esposito es consciente de que el problema que ha abierto en su texto es el de reconstruir la lógica interna de la biopolítica nietzscheana a una inmediata inversión en thanatopolítica.

El epicentro de tal contradicción Esposito lo encuentra en el cruce entre una tendencia a la biologización de la existencia y otra, especular y contraria, a la existencialización o purificación de aquello que ha sido reconducido a la dimensión de la vida. Es como si

Nietzsche se moviera contemporáneamente en dos direcciones opuestas pero que convergen en un mismo objetivo: por un lado, la reconducción de todo el sistema metafísico que la tradición teo-filosófica define como alma a las regiones biológicas del cuerpo; por otro, la sustracción del cuerpo a su degradación natural a través de una regeneración artificial capaz de reconducirlo a su existencia originaria. Sólo si forzosamente ha sido conducido a la esfera de la *zoé*, el *bíos* puede extralimitarse en otra cosa que lo empuje más allá de sí mismo.

Por lo tanto, en esta doble perspectiva de la obra nietzscheana, Esposito encuentra que una de las conclusiones y de los efectos de sentido de este cruce mencionado es el riesgo biológico, y por lo tanto político, al que debe dársele una respuesta también biopolítica en el sentido en que esta es invertida para el cumplimiento de la dialéctica inmunitaria: *“una vez más, la generación de la negación de la degeneración, la vida por la efectuación de la muerte”*¹³. O mejor, como lo sostiene Nietzsche en *El ocaso de los ídolos*: *“El enfermo es un parásito de la sociedad. Bajo ciertas circunstancias es inconveniente vivir por más tiempo (...) Habría que crear un nuevo sentido de responsabilidad médica que llevara a eliminar, a descartar sin consideraciones la vida degenerada, en los casos en que lo exija la vida ascendente, el derecho de engendrar, el derecho de nacer, el derecho de vivir”*¹⁴

Pero aún así, puede sostenerse que esta no es la última palabra de Nietzsche. El punto de diferenciación interno entre las dos diversas semánticas es subrayado por Esposito en las diferentes actitudes asumidas por el autor en lo que refiere al proceso de decadencia biológica definido en los términos de degeneración o de nihilismo pasivo. Es decir, formulado en los términos de una pregunta, podría decirse lo siguiente: ¿se trata de trazar las líneas de separación marcando aún más las diferencias entre clases, razas, etc., al punto de condicionar el desarrollo biológico de unas a la reducción violenta de las otras o, por el contrario, buscar justamente en la diferencia la energía productiva de un crecimiento en común?

Sin poder establecer ninguna sucesión cronológica entre las dos perspectivas de lectura de la obra nietzscheana, Esposito advierte que entre ellas hay un claro contraste y superposición. La idea que lleva a desembocar en otro camino supone la aceleración de

¹³ R. Esposito., *Bíos. Biopolítica e filosofía*, “Biopotere e biopotenza”, pp. 105

¹⁴ F. Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, 36, pp. 128-129, Fabula Tusquets ed., Barcelona, 1998.

aquello que de todos modos acontecerá para poder liberar el campo para nuevas potencias afirmativas.

En *El ocaso de los ídolos*, algunas páginas después dice: “*Los mismos políticos han hecho el juego a los predicadores de la virtud: también hoy existen partidos que sueñan con dar a todas las cosas la marcha del cangrejo. Pero no está en el poder de nadie ser cangrejo. No sirve para nada, se debe seguir adelante, paso a paso hacia la decadencia (esta es mi definición del “progreso” moderno ...). Se puede estorbar este desarrollo, y al dificultarlo detener la degeneración misma, concentrarla, hacerla más vehemente y más brusca; más no se puede hacer*¹⁵”. El punto de vista implícito en estas expresiones es que, si una parábola declinante aumenta progresivamente su inclinación, terminará por encontrar siempre el punto desde el que ha tomado el movimiento hacia lo alto. Es precisamente significativo este texto porque podemos encontrar el comienzo de la deconstrucción de la máquina hiperinmunizante construida por él mismo contra los éxitos debilitantes de la inmunización moderna. La fuerza, incluso la reactiva, es en sí irrefrenable, sólo se la puede retorcer contra sí misma. Es por ello que en este punto Esposito sigue a Deleuze en la idea de que en el origen de este pasaje no hay una propensión enmascarada hacia la dialéctica, una suerte de hegelianismo invertido, sino la liberación de las fuerzas positivas producida por la autosupresión de la negación misma.

De modo que la autodeconstrucción del sistema inmunitario realizada por Nietzsche en contraposición con su misma intención eugenésica no se apoya en una debilitación del proyecto vitalista ni en un abandono de la hipótesis degenerativa, sino una cuestión de perspectiva. Es decir, lo importante no es la centralidad de la enfermedad y la salud en el interior del discurso biopolítico, sino una diversa concepción de ambas y por lo tanto de su relación. En *La gaya ciencia* Nietzsche dirá que no existe la salud en sí misma, que todos los intentos por definirla han fallado. Visto que no es posible fijar en abstracto un canon de salud perfecta, y por lo tanto una definición estable del concepto de enfermedad, se deberá entender que la salud y la enfermedad están en una relación más compleja que la de la simple exclusión. La enfermedad no es, por lo tanto, lo contrario de la salud, sino también su presupuesto: no hay una verdadera salud que no incluya la enfermedad.

¹⁵ F. Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, 43, pp. 142-143.

La figura que emerge es la de una superposición por contraste: La salud conforma una integridad con el riesgo mortal que la recorre empujándola más allá de sí misma, renovando continuamente las normas, invirtiendo y recreando los estatutos. Dicho de otro modo, si la salud ya no es separable de la enfermedad, si la enfermedad forma parte de la salud, no será posible separar el cuerpo individual y social según líneas inamovibles de tipo profiláctico y jerárquico.

3. Conclusión

Esposito recurre a la lectura de la obra nietzscheana para mostrar cómo toda la semántica inmunitaria parece ser contradicha, o reinterpretada, en una perspectiva que al mismo tiempo la invierte y la potencia, la confirma y la destruye.

En el párrafo de 224 de *Humano, demasiado humano* llamado “Ennoblecimiento por degeneración”, Esposito encuentra la condensación de todo el giro reconstruido. Puede leerse: *“El peligro de estas comuniones fundadas en individuos característicos de una misma índole, es el embrutecimiento paulatino acrecentado por herencia (...) Un número infinito de hombres de esta especie perecen a causa de su debilidad (...) Por este punto vulnerable se inocular, en cierto modo, algún elemento nuevo al conjunto del ser; pero es preciso que su fuerza general sea bastante grande para recibir en su sangre este elemento nuevo y asimilárselo.”*¹⁶. El mayor peligro que inviste a la comunidad es la sustracción preventiva del peligro. Una vez inmunizada, ella no corre riesgos de laceración y justamente por ello se encierra en sí misma bloqueando toda posibilidad de relación con el exterior y por lo tanto de crecimiento. Evitando la degeneración, termina por desaparecer su propia potencia autogenerativa. Para salvarla de tal declinación están los individuos más libres del síndrome de conservación, más inclinados hacia la experimentación de lo nuevo, pero por ello también biológicamente más débiles: *“Las naturalezas en proceso degenerativo son de extrema importancia siempre que se trata de realizar un progreso. Todo progreso, en suma, debe ser precedido de un debilitamiento parcial. Las naturalezas más fuertes conservan el tipo fijo y las más débiles contribuyen a desarrollarlo.”* Pero estos hombres más innovadores que están dispuestos a dilapidar los bienes que poseen y su misma sustancia vital, son

¹⁶ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, # 224, pp. 170-171, Biblioteca EDAF, Madrid, 2005

los primeros en ponerse en juego a sí mismos y a la comunidad entera. Aquí se produce, por lo tanto, la conjunción productiva entre degeneración e innovación.

De modo que esta toma de distancia de Nietzsche respecto del paradigma inmunitario, podría leerse desde la perspectiva de Esposito como el pasaje del mismo paradigma hacia la apertura de su propio revés común, a aquella forma de dilapidación autodisolutiva que en su obra toma el nombre de *communitas*. Así como sucede en el cuerpo de la comunidad, también en el del hombre individual: *“el deber del educador es causarle heridas o aprovechar las que le cause el destino, y cuando así el dolor y la necesidad haya nacido, pueda haber en los puntos dañados inoculación de algo nuevo y noble. Toda su naturaleza la acogerá en sí misma, y luego dejará que este ennoblecimiento se manifieste en sus frutos”*.

Como se ve, el lenguaje utilizado es claramente inmunitario, pero la lógica que lo sostiene no es la de la conservación, sino la de la innovación y la alteración. La diferencia entre los dos planos del discurso, y el desplazamiento de uno a otro, está en el modo de entender la relación con lo negativo. Esposito aclara que lo que Nietzsche está recomendando no es la inoculación de un antibiótico destinado a activar los anticuerpos y tampoco la incorporación de un anticuerpo complementario destinado a reforzar el aparato defensivo del sistema inmunitario. No es, por lo tanto, un negativo menor utilizado con el objetivo preventivo de bloquear el camino hacia un negativo mayor; todo esto formaría parte del procedimiento dialéctico que Nietzsche critica. Desde la perspectiva de Esposito, lo negativo no debe ser negado nuevamente, sino afirmado en cuanto tal: como aquello que forma parte de la vida aún si, y justamente por ello, la pone continuamente en riesgo empujándola hacia un costado problemático del que es al mismo tiempo absorbida y potenciada.

Podríamos, por tanto, dar el nombre de *communitas* a aquello que constantemente supera a la vida, la altera en una exterioridad que no podrá ser jamás interiorizada por completo, dominada o neutralizada en nombre de otras verdades más confortables y complacientes. Se trata de relámpagos capaces de iluminar por un momento el nexo profundo y enigmático entre *hospes* y *hostis* situado en el origen de la tradición occidental en un nudo que no se ha podido aún desatar. Esto conduce a Esposito al umbral de la semántica del *munus* común en el que hemos visto su contrapunto el *immunitas*.

Se ha reconstruido el camino recorrido por Esposito a lo largo de la obra nietzscheana porque se considera que para penetrar a fondo en esta ambivalencia de la amistad con el enemigo, no en sentido ético y tampoco antropológico, sino desde la perspectiva ontológica, es necesario ver cómo en Nietzsche la donación no es la apertura a otro hombre, sino más bien a lo otro del hombre o lo otro desde el hombre. El hombre no es, no fue y no será jamás aquello que considera ser; su ser está más allá o más acá de la identidad consigo mismo. De hecho, no es un ser en cuanto tal, sino un devenir que lleva dentro de sí los trazos de un pasado diferente y un futuro inédito. Dentro de la semántica de la metamorfosis, Esposito dirá que el hombre está situado fuera de sí mismo en un espacio que ya no es el del hombre en cuanto tal, sino justamente en tanto devenir es el transgredir su propio *topos*.

Sin embargo, cabe aclarar que no se trata de que la vida no tenga forma, que no sea 'forma de vida'; por el contrario, se trata de una forma que está ella misma en un perpetuo tránsito hacia otra forma nueva.

Pero, ¿qué es este nuevo tipo de forma? Por supuesto permanece indeterminado en Nietzsche, pero Esposito sostiene que estamos en un umbral en el que más allá de éste, el hombre se relaciona de un modo diverso con su propia especie. Más allá de este umbral, pareciera que la misma especie se vuelve objeto y sujeto de una biopolítica potencialmente diferente de aquella que nosotros conocemos porque no se refiere solamente a la vida humana. La animalización del hombre en Nietzsche, dirá Esposito, contiene dos signos riesgosamente superpuestos: es el punto de precipitación hacia una biopolítica de la muerte o, como quiere Esposito, de una nueva política de la vida.

Constanza Serratore