

DESDE NIETZSCHE: (BIO)POLÍTICA, ESTADO E INSTITUCIONES

Gustavo P. Guille
 Universidad de Buenos Aires
 gustavopguille@gmail.com

I

La remisión a Nietzsche, sea implícita o explícita, es un punto de referencia obligado en el debate biopolítico contemporáneo. Esto no sin razón, pues la (re)interpretación de nociones como vida, *Wille zur Macht* y animalidad –centrales en la obra del filósofo alemán–, adquieren un rol destacado en las distintas derivas biopolíticas. En *Bíos*¹, Roberto Esposito asigna un lugar privilegiado a Nietzsche, en tanto y en cuanto, éste representaría un “punto de inflexión” entre una inmunización moderna y “el viraje totalitario de la década de 1930, especialmente en su versión nazi”, donde la producción de muerte con el fin de conservar y potenciar la vida se elevará a niveles insospechados. Al mismo tiempo, la relevancia adquirida por Nietzsche se debe, de acuerdo con Esposito, a que:

Hacer de la voluntad de poder el impulso vital fundamental implica afirmar, a un tiempo, que la vida tiene una dimensión constitutivamente política y que la política tiene como único fin conservar y expandir la vida.²

A continuación nos referiremos a dos cuestiones que guardan relación con la impronta que ejerce el pensamiento nietzscheano en los debates biopolíticos contemporáneos. La primera atañe al modo en que ciertas derivas biopolíticas conciben el poder soberano, el Estado y/o las instituciones políticas, identificándolas sin más con un poder tanatológico, y cómo esa relación puede establecerse por referencia directa a Nietzsche. En segundo lugar, nos proponemos pensar desde Nietzsche, a partir de una interpretación de la voluntad de poder disonante y alternativa a la propuesta por Esposito, y dentro del marco de una perspectiva deconstructiva, un abordaje alternativo de las instituciones, y de la forma Estado, que nos permita pensarla más allá –o más acá– de su reverso puramente tanatológico.

1. R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

2. *Ibid.*, p. 18.

II

Dentro de las diversas interpretaciones de la biopolítica podemos encontrar, de acuerdo con Esposito, una deriva “radicalmente negativa” y, en oposición a ésta, una variante positiva, “incluso eufórica” de la misma³. Ambas posiciones representan opciones ontológicas contrapuestas, derivadas del pensamiento nietzscheano. Quien sostiene una ontología de corte negativo (siguiendo una línea nietzscheana de derivación heideggeriana) es Giorgio Agamben. En una de sus obras principales⁵, el filósofo italiano sostiene la tesis según la cual la actividad fundamental del poder soberano es la producción de *nuda vida* como elemento político originario. Ese es el núcleo originario y a la vez oculto de la soberanía, que Agamben detecta ya en la antigüedad. Lo decisivo de la modernidad (de la política moderna) se encuentra en el hecho de que la *nuda vida* “situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político”⁵. De este modo:

Lo que caracteriza a la política moderna no es sólo que la vida [desnuda] se convierte en objetivo de las técnicas políticas estatales sino que, en paralelo a este proceso, el Estado de excepción (sobre el que decide el soberano y que funda el nexo entre violencia y derecho) se convierte en la regla del funcionamiento de la política. Si la excepción es la regla, las formas contemporáneas de soberanía existen en relación inversa con el Estado de derecho y surgen precisamente en el momento en que éste queda suspendido. Cuando el Estado de excepción se convierte en regla se abre el espacio del “campo”, que se sitúa por fuera del orden jurídico normal pero sin ser un espacio exterior a él.⁶

Así, si el poder soberano se caracteriza originariamente por la decisión sobre la exclusión-inclusiva de la *nuda vida* en el espacio de la política, es decir, por la constitución del cuerpo biopolítico de la población (por la producción de vida desnuda), entonces el estado de excepción pasa a convertirse en la estructura política fundamental de occidente. Como consecuencia de ello el paradigma del espacio político pasa a ser el campo de concentra-

3. *Ibid.*, p. 16.

4. G. Agamben, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, trad. A. Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 1998.

5. *Ibid.*, p. 19.

6. M. Peller, “Subjetividad, potencia y política. Reflexiones a partir de *Medios sin fin* de Giorgio Agamben”, *Argumentos*, vol. 22, n° 60, mayo-agosto 2009, pp. 41-56, p. 44.

ción y no la ciudad⁷. En el “campo” la distinción entre biopolítica y tanatopolítica se vuelve difusa, cuando no nula. En nuestros días la política ha revertido en tanatopolítica, y el Estado –poder soberano– en maquinaria de muerte. Para romper con esta estructura sería necesario salir de la paradoja de la soberanía hacia una política liberada de cualquier exclusión.

Ernesto Laclau ha recepcionado de manera sumamente crítica este discurso de Agamben, calificándolo como no político y deudor del mito moderno de una sociedad sin exclusiones y plenamente reconciliada. Puesto que estar más allá de toda soberanía y de toda exclusión significa estar más allá de la política. Es por ello que Agamben se permite, de acuerdo con Laclau:

(...) Desechar todas las opciones políticas de nuestras sociedades y unificarlas en el campo de concentración como su destino secreto. En lugar de deconstruir la lógica de las instituciones políticas, mostrando áreas en que las formas de lucha y resistencia son posibles, las cierra de antemano.⁸

La segunda variante, deudora de la lectura deleuziana de Nietzsche, encuentra en Antonio Negri uno de sus principales exponentes. Negri presenta en *Imperio*⁹ una concepción radicalmente positiva de la biopolítica. Su hipótesis básica es que la soberanía ha adquirido una nueva forma que denomina “imperio”. Ante la pérdida de fuerza de la soberanía del Estado-nación, el imperio se erige como una nueva forma del poder soberano que gobierna el mundo (en rigor, sin embargo, se trataría de un cambio de paradigma: el paso de la soberanía al biopoder), y se caracteriza por ser un aparato supranacional, descentrado y desterritorializador de dominio¹⁰. El imperio presenta la forma paradigmática del biopoder, puesto que el objeto de su dominio es la vida social en su totalidad. Pero si bien el imperio produce enormes cantidades de opresión y destrucción:

7. Cfr. G. Agamben, *Homo Sacer...*, trad. cit., especialmente “El campo de concentración como nomos de lo moderno”, pp. 211-229.

8. E. Laclau, “¿Vida nuda o indeterminación social?”, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, 2008, pp. 107-123, p. 123. A pesar de que en gran medida coincidimos con la crítica de Laclau, es necesario reconocer que Agamben ofrece una serie de estrategias de resistencia a la tanatocracia; asociadas éstas a la potencia de no, la inoperosidad y el “como si no”, que permitirían tanto resistir al funcionamiento de la maquinaria biopolítica como pensar una biopolítica menor. Entendemos, sin embargo, que estas estrategias se ubican siempre por fuera –y en contra de– las instituciones, estatales o no, las cuales parecen ser consideradas sin excepción como un poder tanatopolítico.

9. M. Hardt, y A. Negri, *Imperio*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2006.

10. Cfr. M. Hardt, y A. Negri, *Imperio*, trad. cit. pp. 11-12.

(...) Esta realidad de ningún modo debería hacernos sentir nostalgia por las antiguas formas de dominación [se sobreentiende: el Estado-nación]. El paso al imperio y sus procesos de globalización ofrece nuevas posibilidades a las fuerzas de liberación.¹¹

En la nueva situación imperial, paradójicamente, el potencial para la liberación crece. Frente al problema de la subsunción de la vida al capital, una posible respuesta puede ir de la mano del concepto de “producción biopolítica”: esto es, producción de formas de vida como prácticas de resistencia. Esas fuerzas creativas de liberación, concebidas en términos de “multitud”, son capaces de construir una organización política alternativa *dentro* del imperio, pero también *contra* él.

Resulta interesante destacar que aquí el enemigo a vencer es un poder desterritorializado, supranacional, cuyo centro virtual está en cualquier parte, lo que lo asemeja más a los flujos del capital financiero que al viejo Estado-nación. Sin embargo, con frecuencia Negri recae en los ataques frontales contra el Estado. Así, en una conferencia reciente, en el marco de un simposio sobre la idea del comunismo, señala:

Ser comunistas significa estar contra el Estado. El Estado es la fuerza que organiza, siempre normalmente y sin embargo siempre excepcionalmente, las relaciones que constituyen el capital y disciplinan los conflictos entre los capitalistas y la fuerza laboral proletaria.¹²

Unos años antes, aun con mayor pregnancia, escribía: “el Estado es sólo un monstruo frío, un vampiro en una interminable agonía, que toma su vitalidad de aquellos que se abandonan a sus simulacros”¹³. Encontramos en estas líneas vestigios de un marxismo más o menos ortodoxo, más o menos tradicional, que comprende la relación entre Estado y mercado como una alianza encargada de configurar y administrar “una misma organización de la producción y de la vida”¹⁴. Así, en lo que a nuestros ojos representa un

11. *Ibid.*, p. 14.

12. A. Negri, “El comunismo: algunos pensamientos sobre el concepto y la práctica” en: A. Hounie (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2010, pp. 155-166, p. 158.

13. A. Negri, “Postscript, 1990” en: *Communists Like Us*, trad. J. Becker, Nueva York, Semiotext(e), 1990, pp. 144-145.

14. A. Fazio, “El concepto de “producción biopolítica”: alcances y límites de la propuesta autonomista”, *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, a. 11, n° 9, primavera de 2011, pp. 269-276, p. 272. Parte del artículo de Fazio consiste en desarrollar en qué consiste y qué consecuencias acarrea el cambio de dirección de Negri y Hardt desde una “política vaciada de ética” (el autor señala que la falta de dirección ética de la multitud fue una de las principales críticas a *Imperio*) hacia “algo peor: una ética vaciada de política”.

retroceso respecto de *Imperio*, y en aras de reivindicarse como marxista y comunista, Negri redirige sus ataques directamente contra el Estado¹⁵.

Los embates dirigidos por ambas derivas biopolíticas contra el Estado y las instituciones políticas pueden encontrar ciertamente en Nietzsche uno de sus precursores. Para afirmar esto no basta más que citar algunos fragmentos del apartado de *Así habló Zaratustra*, titulado “Del nuevo ídolo”:

Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: “Yo, el Estado, soy el pueblo”.

Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estado...

(...) un artificio infernal ha sido inventado aquí, un caballo de muerte... Sí, aquí ha sido inventada una muerte para muchos, la cual se precia a sí misma de ser vida...

Estado [llamo yo] al lugar donde el lento suicidio de todos –se llama “la vida”.

Su ídolo, el monstruo frío, me huele mal:

¡Apartaos del mal olor! ¡Alejaos del humo de esos sacrificios humanos!¹⁶

Sin embargo, en lo que sigue quisiéramos pensar desde Nietzsche la posibilidad de un abordaje alternativo de las instituciones políticas. Para eso, es preciso primero esbozar una adecuada interpretación de la voluntad de poder.

III

El paradigma inmunitario propuesto por Esposito abrevia, como señaláramos al comienzo, en Nietzsche. Aunque lo hace de un modo particular, al considerar su pensamiento como un “punto de inflexión” en tanto “expresa, a la vez, la más explícita crítica a la deriva inmunitaria moderna [como se puede deducir del fragmento de Zaratustra recién citado] y un elemento interno que la acelera”¹⁷ y que terminará por reproducirla potenciada.

15. A nuestros ojos S. Žižek da en el blanco al señalar que en el actual escenario que presenta el capitalismo financiero a escala global, “el enemigo ya no es el Estado (...), sino un flujo que se revoluciona permanentemente”. Cfr. S. Žižek, “Cómo volver a empezar... desde el principio” en: A. Hounie (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, trad. cit., pp. 231-249. El filósofo esloveno se muestra aquí más fiel a los postulados de *Imperio* que el propio Negri.

16. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Altaya, 1997, pp. 83-84.

17. R. Esposito, *Bíos...*, trad. cit., p. 18. (El subrayado es nuestro).

Como señala Mónica Cragolini¹⁸, la interpretación de Esposito se fundamenta, entre otras cosas, en una concepción equivocada que consiste en sostener una relación de originariedad entre vida como “fuente” y formas políticas como derivadas o secundarias. En el mismo sentido, el filósofo italiano concibe a “la voluntad de poder como *más originaria* con respecto a las fuerzas inmunitarias”¹⁹, esto es, respecto de las fuerzas de conservación. De este modo, si la vida busca expandirse todo intento de conservación entra necesariamente en contradicción con ella; por lo cual “la contraposición radical entre forma y vida sólo permite pensar los procesos civilizatorios como “lo otro” de lo vital”²⁰. De este modo, Esposito piensa las fuerzas unitivas, inmunitarias, como algo externo y secundario respecto de la vida; como algo que le sobreviene desde fuera para cercenarla. Por lo tanto, si el autor de *Bíos* afirmaba que el texto nietzscheano permitía “prefigurar las líneas de una biopolítica afirmativa aún por venir” –sobre la que no da demasiados detalles–, que ya no sea una política *sobre* la vida, sino *de* la vida, su propia interpretación de la filosofía de Nietzsche se lo impide.

De acuerdo con Cragolini resulta necesario comprender el pensamiento de Nietzsche como una filosofía de la tensión, pues ello permite pensar el conflicto forma-vida de modo alternativo al planteado por Esposito. Esto es, como un proceso en el cual las fuerzas unitivas están en constante tensión con las fuerzas disgregantes, de manera que:

La forma no es un elemento de oposición a la vida, sino que es lo que permite la “densificación” de las fuerzas. La forma unitiva no es, entonces, lo que se le impone a las fuerzas para limitarlas, sino lo que las fuerzas crean en su devenir.²¹

Desde esta perspectiva la forma no es imposición *sobre* la vida, sino una producción *de* la vida. Justamente el único aspecto que Esposito explicitaba respecto de la por él anunciada biopolítica afirmativa aun por venir. Nietzsche critica el principio de conservación sólo cuando éste pretende solidificar demasiado el movimiento de las fuerzas disgregantes, cuando la tensión propia del proceso quiere ser aliviada; pues cuando eso ocurre la forma unitiva deviene fuerza de muerte, ideal ascético, momificación, egipticismo, etc.

18. M. Cragolini, “Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito” en: I. Mendiola (coord.), *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 133-146.

19. *Ibid.*, p. 137. (El subrayado es de la autora).

20. *Ibid.* p. 140.

21. *Ibid.*, p. 141.

Desde este punto de vista, “la dimensión política es, en Nietzsche, el poder que da forma a la vida”²². Esta afirmación resulta central en nuestro planteo, dado que a nuestro entender ese dar forma a la vida se produce a través de instituciones. Por lo cual, consideramos las instituciones políticas como algo intrínseco a la vida, que como tal no puede ser eliminado. Esto no implica, sin embargo, que las mismas no estén sujetas a un proceso de deconstrucción permanente que impida su solidificación y la consiguiente obturación de toda diferencia.

IV

En un artículo sobre lo impolítico nietzscheano, Massimo Cacciari define lo impolítico como el trabajo de deconstrucción de la política entendida como totalidad. En este sentido, impolítico “no significa por lo tanto suprapolítico: su concepto atraviesa el total espacio de lo «político», es *en* lo político”²³. No se trata, por lo tanto, de un “rechazo nostálgico”, sino de una “crítica radical” de lo político. Si entendemos lo político desde el punto de vista de la filosofía política clásica –es decir, moderna–, que piensa lo político en solidaridad con lo estatal, podemos caracterizar lo impolítico nietzscheano como el trabajo de deconstrucción del Estado como totalidad. De manera que la crítica radical nietzscheana recaería sobre la forma Estado cuando ésta deviene instancia totalizante; es decir cuando pretende subsumir bajo sí la totalidad de las fuerzas sociales, osificándolas y clausurando la posibilidad de irrupción de toda diferencia. Hay que reconocer, no obstante, que en cuanto se piensa como totalidad, “este Estado tiende inmediatamente a concebir la propia forma como forma «natural» de organización política”²⁴; y que el concepto de soberanía, en su filiación teológica, lleva implícitos el carácter de absolutez e incondicionalidad, por lo que esta tendencia a la totalización se encontraría inscripta, aparentemente, en el corazón mismo de la soberanía y la estatalidad. Pero como señala agudamente Derrida:

Si la soberanía, como animal artificial, como monstruosidad protética, como Leviatán, es un artefacto humano, si no es natural, es decons-

22. *Ibid.*, p. 136.

23. M. Cacciari, “Lo impolítico nietzscheano” en: *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, trad. Cragnolini y A. Paternostro, Buenos Aires, Biblos, 1994, pp. 61-79, p. 70. (El subrayado es nuestro).

24. *Ibid.*, p. 69.

trouble, es histórica; y en cuanto es histórica, está sometida a una transformación infinita.²⁵

Esta crítica del Estado como totalidad natural no implica, como contrapartida, el rechazo de toda institución política. Por el contrario, Nietzsche señala la importancia de forjar instituciones, pues como vimos, la dimensión política se encarga de dar forma a la vida, tanto individual como comunitaria:

Occidente entero carece ya de aquellos instintos de que brotan las instituciones, de que brota el *futuro*: acaso ninguna otra cosa le vaya tan a contrapelo a su “espíritu moderno”. La gente vive para el hoy, vive con mucha prisa, –vive muy irresponsablemente: justo a esto es a lo que llama “libertad”. Se desprecia, se odia, se rechaza, aquello que *hace* de las instituciones instituciones: la gente cree estar expuesta al peligro de una nueva esclavitud allí donde se deja oír simplemente la palabra “autoridad”. (...) ellos *prefieren instintivamente* lo que disgrega, lo que acelera el final.²⁶

Para Nietzsche resulta imperioso recuperar la fortaleza de los instintos que hace posible la conformación de instituciones, pues de ellas brota el futuro²⁷; lo contrario sería sumamente irresponsable. Abriría paso a lo que disgrega, a lo que descompone: el mercado. Esta amenaza de dispersión total, aquello que “acelera el final”, es hoy sin dudas, y en mayor medida que nunca (no olvidemos que “el desierto crece”), el capitalismo financiero a escala mundial.

Quien, a nuestro entender, lee mejor esta situación, es Jacques Derrida. En *Canallas* –así como en otros lugares– escribe:

La soberanía del Estado-nación puede ella misma, en ciertos contextos, convertirse en una defensa indispensable contra tal o cual poder internacional, contra tal hegemonía ideológica, religiosa, capitalista, etc.; incluso lingüística, la cual, bajo el disfraz del liberalismo o del universalismo, representaría todavía, en un mundo *que no sería más que un mercado*, la racionalización armada de unos intereses particulares.²⁸

25. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, vol. 1(2001-2002), trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, pp. 48-49.

26. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001. “IncurSIONES de un intempestivo”, § 39, p. 123.

27. Cabe destacar que esa fortaleza de instintos es también la que permite asumir el carácter tensional de la voluntad de poder.

28. J. Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. C. de Peretti, Madrid, Trotta, p. 188. (El subrayado es nuestro).

Así, en determinados contextos, la forma Estado puede resultar el mejor elemento de resistencia contra unos poderes capitalistas que representarían lo peor. Es esta llamada a la responsabilidad, tanto en Nietzsche como en Derrida, lo que no debemos perder de vista a la hora de enfrentar estas difíciles cuestiones en torno a lo político, el Estado, la soberanía y las instituciones; pues es esa *responsabilidad*:

(...) Lo que dicta la decisión de estar aquí *a favor* del Estado soberano, allá *en contra* de él, para su deconstrucción (“teórica y práctica”, como se decía) según la singularidad de los contextos y los desafíos.
(...) Que no me hagan responder a esta cuestión como se aprieta el botón de una maquina primitiva. Hay casos en que sostendría una lógica del Estado pero pido examinar cada situación para pronunciarme.²⁹

La deconstrucción comienza ahí.

29. J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana, qué...*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, F.C.E., 2002, pp. 104-105.