

La ciencia jovial

A ciência jovial

The gay science



1. DEFINICIONES

DEFINIÇÕES

DEFINITIONS



Buganvil, acuarela sobre papel de arroz, 1998 (170 cm x 40 cm) | MARTHA BOHÓRQUEZ

HACIA UNA BIO-POLÍTICA DEL FUTURO: NIETZSCHE CONTRA EL PRESENTE*

PARA UMA BIOPOLÍTICA DO FUTURO: NIETZSCHE CONTRA O PRESENTE

TOWARDS A BIO-POLITICS OF THE FUTURE: NIETZSCHE AGAINST THE PRESENT

Stephen Zepke**

Traducción del inglés: Santiago Restrepo***

Revisión de la traducción: Mónica Zuleta Pardo****

El artículo propone una lectura de Nietzsche desde una nueva filosofía del futuro, entendida como una ruptura con el presente y como el surgimiento de algo que en dicho presente no se puede explicar. Desde esta mirada, se presenta una perspectiva alternativa frente a muchas de las ideas actuales sobre la bio-política y el capitalismo contemporáneo. Así, se concluye que el “trabajo” de un individuo excepcional retiene la capacidad de singularizar los procesos que producen la subjetividad contemporánea, creando un “exterior interior”, un futuro libre de lo humano y afirmativo en vez de nihilista.

Palabras clave: Nietzsche, bio-política, ontología, voluntad de poder, estética, arte.

O artigo propõe uma leitura de Nietzsche desde uma nova filosofia do futuro entendida como uma ruptura com o presente e como o surgimento de algo que em dito presente não se pode explicar. Desde este olhar, é apresentada uma perspectiva alternativa frente a muitas das ideias atuais sobre a biopolítica e o capitalismo contemporâneo. Assim, conclui-se que o “trabalho” de um indivíduo excepcional retém a capacidade de singularizar os processos que produzem a subjetividade contemporânea, criando um “exterior interior”, um futuro livre do humano e afirmativo em vez de niilista.

Palavras-chave: Nietzsche, biopolítica, ontologia, vontade de poder, estética, arte.

This article suggests a reading of Nietzsche from a new philosophy of the future, understood as a rupture with the present and the raising of something in explainable in the mentioned present. From this point of view an alternative perspective about many of the current ideas on politics and contemporary capitalism is exposed. Thus, a conclusion arises: the “work” of an exceptional individual is able to singularize the processes that originate contemporary subjectivity, creating an “exterior interior”; a free human future, affirmative instead of nihilist.

Key words: Nietzsche, bio-politics, ontology, will to power, aesthetics, arts.

* El presente artículo es resultado de un proceso de investigación de largo aliento sobre las relaciones entre Estética, Política y Filosofía, que el autor ha venido desarrollando a lo largo de los últimos años.

** Doctor en Filosofía de la Universidad de Sidney (Australia). Investigador independiente, vive actualmente en Viena (Austria). E-mail: eszed@hotmail.com

*** Antropólogo con estudios de Filosofía y de Maestría en Economía. E-mail: srestre@gmail.com

**** Psicóloga, socióloga y filósofa. Doctora en Historia. E-mail: mzuleta@ucentral.edu.co

Va pareciéndome cada vez más que el filósofo, en cuanto es un hombre necesario del mañana y del pasado mañana, se ha encontrado y ha tenido que encontrarse siempre en contradicción con su hoy: su enemigo ha sido siempre el ideal de hoy.

Friedrich Nietzsche

¿Tenemos hoy oídos para Nietzsche?¹ ¿Aún es posible oír al superhombre del pasado mañana, en medio de la cacofonía de nuestro presente? ¿Todavía tiene alguna relevancia la estridente “crítica de la modernidad” de Nietzsche? Si Nietzsche va a ser oído hoy, estas preguntas deberían plantearse en relación con nuestros mecanismos contemporáneos de control biopolítico que se han apoderado de los procesos vitales de la vida biológica. Quiero argumentar acá que el concepto de Nietzsche de un *futuro intempestivo* es todavía actual y nos convoca a “filosofar con un martillo”, pero siempre y cuando dirijamos los golpes hacia los grandes ídolos de nuestro tiempo: nuestras prótesis digitales. Para Nietzsche, el futuro solamente puede surgir de una crítica del presente que consiga escapar de sus condiciones contemporáneas para reafirmar el horizonte inhumano e invariable del devenir de la vida. Para que esto ocurra, la ontología trascendental nietzscheana del devenir —o la *voluntad de poder*, como él la llamaba— debe afirmarse una vez más, pero no abstractamente como un ejercicio académico de erudición o, peor, como una expresión cuasimística de la fe. Si el destino del futuro, o el destino del devenir en sí, radica en su encarnación, nuestro desafío, entonces, no es tanto *pensar* el futuro, sino más bien *producirlo*, producir sensaciones intempestivas que escapen a nuestro tiempo, pero que al hacerlo rompan su continuidad y hagan explotar su autoevidencia. Nietzsche lo expresó de forma dramática: ¿cómo podemos dejar de ser humanos y convertirnos en dinamita? (Nietzsche, 2005, 1997a). Este futuro de dinamita es un exterior interno que confronta nuestro tiempo con su alteridad, con su otredad, para producir una ruptura a través de la cual pueda fluir “la inexhausta y fecunda voluntad de vida” (Nietzsche, 1996a: “De la superación de sí mismo”). La “crítica de la modernidad” de Nietzsche nos proporciona, aún hoy, muchas intuiciones sobre la vida contemporánea y muchos consejos

útiles para superar los desafíos que enfrentamos. Pero su insistencia en la distancia y la soledad del “espíritu noble” del futuro y en la otredad del futuro parece irrelevante en medio de las redes digitales hiperconectadas que determinan nuestro presente. Este es el estatus ambivalente de su pensamiento —clarividente y redundante a la vez— que debemos comprender, pues de lo contrario, Nietzsche corre el riesgo de verse reducido a un maniático excéntrico o, peor, a un soñador místico.

Entonces, nuestra primera pregunta es ¿qué armas nos ofrece la “crítica de la modernidad” de Nietzsche para la “gran guerra” (2005: “Más allá del bien y del mal”, 1) que es liberar al futuro del presente? Al final de su vida, Nietzsche dudó de que alguien lo hubiera escuchado y puede decirse que sus dudas estaban justificadas. Sin embargo, no solamente rechazó cualquier responsabilidad en ello —argumentó que todos sus libros eran anzuelos y que no fue su culpa no haber pescado nada: “No había peces” (Nietzsche, 2005: “Más allá del bien y del mal”, 1)—, sino que interpretó esta situación como una evidencia de que él estaba en lo cierto. En el “Prefacio” a *El Anticristo* escribe:

Este libro pertenece a los menos. Tal vez no viva todavía ninguno de ellos. [...] ¿Cómo me sería lícito confundirme a mí mismo con aquellos a quienes ya hoy se les hace caso? —tan sólo el pasado mañana me pertenece—. Algunos nacen de manera póstuma. [...] Oídos nuevos para una música nueva. Ojos nuevos para lo más lejano. Una conciencia nueva para las verdades que hasta ahora han permanecido mudas [...]. ¡Pues bien! Sólo esos son mis lectores, mis lectores predestinados: ¿qué importa el resto? —El resto es simplemente la humanidad. —Hay que ser superior a la humanidad por fuerza, por altura de alma —por desprecio— (1982: “Prefacio”).

Este pasaje concentra la relevancia ambigua de Nietzsche: se aprecia su distancia obstinada, su desprecio por las masas y esa superioridad desdeñosa que parece negar cualquier posibilidad de una política colectiva, y también se escuchan con claridad las primeras notas de una crítica biopolítica. Sus futuros lectores necesitarán una fisiología nueva: orejas, ojos y una conciencia nuevos para articular experiencias nuevas. La filosofía en el sentido nietzscheano no es nada menos que un programa de resistencia biopolítica.

¿Pero es posible que esta biopolítica de lo “nuevo”, del “futuro”, emerja hoy en día, cuando el capitalismo parece haber instrumentalizado con tanta eficacia la novedad, la creatividad e incluso el futuro mismo (“nuevos” productos, “industrias creativas” y “mercados de futuros”)?, o ¿cuando las fuerzas afirmativas parecen haber quedado capturadas en los dudosos entusiasmos que expresamos por aquello que “nos gusta”? Nietzsche tenía indicios de que todo esto sucedería, y por eso insiste en diferenciar entre un futuro del hombre (*Morgen*) y el futuro intempestivo del superhombre (*Übermorgen*). Pero como esta diferencia es trascendental, ya que refleja su distinción ontológica entre ser y devenir y su encarnación en la negación (humana) y en la afirmación (superhumana) de la vida, su fórmula de una nueva sensibilidad biopolítica puede parecer un programa reductivo de no-compromiso. Alternativamente, algunos pensadores recientes han sugerido que la biopolítica está marcada por el surgimiento del capitalismo como una ontología del devenir, argumentando que nuestras nuevas prótesis tecnológicas han capturado la fuerza viva (la voluntad de poder), o que el capitalismo neoliberal ha hecho de la fuerza radical de afirmación su propia lógica. En este ensayo me propongo refutar ambos escenarios, mostrando cómo el pensamiento de Nietzsche puede ofrecernos formas concretas de compromiso político.

Este compromiso comienza desde una crítica inmanente del presente que pretende reevaluar sus valores. Es solamente a través de esta revaluación que se establecerá un “*pathos* de la distancia” (Nietzsche, 1997b: 257) entre lo humano, demasiado humano, y el superhombre del futuro que crea una ruptura con el presente. Pero esta distancia no delimita una diferencia entre lo humano y lo que va más allá, sino que más bien es el principio crítico inmanente de la voluntad de poder —un “principio de desequilibrio” como lo llama Klossowski (1997: 103)— mediante el cual la humanidad logra su “autosuperación” (Nietzsche, 1997b: 257). En otras palabras, no superaremos los valores trascendentes que definen lo humano al plantear una alternativa que ocupe su lugar. Más bien, el proceso afirmativo de la crítica produce una nueva estructura de pensamiento y vida desde el interior de las condiciones del presente. La crítica obliga al presente a producir aquello que excede sus condiciones de posibilidad, pues es solamen-



Anturio blanco, acuarela, 1998 (35 cm x 25 cm)
MARTHA BOHÓRQUEZ

te mediante la producción de un futuro intempestivo semejante como la voluntad-de-poder puede retornar eternamente en tanto que principio de vida². La crítica de Nietzsche del presente se inmiscuye, entonces, con lo cotidiano, con el propósito de convertirlo en un extraño para sí mismo. Este extraño sería el futuro, pero el futuro solamente puede producirse dejando el presente, lo cual no quiere decir abandonándolo, sino haciendo que se desprenda de sí mismo. Como lo formula Nietzsche:

Si uno quiere llegar alguna vez a vislumbrar en lontananza nuestra moralidad europea, a fin de compararla con otras moralidades precedentes o futuras, ha de hacer como hace un viajero que quiere conocer la altura de las torres de una ciudad: a tal efecto, el viajero abandona la ciudad (2001: 380)³.

Para reevaluar la moralidad, por ejemplo, uno debe considerarla desde un punto exterior a sí misma, un punto “más allá del bien y del mal”. Pero este exterior no es trascendente, sino que lo producen aquellos que tienen la fortaleza para ir “fuera [...] más allá” (2001: 380), a un lugar libre de la “suma de juicios de valor dominantes que son parte de nuestra carne y de nuestra sangre” (2001: 380). La crítica inmanente encarna este pasaje como un tipo de *biopolítica* pero, a diferencia de Foucault, que entiende este término como referencia a las técnicas políticas usadas sobre poblaciones, para Nietzsche la biopolítica comienza con lo individual y su autocrítica. Esto hace de la superación una práctica necesariamente situada y una forma —extrema ciertamente— de “lo personal es político”, una micropolítica afectiva. Así planteada, la autocrítica de lo individual supera el presente, pero también supera nuestra aversión (demasiado dialéctica) a éste. Nietzsche continúa:

El hombre de ese más allá, que quiere tener a la vista los más altos criterios de valor de su tiempo, necesita antes, sobre todo, para conseguirlo “dominar” esta época en sí mismo —ésta es la prueba de su fuerza— y, por consiguiente, no sólo su época, sino también su aversión y contradicción existentes hasta ahora frente a esta época, su sufrimiento por este tiempo, su falta de adecuación a este tiempo (2001: 380).

La crítica no revalúa el presente al negarlo, porque la negación define la naturaleza humana del presente que debe ser superado; en cambio, revalúa la negación como afirmación, con el fin de darle al presente un nuevo futuro⁴. Los únicos que pueden emprender esta tarea son los artistas, porque ellos tienen la capacidad de crear. “¡Arte y nada más que arte!”, grita Nietzsche: “Es el gran instrumento que posibilita la vida, la gran seducción de la vida, el gran estimulante de la vida” (1967: II, 853). Tenemos que ser “artistas-filósofos”, “poetas de nuestra vida” (2001: 299), personas capaces de seleccionar aquello que en nuestro presente va más allá de éste, capaces, esto es, de desarrollar nuevos ojos y oídos para sentir ese futuro, de desarrollar una nueva fisiología capaz de abarcarlo. El arte lo es todo para Nietzsche porque crea lo que aún no es; es la base no solamente de su ontología sino de su política. La política es una guerra que se libra entre fuerzas (valores) fisiológicos en torno al destino del futuro. El futuro de la humanidad puede, o bien negar la vida al postular un mañana (*Morgen*) en continuidad con

un hoy —un futuro nihilista o, como Nietzsche lo llama, “el futuro como progreso” (1967: 62)—⁵, o bien afirmar la vida al emerger como la discontinuidad del presente, como un futuro radical que se enfrenta contra el presente (*Übermorgen*). El artista, argumenta Nietzsche —y esta es la esencia de su política—, crea algo que no niega el presente, sino que afirma lo que supera su humanidad y también su presente. Este es el “gran estilo” o, como comenta Deleuze con precisión (2004: 254), es el “estilo como política”. El artista se define por su generosidad, por la fuerza de lo que crea. Así que, si bien es cierto que no hay creación sin destrucción, la destrucción solamente es un resultado. Sin embargo, no hay creación *ex nihilo*, porque un artista solamente puede crear lo intempestivo o el tiempo futuro seleccionando lo que excede a su tiempo y espacio en su propio tiempo y espacio.

El artista es una “una señal del futuro”, una señal que apunta hacia afuera desde los bordes mismos del presente; tiene la capacidad de:

Adivinar los casos en que, en medio de nuestro mundo moderno y su realidad, sin ninguna reserva o restricción artificiales ante la realidad, las grandes almas son aún posibles, cuando se presentan en condiciones armónicas y proporcionadas, haciéndose duradera y prototípica por su visibilidad y ayudando por consiguiente, a crear el porvenir, excitando el celo y el espíritu de imitación (1986: II, 99).

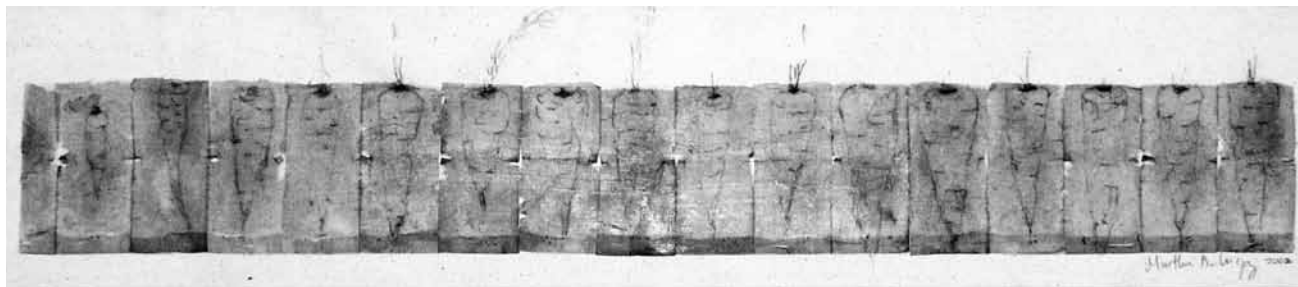
Desde los horrores del presente, el artista afirma todo lo que escapa a éste. Expresa así la fuerza de superación de la voluntad de poder, una fuerza que es el *exterior interno* de todo lo que la niega. La externalidad inmanente de la fuerza genética se aprecia en el famoso recuento que hace Nietzsche del nihilismo europeo en *La genealogía de la moral*. Allí, argumenta que a pesar de que la ciencia es la última versión del “ideal ascético” del hombre, pues ésta renuncia al cuerpo en nombre de una “verdad” más elevada, esta “voluntad de nada” lleva empero en su interior su propia superación, que es el poder de querer. El hombre, escribe Nietzsche, “prefiere querer *la nada* a no querer” (1996b: III, 1). Cuando entendemos la “voluntad de verdad” de la ciencia de esta manera, afirma Nietzsche, ocurre algo extraño: “[...] la voluntad de verdad cobra consciencia de sí misma *como problema*” (1996b: III, 27). Esta conciencia crítica se sitúa de inmediato en nuestro mundo, pero

solamente como aquello que lo transforma, como aquello que encarna el principio trascendental de la vida. Nietzsche concluye triunfalmente: “Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la ‘autosuperación’ *necesaria* que existe en la esencia de la vida” (1996b: III, 27). Por lo tanto, la afirmación crítica de la voluntad de poder crea un problema para el presente que, sin embargo, está afuera, *pero no más allá*, del presente. El más allá es más bien la garantía trascendente del presente humano, de los valores universales que justifican la negación por parte de la humanidad de todo aquello que la amenaza. “La moral de los esclavos”, argumenta Nietzsche, “dice no, ya de antemano, a un ‘afuera’, a un ‘otro’, a un ‘no-yo’; y ese ‘no’ es lo que constituye su acción creadora” (1996b: I, 10). No es cierto que las masas no sean creativas, lo son. La diferencia radica en cómo y en qué crean. Las masas crean de acuerdo con los valores humanos consagrados como medida de todas las cosas, preservando un “presente” vivido “a costa del futuro” (1996b: “Prólogo”, 6). Por su parte, el artista del futuro afirma lo que escapa a la humanidad, lo que la excede, y en ese autosuperarse construye un exterior que puede producir un cambio multiplicador que opera a escala de una sociedad, una cultura, una edad o una época. Esto es lo que hoy en día llamamos *micropolítica*. Pero no es una política que exprese objetivos o cuestione directamente lo existente. Es, más bien, una política de experimentación e invención, una política de creación que no ofrece un programa, sino solamente un método que supone convertirse en un artista, crear valores distantes de los actuales para abrirse así a un futuro indeterminado.

Nuestros valores se expresan primero en nuestras percepciones y sentimientos y luego en nuestros deseos y

creencias. Además, Nietzsche argumentaría que si bien las palabras son signos de los conceptos, los conceptos son signos de sensaciones recurrentes, expresiones de nuestras “vivencias internas” (1997b: 268). Las sensaciones en sí mismas son interpretaciones de la existencia, valoraciones que niegan o afirman los poderes de la vida y, por lo tanto, dice Nietzsche: “[...] todas las percepciones están permeadas por juicios de valor” (1967: 305). Como resultado, “es lícito someter a examen a todo individuo para ver si representa la línea ascendente o la línea descendente de la vida. Cuando se ha tomado una decisión sobre esto se tiene también un canon para saber lo valioso que es su egoísmo” (Nietzsche, 1989: 33). El individuo que se sitúa en la línea ascendente posee, según Nietzsche, un cuerpo bendecido por una sensibilidad “animal”, una sensibilidad que no se opone a lo humano, sino que es lo que hay de animal *en* lo humano. Esta sensibilidad animal revalúa los valores humanos al afirmar su propia voluntad de poder, deleitándose en la intoxicación del acto creativo, entusiasmándose con la crueldad de ejercer una fuerza superior y disfrutando los “éxtasis de la sexualidad” (1967: 805)⁶. Este sentimiento liberado del “bienestar animal” y este “deseo” son los que “constituyen el estado estético” (1967: 801), haciendo del arte nada menos que “la perfecta seguridad funcional de los instintos inconscientes reguladores” (1996b: I, 10).

Con el artista “animal” tenemos un sentido claro de las dimensiones biopolíticas del futuro y de la crítica o revaluación inmanente de los valores humanos que se requiere para crearlo. Pero para determinar el valor que esta forma ontológica de la política tiene para nosotros hoy en día, debemos confrontarla con la perspectiva que nos indica que las formas contemporáneas del capitalismo han logrado ubicarse con éxito justamen-



Cultivo de zanahoria, dibujo sobre bolsas de té recicladas montado sobre lienzo, 2002 (150 x 22 cm) | MARTHA BOHÓRQUEZ



Astromelia, acuarela, 1996 (50 cm. X 10 cm) | MARTHA BOHÓRQUEZ

te allí, en la interfaz entre una ontología trascendental de la creación crítica (voluntad de poder) y su encarnación situada dentro del devenir-otro de los cuerpos humanos. Esta confrontación requiere un breve panorama de esta perspectiva antes de que podamos considerar su posible impacto en nuestra pregunta acerca de la relevancia de Nietzsche para el presente. Matteo Pasquinelli (2008) argumenta que el capitalismo ha establecido una relación parasítica y directa con nuestras pulsiones inconscientes e instintivas a través de la producción de “bienes-del-afecto”, al permitir que module directamente no sólo nuestras metas instintivas, sino también su intensidad. En vez de reprimir estos *espíritus animales*, como los llama Pasquinelli, el capitalismo procura amplificarlos con el fin de maximizar sus ganancias. Sus ejemplos son justamente aquellos que Nietzsche emplea para tipificar el “vigor animal” del artista (1967: 802): la sexualidad y la crueldad violenta del instinto de supervivencia. Desde esta perspectiva, el capitalismo biopolítico es una especie de afirmación financiera de nuestra sensibilidad animal, una forma de control que opera a través de la monetización. La idea es lo suficientemente simple: si nuestro deseo “noble” (como lo plantearía Nietzsche) de sexo y violencia se satisface por medio de las imágenes-producto (pornografía y “porno violencia”) que divulgan los medios masivos de comunicación, entonces la creación de “nuevos” productos (una necesidad constante para el capitalismo de acuerdo con la ley de los retornos decrecientes) se convierte en la encarnación del devenir en sí mismo. Así pues, en este sentido, el capitalismo ha capturado “el

principio de desequilibrio” de la voluntad de poder y lo ha convertido en su principio más importante para generar ganancias.

La tecnología digital permite esta aceleración de la producción y el consumo deseantes, al insertar los imperativos capitalistas en las redes neurológicas y nerviosas de nuestro cuerpo y cerebro. Esto produce una *mutación conectiva*, como la ha llamado Franco Berardi (2005), que aleja nuestras subjetividades de las identidades tradicionales y las lleva a un “dividuo” o un “yo disuelto” flexible, que está —en su forma tanto de trabajador como de consumidor— en un estado permanente de reinención personal. Esta producción incesante de diferencia mercantilizada ha envuelto al mundo en su red mundial (World Wide Web), para llegar hoy en día a lo que Berardi llama *capitalismo molecular*: un estado en el cual la producción de “mercancías de la información” ocupa cada uno de nuestros momentos⁷, situación en la que nuestra integridad fisiológica y psicológica se ve pulverizada constantemente, y nuestro valor más importante para el capitalismo es nuestra diferencia fragmentada respecto a nuestro propio ser. “En cada momento de la vida”, dice Berardi en su estilo típicamente apocalíptico,

[...] la máquina humana está ahí, pulsando y disponible, como una expansión cerebral a la espera. La extensión del tiempo está meticulosamente celularizada: es posible movilizar células de tiempo productivo puntual, casual y fragmentariamente. La recombinación de estos fragmentos se realiza automáticamente en la red (2011: 90).

La interfaz no solamente subsume cada uno de nuestros deseos y pensamientos, sino que los valora de acuerdo con su diferencia. El capitalismo le ha dado un valor (monetario) relativo a la distancia creativa del futuro y su atractivo exterior, y simplemente la ha puesto a trabajar. Steven Shaviro formula lo anterior de una manera desprevenida: “No podemos escapar de la lógica de los productos y el mercado apelando a anhelos y esperanzas utópicas de redención. Pues estos anhelos son los que nos motivan a ir de compras” (2006: s/p). Uno de los ejemplos de Shaviro es relevante para nuestro caso, pues se enfoca en el arte: este autor argumenta que el surgimiento reciente del “cine poscinemático” incorpora los experimentos formales radicales de la

vanguardia en las estructuras genéricas de las películas clase B, evaporando así sus ambiciones transformativas (y, con frecuencia, explícitamente políticas) en un viaje recalentado pero vacío de afectos cinéticos (Shaviro, 2010). Desde su punto de vista, el arte ya superó lo humano, pero no ha llevado a una revaluación de los valores en el sentido nietzscheano, sino a una revaluación de los afectos en tanto que productos. Berardi afirma algo similar: para él, la interfaz digital ha producido la utopía más eficiente hasta el momento: la utopía de un espacio virtual infinito “en el que miles de millones de usuarios se encuentran y crean su realidad económica, cultural y síquica” (2011: 53). Pero esta “utopía” es en realidad una distopía, porque conduce a “la desaparición de lo humano o, quizás, a la sumisión de lo humano a la cadena [inhumana] de automatismos tecnolingüísticos” (2011: 53). La humanidad ha sido superada, pero en su lugar nos hemos convertido en una sociedad de “esclavos netos” que trabajan en una “conexión celular permanente” (2011: 115).

Maurizio Lazzarato presenta una explicación considerablemente más sobria de este proceso que se enfoca en la manera en que la tecnología digital se ha insertado en la interfaz entre los procesos trascendentales de la ontogénesis (la voluntad de poder de Nietzsche) y su encarnación como poder de autosuperación sensual e intelectual del cuerpo⁸. De forma similar a Pasquiniti y Berardi, Lazzarato argumenta que la tecnología digital ha surgido en la interfaz entre la producción y la recepción de la sensación, imponiéndole un sistema capitalista de circulación a la habilidad que tiene la sensación de multiplicarse y transformarse a sí misma. Como resultado, el poder de revaluación o invención y la “distancia” intempestiva que éste implica, se han visto, dice Lazzarato, “‘objetivados’ dentro de límites precisos, en un *dispositif* tecnológico” (2007: 111). El capitalismo biopolítico ha tomado un sentido ontológico, en la medida en que ahora es el productor de la creatividad (esto es, de la ontogénesis). Consecuentemente, la creación (o el devenir), como proceso ontológico (es la producción de *vida*, como en Nietzsche), no se subsume simplemente en los procesos capitalistas y digitales contemporáneos, sino que ahora éstos la producen. La creación sigue siendo creación de una diferencia inmanente y crítica, ¿por qué no?, que produce un nuevo futuro —entre más nuevo mejor—. Pero este

modo de producción es una *expresión* del capitalismo, más que su resistencia (Lazzarato, 2007: 116). Superar se ha convertido en la lógica misma del capital, que de este modo reclama cualquier futuro. “Nuestra hipótesis”, escribe Lazzarato, “es que la proliferación de mundos posibles es la ontología de nuestro *presente*” (2007: 177).

Berardi resume esto en una declaración sucinta: afirma que nosotros vivimos “en el futuro del no futuro” (2011: 50). El futuro ya no es una promesa de emancipación de las formas actuales de control, sino más bien la promesa de que se harán eternas. ¿A qué se debe esta desesperanza distópica? Se debe, según Berardi, a que el capitalismo molecular fragmenta nuestra energía nerviosa y cognitiva y la recombina dentro de la red, en una revaluación biopolítica de nuestra fisiología y psicología que hace imposibles tanto la conciencia individual como la colectiva. Resulta interesante que la resistencia que Berardi sugiere ante este proceso sea casi exactamente contraria a la de Nietzsche: donde Nietzsche defiende la “gran salud” del superhombre y su fuerza “explosiva” de devenir, Berardi sugiere una “teoría implosiva de la subversión, basada en la depresión y el agotamiento” (2011: 138).

A pesar de la indudable brillantez de estos análisis de los mecanismos biopolíticos contemporáneos, quiero tratar de defender el concepto nietzscheano de un *futuro intempestivo* e insistir en que aún puede tener relevancia transformativa. A esta tarea contribuye el hecho de que el mismo Nietzsche parece haber anticipado algunos de los desarrollos que hemos visto descritos arriba con horrorizado entusiasmo. Las descripciones nietzscheanas, cáusticas y, sin embargo, proféticas, de su propia modernidad, nos ofrecen varias sugerencias sobre cómo criticar *nuestro* presente de una manera que nos permita superarlo. Tres aspectos de estas descripciones son importantes aquí: primero, el hedonismo autoindulgente de la humanidad, que le hace imposible criticarse a sí misma; segundo, la obsesión de la humanidad con su propia inteligencia, que hace que se deleite en una especie de arrogancia computacional también conocida como *ciencia*; y tercero, el sorprendente clamor de Nietzsche de que el capitalismo biopolítico no es un obstáculo, sino, más bien, una etapa necesaria hacia un nuevo futuro.

La crítica, lo sabemos, es el primer paso hacia la superación del hombre y, sin su efecto de distanciamiento, no podemos hallar el impulso para dar el salto hacia el futuro⁹. Pero el espíritu de la modernidad nos ha inoculado contra la crítica, distrayéndonos con entretenimiento u obsesionándonos con “datos”. “¡Ay!”, se lamenta Nietzsche: “Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo” (1996a: “Prólogo”, 5). El hombre moderno es adicto a los afectos histriónicos y efímeros cuyo disfrute ubicuo ha banalizado la afirmación al convertirla en una cuestión de gustos. Este hombre moderno, argumenta Nietzsche, es el “último hombre” o el “hombre final”, un humano que ha descubierto la “felicidad” al remover todo aquello que era duro y cruel en la vida. En vez de todo esto, la cultura se ha convertido en una especie de “narcótico” que le administra “un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables” (1996a: “Prólogo”, 5). “¿Quién nos contará la historia completa de los narcóticos?”, pregunta Nietzsche, “es aproximadamente la historia de la ‘cultura’, ¿de la llamada cultura superior!” (2001: 86). Todavía hay mucho trabajo, pero “el trabajo es entretenimiento”, que llena la vida con “pequeños placeres” que no molestan. Tal como la gente dice con orgullo hoy en día: “[...] todo va bien”, en lo que sería la versión contemporánea del burro rebuznador de Nietzsche, cuyo grito vacío y repetido —“Si-iii”— simplemente afirma la monotonía de nuestros placeres. El placer de comprar, de poseer, de sentirnos orgullosos acerca de nuestra conformidad e insignificancia. Este disfrute vacío y acrílico simplemente confirma nuestra esclavitud biopolítica, y aunque abarca lo nuevo, lo hace solamente como una negación de cualquier “exterior” a aquellos deseos y sensaciones que determinan nuestro presente. “Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio” (1996a: “Prólogo”, 5). Esta es la esencia de la “mentalidad de rebaño”: simplemente repite lo que existe, toma los afectos y los valores que le dan y agradece el hecho de limitarse a darle clic al *mouse* con diligencia (1997b: 192).

Esto no quiere decir que la vida humana “narcotizada” sea insípida o descolorida. La modernidad se caracteriza por lo que Nietzsche llama “el bullicio de la feria” (2001: 4), un intenso rango de experiencias que, sin embargo, se vuelven inofensivas al verse restringidas

al ámbito del entretenimiento cultural (pagado, por supuesto), y al ofrecernos un “más allá” extático que nos “eleva a un momento de sentimiento intenso y elevado” (2001: 86), a pesar de encontrarnos en un cine, por ejemplo, y no en una iglesia. Nos transportamos a elevaciones de la experiencia que no podemos esperar en nuestras vidas normales y quedamos con la sensación de estar santificados, purificados por ese poder más elevado. Es el poder de los ideales ascéticos, pero convertidos en una forma embriagadora de entretenimiento, “latigazos ideales” (2001: 86) como Nietzsche los llama. Así pues, si bien pareciera que participamos constantemente en una abundancia de experiencia, dicha abundancia confirma un simple hecho: “Nada es bello, sólo el hombre es bello: sobre esta ingenuidad descansa toda estética, ella es su *primera* verdad” (1989: “Incursiones de un intempestivo”, 20). Para Nietzsche, la “industria del afecto” no produce arte sino un “antiarte” en el que los artistas glorifican “los errores religiosos y filosóficos de la humanidad” (1986: I, 220). El ejemplo favorito de Nietzsche es Richard Wagner, pero su ridiculización de Wagner también podría aplicársele fácilmente a los “antiartistas” (1989: “Incursiones de un intempestivo”, 9) de hoy en día, especialmente a aquellos que ganan fortunas en Hollywood, “todos ellos grandes descubridores en el reino de lo sublime, también de lo feo y horrible, y descubridores aún más grandes en el producir el efecto, en la puesta en escena, en el arte de los escaparates, todos ellos talentos que superaban en mucho a su genio” (1997b: 256; véase 2001: 4). Este arte de “volar alto” (1997b: 256) con afectos cada vez más intensos es escapismo antes que superación, un romanticismo recargado que confirma la cristiandad al tiempo que niega a Dios y que no podría estar más alejado del sobrio clasicismo que define la estética de Nietzsche. Contra todo esto, Nietzsche esgrime, como remarca Deleuze, “el amanecer de la contracultura” (2004: 253).

De igual manera, y en una frase que es enteramente aplicable a la obsesión actual con los “medios masivos de comunicación”, Nietzsche condena a los “fanáticos de la expresión ‘a cualquier precio’” (1997b: 256), porque tal expresión no sirve sino para confirmar lo que ya todos saben y sienten, dando cabida al lugar común de los “pulgares arriba”. Para Nietzsche, “una fácil *comunicabilidad* de la necesidad (lo que actualmente significa, experimentar sólo vivencias comunes y estándar) tie-

ne que haber sido la más poderosa de todas las fuerzas que han dominado a los hombres hasta ahora” (1997b: 268). La descripción precisa de Nietzsche de la biopolítica actual no niega la importancia de la “diferencia” o de lo “nuevo” dentro del capitalismo contemporáneo, ni la intensidad de la experiencia contemporánea, sino que sostiene que estos clamores simplemente conforman y confirman los valores humanos que son su condición. Este argumento, me parece, no es refutado por la afirmación de la mutación “poshumana” que conduce a un futuro cibernético nuevo, ocasionada por la aceleración tecnológica y la explotación de la producción afecto/consumo que han generado los medios digitales. Nietzsche admite casualmente la importancia de las prótesis tecnológicas del hombre, pero lo que es importante sobre estos desarrollos, puntualiza, no es la manera como fragmentan en apariencia la integridad de la psicología y la corporalidad humanas, sino la manera como hacen aún más ubicuos los valores humanos.



Frailejón, técnica mixta, 1996 (80 cm x 80 cm)
MARTHA BOHÓRQUEZ

Por razones similares, Nietzsche condena a la ciencia. El “último hombre”, argumenta, es un tipo científico poseedor de una gran “inteligencia”: “Ellos son inteli-

gentes y saben todo lo que ha ocurrido” (1996a: “Prólogo”, 5). Pero como en el caso del entretenimiento, este “saber” se basa en la suposición de universalidad de los valores humanos y en el “más allá” científico de la “verdad” ascética establecida. ¡Infotretenimiento! Este “saber” científico remueve el devenir de la historia y lo convierte en un servidor de la verdad, un acto que, nos dice Nietzsche, “desarraiga el porvenir” (1997a: II, 7). Los hombres modernos no son más que “enciclopedias ambulantes” (1997a: II, 4) que reducen las fuerzas del devenir histórico a la “información”, permitiendo que sean instrumentalizadas por las demandas de una tecnociencia capitalista. Nietzsche tiene claridad sobre el futuro que esto producirá: un futuro en el que la actividad humana se restringirá a “un trabajo productivo lo más productivo posible [que le permitirá a] la ciencia, desde el punto de vista económico, [ser] cada vez más utilitaria” (1997a: II, 7). Nietzsche llama a esto *nihilismo* porque es el punto en el que la vida trata de destruirse a sí misma. En una sentencia que tiene ecos incómodos hoy en día, escribe: “¿Son esos hombres todavía, o quizás sólo son máquinas de pensar, de escribir, de hablar?” (1997a: II, 5).

El pesimismo de Nietzsche respecto a la ciencia se extiende a una visión asombrosamente profética del capitalismo contemporáneo. Casi podríamos considerar que las descripciones distópicas de autores como Berardi y demás, sobre el control biopolítico actual, son un plagio (con mala consciencia) del trabajo de Nietzsche:

Una vez poseamos la administración económica común de la tierra que pronto será inevitable, la humanidad podrá encontrar su mejor significado como una máquina al servicio de esta economía —como un mecanismo tremendo compuesto de engranajes cada vez mejor “adaptados”; como un incremento cada vez mayor de todos los elementos dominadores y controladores; como un todo de una fuerza tremenda, cuyos factores individuales representan fuerzas mínimas— (Nietzsche, 1967: 866).

En este extraño eco del “Fragmento sobre las máquinas” de Marx en los *Grundrisse* (2007), Nietzsche postula la ciencia como la condición de posibilidad de la economía “moderna”, pero plantea que en un revés fatídico la elevación de la ciencia ha llevado en realidad a su servilismo, pues ha quedado definida completamente por los objetivos de la economía que ésta



Borrachero, acuarela, 1995 (40 cm x 35 cm) |
MARTHA BOHÓRQUEZ



Anturio de luna, acuarela, 1994 (40 cm x 40 cm)
MARTHA BOHÓRQUEZ

misma posibilidad. Como resultado, la ciencia y el “saber” que produce no pueden descubrir (esto es, inventar) un futuro que no tenga la economía como fin, lo que significa, como lo presentía Marx, la supeditación total del “intelecto general” al capital¹⁰. Pero para Nietzsche esto no significa el fin de lo humano, ni mucho menos: la ciencia es la versión más refinada de los viejos valores humanos e Internet no hace más que confirmar este hecho. Esto no quiere decir que los valores humanos no cambien, pues claramente lo hacen, sino que estos cambios deben verse como relativos, cambios que dejan en su puesto las estructuras humanas, demasiado humanas, de la negación y la piedad (el ideal ascético de la verdad).

Lo que el capitalismo contemporáneo significa, entonces, es una “especie de nivel estacionario de la humanidad” (Nietzsche, 1967: 866). Pero éste no es un motivo para desesperar, pues anuncia una transformación que *debe* tomar lugar.

En oposición a este empequeñecimiento y adaptación del hombre a una utilidad especializada, se requiere un movimiento contrario —la producción de un hombre sintetizador, compendiador, justificador para cuya existencia esta transformación de la humanidad en una máquina sea una precondition, en tanto base sobre la cual él pueda inventar esta forma superior del ser [...]. Éticamente, esta maquinaria general, esta solidaridad de todos los engranajes, representa un máximo en la explotación del hombre; pero presupone

a aquellos gracias a quienes esta explotación tiene sentido (Nietzsche, 1967: 866)¹¹.

Es aquí donde emerge con mayor claridad la respuesta de Nietzsche a la representación apocalíptica del capitalismo contemporáneo: considera que “un movimiento contrario es inevitable” (Nietzsche, 1967: 866). ¿Por qué? Es inevitable porque la voluntad de poder en tanto que fuerza de superación es el principio de la vida y, en la medida en que la vida se vive, las negaciones que la humanidad inventa no son importantes, porque la vida siempre encuentra un camino a través de las grietas. Si bien este argumento descansa sobre un axioma ontológico, tiene implicaciones estratégicas de tipo directamente político. Los críticos posoperaístas italianos tratan de tomar distancia dentro del capitalismo a través de la estrategia marxista de la negación (quizás donde mejor se aprecia es en la definición de Hardt y Negri de la *política* como un “estar en contra”¹² o en el “rechazo del trabajo” del marxismo autónomo, aunque también es evidente en el concepto de *sabotaje* de Pasquinelli). Para Nietzsche, estas resistencias nunca funcionarán porque la distancia que consiguen permanecerá relativa al —y dentro del— sistema al que se oponen, en la medida en que comparten los valores negativos en los que en últimas se basa el capitalismo. En vez de esto, Nietzsche trata de afirmar aquello que dentro del capitalismo permitirá que la vida lo supere.



Cultivo de maíz II, técnica mixta, papel de arroz, 2002 (120 cm x 22 cm) | MARTHA BOHÓRQUEZ



Cultivo de caléndula, acuarela, técnica mixta, papel de arroz, 2002 (120 cm x 22 cm) | MARTHA BOHÓRQUEZ

Estrategia aparte, sin embargo, todavía podría argumentarse que las afirmaciones ontológicas de Nietzsche no se libran de los reclamos de que el capitalismo contemporáneo subsume del todo no sólo a lo humano, sino también al superhombre. No hay duda de que para Nietzsche el superhombre es múltiple, fractal, y escapa a cualquier tipo de valores humanos (1997b: 212), aquello “especial esencialmente supranacional y nómada del ser humano, lo cual, hablando fisiológicamente, posee como típico rasgo distintivo suyo un máximo de arte y de fuerza de adaptación” (1997b: 242). El superhombre es, tal como insiste Deleuze, un ensamblaje nómada de fuerzas subindividuales en constante cambio, en una constante realización de nuevas conexiones y en permanente experimentación e innovación. De acuerdo. ¿Pero qué ocurriría si este estado subindividual de fuerzas conflictivas (fluctuaciones e intensidades) fuera la ontología del capitalismo contemporáneo? ¿Qué pasaría si el capitalismo contemporáneo impusiera en realidad un yo disuelto? Si esto fuera cierto, la necesidad nietzscheana de la distinción fundamental entre el hombre y el superhombre sería superada por el mismo sistema que supuestamente esta diferencia debería derrotar. Esta posibilidad redefiniría el campo político de lucha como aquel del yo disuelto en sí mismo. Si bien he intentado mostrar cómo podríamos entender la subjeti-

vidad contemporánea como todavía humana, a pesar de la fragmentación debida a las prótesis tecnológicas, también deberíamos tomar en serio la idea de que la figura del artista-filósofo es la de una “personalidad flexible”, un trabajador “creativo” en el “capitalismo cognitivo”. Si esto es así, entonces, ¿qué diferenciaría al yo disuelto de un “superhombre” del de otro que simplemente encarna una etapa más avanzada de la instrumentalización de la humanidad?

Esta pregunta nos lleva de regreso a la agenda política de aquellos pensadores que, como hemos visto, la han respondido de forma negativa. Esta negación, y el desespero que despierta, están basados en la suposición de que el capitalismo contemporáneo ha subsumido cualquier sentido de resistencia colectiva. Este es un problema que Nietzsche no tiene, en la medida en que para él, el superhombre es un actor definitivamente singular y único, un individuo superior capaz de encarnar la voluntad de poder en un acto crítico y afirmativo. Según Nietzsche, que le tiene un odio especial a la democracia y al socialismo, la política que privilegia lo colectivo es contraproducente porque consagra la ley de la mediocridad como el bien social definitivo. Entonces, la cooptación capitalista de la colectividad dentro de esta red de “individualidades disueltas” no significa el fin de la esperanza política,

sino más bien lo contrario, porque la colectividad del “rebaño” adquiere su significancia política verdadera al producir su propia superación en un individuo que expresa la forma superior de todas las cosas. Este individuo revive lo colectivo dentro de sí mismo, regresándolo renacido dentro de la expresión sintética de todo lo que buscó y aún busca superar. El superhombre estaría doblemente disuelto: su subjetividad individual y humana se disuelven al expresar la multitud que es condición suya, mientras que las pretensiones políticas “democráticas” del rebaño se disuelven en la distancia crítica singular del superhombre que las transforma. Esto es lo que plantea Nietzsche cuando afirma que el tipo superior del superhombre es tanto “múltiple como entero” (1997b: 212; véase 1967: 883). El superhombre es un “yo-disuelto” que condensa todos los momentos revolucionarios de la historia, todas las erupciones previas del futuro, en un sólo salto glorioso en el que todo aquello de valor en las masas retorna a una expresión indeterminada que le da una fuerza plástica a la voluntad de poder. La autosuperación es la dominación y revaluación de la historia en nombre del futuro, es ese momento en el que, como Nietzsche afirmó en la última carta que escribió, “todo nombre en la historia es un ‘yo’” (1959: 153; véase 2001: 34). Un “yo” disuelto en el espacio abierto del devenir, un acto crítico de autosuperación que transforma “las cosas más notorias en cosas insólitas [...] solo aquel que construye el futuro tiene derecho a juzgar el pasado” (1997a: II, 6).

El devenir se encuentra sin duda dentro de los procesos que definen nuestro presente. Las características de “los hombres ordinarios y mediocres”, como los describe Nietzsche, son claramente reconocibles. Ellos son “útil[es], laborioso[s], utilizable[s] y diestro[s] en muchas cosas [...] charlatanes, pobres de voluntad y extraordinariamente adaptables” (1997b: 242). Para Nietzsche, son precisamente estas características las que significarán que “el hombre *fuerte* tendrá que resultar más fuerte y más rico que acaso nunca hasta ahora —gracias a la falta de prejuicios de su educación, gracias a la ingente multiplicidad de su ejercitación, su arte y su máscara—” (1997b: 242). El superhombre es un yo disuelto porque el “rebaño” humano también está “disuelto”, el superhombre es simplemente el momento crítico y transformativo de ese movimiento histórico. De este modo, el superhombre “se introduce en toda



Orquídeas, acuarela, 1994 (50 cm x 70 cm)
MARTHA BOHÓRQUEZ

piel, en todo afecto: se transforma permanentemente” (1989: “Incursiones de un intempestivo”, 10). En palabras de Nietzsche: “Sería completamente indigno de un espíritu profundo el ver ya una objeción en la mediocridad en sí. Ésta es incluso la *primera* necesidad para que sean lícitas las excepciones: una cultura elevada está condicionada por la mediocridad” (1982: 57).

Como hemos visto, la metodología de Nietzsche es una especie de biopolítica artística que involucra la revaluación de la fisiología y la sicología en la memoria, el lenguaje y la percepción. El olvido desempeña un papel crucial en la estética de Nietzsche, porque permite tomar distancia frente al pasado desde lo cual podrá surgir el futuro. De manera similar, uno debe olvidarse del presente, ausentarse del “afán incesante” del mundo moderno donde uno siente vergüenza de quedarse quieto. Hoy en día, “se piensa con el reloj en la mano, como también se come al mediodía con los ojos puestos en las noticias del mercado de valores” (2001: 329). Al olvidar las negaciones pasadas y presentes de la vida, se hace posible horadar el espacio y el tiempo requeridos para producir una nueva perspectiva. El aspecto

lingüístico de este proceso radica en ver las cosas que no tienen nombre y no pueden ser nombradas, y darles un nombre: “Los originales son principalmente quienes han puesto nombre a las cosas” (2001: 261). En términos de Deleuze y Guattari, esto significa crear conceptos. Las percepciones también deben volverse selectivas: “Distanciarse de las cosas hasta el punto de dejar de ver lo que ellas tienen de suyo y así tener que añadir mucho al mirarlas, *para seguir viéndolas*” (2001: 299). Este es el lado creativo de la crítica, una especie de distorsión subjetiva de la percepción que hace que las cosas aparezcan de acuerdo con las metas propias y no con las de los demás. “Todo esto, en suma, debemos aprenderlo de los artistas”, dice Nietzsche (2001: 299; véase 1997a: II, 6). Este es un trabajo de composición cuidadoso y paciente que “durante largo tiempo [se ha estado] amontonando, ahorrando y guardando” (1989: “IncurSIONES de un intempestivo”, 44). Esto es lo que Nietzsche afirma haber aprendido de los antiguos: un “gran estilo” de simplificar y ordenar, de afirmar las apariencias, un proceso que en últimas equivale a crear —o lo que él llama *fabular*— la realidad. Sólo de esta manera veremos lo que hay de necesario en las cosas, lo que es verdadero en éstas, porque lo necesario y lo verdadero son en últimas valores que solamente pueden juzgarse de acuerdo con el futuro que crean. Esto es justamente lo que Foucault tomará de Nietzsche, un método de “genealogía” que no descubre

la historia, sino que la interpreta en nombre del futuro que quiere crear. Como lo expresa Foucault en un bello pensamiento, “el conocimiento no está hecho para comprender; está hecho para cortar” (1977: 154).

Para formularlo en términos aún más contemporáneos, lo anterior significa reevaluar el conocimiento y la experiencia de manera que no sean solamente información, que *no puedan* resumirse en Wikipedia o buscarse en Google, para afirmarlo todo de forma que retorne en y como una nueva sensibilidad y conciencia. Esto es la política como método más que como programa, porque estas nuevas sensaciones no determinan de antemano la fisiología que es capaz de apreciarlas. Nietzsche sugiere que cada individuo emprenda estas revaluaciones por sí mismo, una y otra vez; que cada percepción sea una creación estética y cada pensamiento una irrupción de lo desconocido. De esta forma, el futuro surgirá como algo intempestivo, como nuestra mayor esperanza, pero también, debe decirse, como algo totalmente exterior al individualismo complaciente que domina la vida contemporánea. ¿Tenemos hoy en día la capacidad para escuchar a Nietzsche? Nietzsche vive en el futuro, ¿tenemos hoy la fortaleza para unirnos a él? “¡Vive en lo oculto, de manera que *puedas* vivir para ti mismo! ¡Vive *ignorante* acerca de lo que tu época considera como lo más importante! ¡Coloca entre tu presente y tu persona al menos la piel de tres siglos!” (2001: 338).



NOTAS

¹ Mi inspiración para esta pregunta y para mis intentos por responderla proviene del ensayo “Nomadic Thought” de Gilles Deleuze, publicado en 1973, que termina con la siguiente pregunta: “¿Quiénes son los nietzscheanos hoy en día?” (2003: 260). Este ensayo es una respuesta que trata de dar cuenta de algunos de los desarrollos que sobre este tema se han dado durante los últimos cuarenta años.

² Aquí me baso en la interpretación de Deleuze sobre el eterno retorno. Según él, al eterno retorno: “Se le conoce apropiadamente como una creencia del futuro, una creencia en el futuro. El eterno retorno afecta solamente lo nuevo, lo que se produce bajo la condición de incomparancia y por intermediación de la metamorfosis. Sin embargo, no causa el

retorno de la condición ni del agente: por el contrario, los repudia y los expelle con toda su fuerza centrífuga. [...] Es en sí mismo la novedad completa, nueva” (1994: 90).

³ La figura de mirar hacia atrás o hacia abajo desde la lejanía es recurrente en la obra de Nietzsche, ya sea desde las montañas habitadas por Zaratustra (quien también desciende para enseñar sobre su distancia) o desde las dimensiones cósmicas de una “lejana constelación” desde donde la tierra se aprecia como un “astro auténticamente ascético” (1996: III, 11).

⁴ Roberto Esposito es quizás el analista más prominente de la biopolítica nietzscheana. Su trabajo ejemplar es compatible en términos generales con el que realizo aquí, aunque Espo-

sito desarrolla su lectura de Nietzsche dentro de un análisis más amplio de lo que él llama *inmunidad* (en términos de Nietzsche, el nihilismo o el poder reactivo de las instituciones modernas) y comunidad. Sin embargo, Esposito hace énfasis en la “fuerza deconstructiva” (2008: 78) de la crítica de Nietzsche, que al “negar la negación inmunitaria” es “doblemente negativa” (2008: 96). Como se hará evidente, yo insisto acá en la condición necesariamente afirmativa del futuro, su fuerza necesariamente no-dialéctica.

⁵ Tal como Nietzsche escribe en otra parte, “la humanidad no representa una evolución hacia algo mejor, o más fuerte, o más alto, al modo como hoy se cree eso. El ‘progreso’ es meramente una idea moderna, es decir una idea falsa. [...] Una evolución posterior no es sin más, por una necesidad cualquiera, una elevación, una intensificación, un fortalecimiento”. (1982: 4).

⁶ “Tocar música”, bromea Nietzsche, “es otra forma de tener hijos” (1967: 800).

⁷ Berardi argumenta que “es posible definir el capitalismo contemporáneo como semicapitalismo porque la forma general de los productos tiene un carácter semiótico y el proceso de producción es cada vez más la elaboración de signos-información” (2011: 106).

⁸ Debo señalar que el trabajo de Lazzarato en el que me baso, en particular *Videophilosophie* (2002), aborda el pensamiento de Henri Bergson y no tanto el de Nietzsche. Pero, como es evidente, considero que los argumentos de Lazzarato también se le pueden aplicar a Nietzsche.

⁹ Al comienzo de *Zarathustra*, el equilibrista (que representa lo mejor de la humanidad, esto es, las personas que buscan el peligro) cae hacia la muerte cuando el “bufón” aparece desde

atrás. Pero el bufón no lo empuja, sino que salta sobre el equilibrista haciéndole perder el equilibrio y caer hacia la muerte. Esta es una alegoría de la afirmación que consigue superar con éxito al hombre y al hacerlo lo destruye, pero no solamente negándolo sino como consecuencia del salto creativo. El éxito de la crítica causa la destrucción del hombre, pero éste no es su propósito, sino solamente su resultado.

¹⁰ En su maravilloso trabajo *Nietzsche and the Vicious Circle*, Pierre Klossowski ha llevado a su punto más lejano su lectura de la obra de Nietzsche: “El punto de partida de los proyectos [de Nietzsche] está en la dependencia de la economía moderna de la ciencia, pues no puede sostenerse por sí misma alejada de ella: descansa en los ‘poderes monetarios’, las corporaciones y en sus ejércitos de ingenieros y trabajadores, sean calificados o no; y en el nivel de producción; estos poderes no pueden desarrollar sus propias técnicas excepto a través de formas de conocimiento requeridas por la manipulación de los objetos que producen y a través de las leyes que gobiernan el intercambio y el consumo de esos productos” (1997: 149).

¹¹ La clarividencia de esta nota tardía de Nietzsche parece extenderse a un rechazo del neoliberalismo: “Es claro que lo que yo combato es el optimismo económico: como si incrementar el gasto de todo el mundo implicara necesariamente incrementar el bienestar de todo el mundo. Me parece que lo correcto es lo contrario: el gasto de todo el mundo equivale a una pérdida colectiva: el hombre se ve disminuido —así que uno ya no sabe cuál fue el objetivo de este enorme proceso. ¿Un objetivo? ¿Un nuevo objetivo?— eso es lo que la humanidad necesita” (1967: 866).

¹² En Zepke (2012) discuto con más detalle la idea dialéctica y no-nietzscheana de la *política* de Hardt y Negri.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BERARDI, Franco, 2005, “Biopolitics and Connective Mutation”, en: Culture Machine, Vol. 7.
2. _____, 2011, *After the Future*, Oakland y Edimburgo, AK Press.
3. DELEUZE, Gilles, (1983), *Nietzsche and Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press.
4. _____, 1994, *Difference and Repetition*, Nueva York, Columbia University Press.
5. _____, 2004, “Nomadic Thought”, en: Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts 1955-1974*, Nueva York, Semiotext(e).
6. ESPOSITO, Roberto, 2008, *Bíos, Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
7. FOUCAULT, Michel, 1977, “Nietzsche, Genealogy, History”, en: Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Ithaca, Cornell University Press.
8. KLOSSOWSKI, Pierre, 1997, *Nietzsche and the Vicious Circle*, Chicago, University of Chicago Press.
9. LAZZARATO, Maurizio, 2006, *Videophilosophie: zeut-wahrnehmung im postfordismus*, Berlín, B-Books.
10. _____, 2006, “The Concepts of Life and the Living in the Societies of Control”, en: Martin Fuglsang y Bent

- Meier Sørensen (eds.), *Deleuze and the Social*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
11. _____, 2007, "Machines to Crystallize Time, Bergson", en: *Theory, Culture & Society*, Vol. 24, No. 6, Los Angeles, Londres.
 12. MARX, Karl, 2007, "Fragmento sobre las máquinas", en: Karl Marx, *Grundrisse. Elementos fundamentales para una crítica de la economía política*, Vol. 2, Madrid, Siglo XXI, pp. 216-230.
 13. NIETZSCHE, Friedrich, 1959, *Nietzsche, Unpublished Letters*, Londres, Peter Owen.
 14. _____, 1967, *The Will to Power*, New York, Random House.
 15. _____, 1982, *El Anticristo*, Madrid, Alianza.
 16. _____, 1986, "Humano, demasiado humano", en: Friedrich Nietzsche, *Obras completas de Federico Nietzsche*, Tomo III, Buenos Aires, Aguilar.
 17. _____, 1989, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con un martillo*, Madrid, Alianza.
 18. _____, 1996a, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.
 19. _____, 1996b, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
 20. _____, 1997a, "Consideraciones intempestivas", en: Friedrich Nietzsche, *Obras completas de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar.
 21. _____, 1997b, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza.
 22. _____, 2001, *La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva.
 23. _____, 2005, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza.
 24. PASQUINELLI, Matteo, 2008, *Animal Spirits, A Bestiary of the Commons*, Rotterdam, Nai Publishers.
 25. SHAVIRO, Steven, 2006, "Prophecies of the Present", en: *Socialism and Democracy*, 42, Vol. 20, No. 3, disponible en: <<http://sdonline.org/42/prophecies-of-the-present/>>.
 26. _____, 2010, "Post-Cinematic Affect: On Grace Jones, Boarding Gate and Southland Tales", en: *Film-Philosophy*, Vol. 14, No. 1, disponible en: <<http://www.film-philosophy.com/index.php/f-p/article/view/220/173>>.
 27. ZEPKE, Stephen, 2012, "Art and the Aesthetics of the Interface; Autonomy, Sensation And Biopolitics", en: *Revisiting Normativity with Deleuze*, Londres, Continuum.

