



# nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

## Actas / Proceedings

**De la imposibilidad de una política de las  
'fuerzas activas'**

GONZALO VELASCO ARIAS  
Universidad Autónoma de Madrid  
España

## De la imposibilidad de una política de las ‘fuerzas activas’

GONZALO VELASCO ARIAS

Universidad Autónoma de Madrid

España

En el marco del Programa de Formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Educación español, y bajo la dirección del Prof. Ángel Gabilondo, trabaja en un proyecto de tesis doctoral en torno a las categorías de construcción y deconstrucción del paradigma moderno de la comunidad, en el horizonte de investigación abierto por la noción de lo «impolítico» acuñada por Roberto Esposito, con quien lleva a cabo una estancia de investigación en el Istituto di Scieze Umane di Napoli. Es miembro del proyecto de investigación Pensar Europa: Democracia y hegemonía en la era tecnológica, coordinado por el Prof. Félix Duque.

### I.

El presente artículo tiene como objetivo cuestionar la traslación política de la lógica nietzscheana de las *fuerzas activas*<sup>1</sup>, frecuente en el pensamiento contemporáneo a través de los conceptos de *amistad*, *hospitalidad* y *comunidad*. Vamos a entender la noción de *fuerzas activas* como la concepción de la alteridad que resulta de la crítica genealógica a su representación *reactiva*, *resentida* en términos morales. Defenderemos como hipótesis auxiliar que el cuerpo es el dispositivo<sup>2</sup> que en primera instancia determina la concepción activa o reactiva de la alteridad lo cual, a su vez, condiciona la formación y el carácter de lo político. Demostraremos que la noción nietzscheana del cuerpo en tanto fondo inconsciente de la mismidad, inapropiable por parte de la conciencia, debe entenderse como oposición deconstructiva a la comprensión del cuerpo como lo originariamente propio. Esta última implica el miedo a una alteridad *prima facie* negativa, amenazante y, en consecuencia, motiva el primado político de la seguridad y la prevención de la amenaza externa. De la idea del cuerpo que escapa a la propiedad individual, en cambio, se deducirá una representación no preventiva de la alteridad, cuya traslación política nos proponemos contrastar.

Más precisamente, nuestra hipótesis radica en la necesidad de separar la relación *topológica* expresada por las diferentes dinámicas corporales de contemplación de la alteridad de la semántica que las significa. Como a continuación pasaremos a ilustrar, la corporalidad nietzscheana diluye la relación por oposición entre un interior propio y un exterior ajeno, de modo que lo otro pasa a formar parte constitutiva de lo mismo. Esta relación es revestida por Nietzsche por el léxico de la *amistad* y la *enemistad*, que intensifican el efecto paradójico al tiempo que introducen una serie de connotaciones axiológicas ínsitas a esa valencia semántica.

En estas categorías se confunden, pues, los planos de sentido lógico, el semántico y, habría que añadir, el hermenéutico, pues como pasamos a demostrar tienen a su vez la función metadiscursiva de mostrar la relación crítica, genealógica o deconstructiva que los motiva. De esta confusión de planos de sentido se nutre una cierta línea del pensamiento contemporáneo que, en el desarrollo de las citadas

categorías, se reconoce heredera de la aportación nietzscheana. Y lo hace con una intención política que, como demostraremos, entra en contradicción con el origen crítico respecto a la comprensión moderna de lo político que expresan las categorías de amistad y hospitalidad. Ello se debe a la plasticidad que estas categorías ofrecen para la representación de una facticidad contemporánea para la que el léxico filosófico-político moderno parece mostrarse ya caduco. Por ejemplo la *amistad*, en tanto inclusión no asimilativa de la diferencia, permitiría una mejor comprensión de fenómenos como la inmigración, las sociedades multiculturales, la desaparición de la identidad Estado-nación, o de la convivencia de formas de vida exponencialmente diversas. En el marco de una ontología del presente, esta resemantización categorial no se limitaría a legitimar una realidad ya dada, sino que al decirla, *produciría* una realidad alternativa respecto al marco categorial precedente.

En esta especificidad *poiética* se justifica el uso político de las categorías de *amistad* y *hospitalidad*. No obstante nuestra posición va a ser la de insistir en la pertinencia de distinguir analíticamente los diversos planos de sentido que, en la obra de Nietzsche, confluyen en estos conceptos, a fin de evitar lo que a nuestro juicio corre el riesgo de ser un uso ideológico llevado por su connotación semántica positiva. Defendemos que las nociones de *amistad* y *hospitalidad* cuestionan incluso la normatividad formal del discurso político, razón por la que postularlas políticamente supone una contradicción performativa. Con este análisis conceptual pretendemos, por lo tanto, aportar una interpretación de este aspecto concreto del pensamiento nietzscheano para, al tiempo, establecer una crítica del uso y valor que el orden del discurso del pensamiento contemporáneo hace de sus aportaciones conceptuales.

Antes de comenzar nuestro recorrido textual cabe realizar una matización a la anunciada pretensión de analiticidad. Nietzsche es una de los casos más significativos de escritura filosófica que no difiere del pensamiento que expresa sino que, al contrario, lo *ex-pone*. No nos podemos aquí permitir fundamentar textualmente el estatuto ontológico de la escritura en Nietzsche. Digamos a modo de síntesis que en una “metafísica de artista” en la que “sólo estéticamente está justificada la existencia”, en la que la verdad, como consiguieron ver los griegos, se encuentra en la superficie, en la epidermis<sup>3</sup>, sin que haya una cosa en sí bajo esa piel ni sea la verdad su desvelamiento, la escritura tiene en su materialidad todo el estatuto de verdad, siempre que no pretenda decir la verdad. La escritura nietzscheana es por tanto una *Versuch*, un ensayo que no se pretende significativo de ningún significado trascendente. De ahí que Nietzsche nos invite a leerle lento, filológicamente<sup>4</sup>, atendiendo a cada inflexión, al tiempo y a la respiración de su escritura. La escritura nietzscheana es por tanto *don* de sí misma, “virtud que hace regalos”<sup>5</sup>.

Si bien nuestro estudio no responderá a la lentitud filológica que aconseja el propio Nietzsche para su pensamiento-escritura, esta consideración al menos nos invita a la prudencia de no pretender un cirugía analítica directa. Nuestra estrategia será la de ilustrar el sentido hermenéutico de las nociones de *comunidad*, *amistad* y *hospitalidad* tal como irrumpen en Nietzsche respecto al pensamiento filosófico-político anterior, para después, al evaluar las dificultades con las que se encuentra su uso político contemporáneo, sacar a la luz la forma lógica que revisten.

## II.

Comencemos nuestro breve recorrido textual recordando que Nietzsche define el cuerpo como una pluralidad de fuerzas e instintos, “una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”<sup>6</sup>, “una estructura social de muchas almas”<sup>7</sup> en la que esas fuerzas e instintos son equivalentes, pero siempre en el marco de unas relaciones de poder variables precisamente en virtud de esa equivalencia. El cuerpo, en suma se reduce a la dinámica de lo que la vida verdaderamente es, voluntad de poder<sup>8</sup>.

El §119 de *Aurora* aporta una primera pauta sobre la relación del cuerpo con la conciencia y, a partir de ahí, con la representación de la alteridad:

“el número y la fuerza de los instintos, su flujo y reflujo, su acción recíproca y, sobre todo, las leyes de su nutrición, son completamente *desconocidas para nosotros*. Esta nutrición es obra del azar; los acontecimientos cotidianos arrojan su presa a este instinto o al otro, que se apodera ávidamente de ella, pero el vaivén de estos acontecimientos no guarda la debida correlación con las necesidades nutritivas de los instintos. [...] Desde el punto de vista de la vida todas nuestras experiencias son alimentos, pero sembrados por una mano ciega que ignora quién tiene hambre y quién está ya hartado. [...] Nuestras apreciaciones y nuestros juicios morales nos son más que imágenes y fantasías que ocultan un proceso fisiológico *desconocido para nosotros* [...]. Lo que llamamos conciencia no es más ni menos que el comentario fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, pero presentido [cursiva mía]”<sup>9</sup>.

El cuerpo es, así, lo que se resiste a la conciencia, que no puede aspirar más que a una interpretación siempre fallida de ese texto desconocido. El cuerpo es aquel flujo y reflujo<sup>10</sup>, una incesante in-fluencia de los acontecimientos reportados por la “inocencia del devenir” en la configuración instintiva de nuestra fisiología. El cuerpo, en suma, se halla intervenido por el azar, podríamos decir incluso que es esa intervención. Es (esa) *alteración*.

Por su parte el yo autoconsciente queda caracterizado como “pequeña razón”, como instrumento de la “gran razón” que es el cuerpo<sup>11</sup>, que “no dice yo, pero *hace yo*”. El cuerpo, incide Nietzsche en este crucial pasaje de *Así habló Zaratustra*, “De los despreciadores del cuerpo”, es el sí-mismo (*Selbst*), el “poderoso soberano” tras el yo, los pensamientos y sentimientos. Interpretado como fundamento y causa por las trampas metafísicas de una gramática que nos hace doblar lo que es en sujeto y verbo<sup>12</sup>, lo “en sí” y su manifestación fenoménica, el yo es falseamiento lingüístico del vivir, de la voluntad de poder, del incesante devenir de instintos y azar que significa el cuerpo. El yo es un mero momento de esa actividad corporal, una *instantánea* de ese devenir que la tradición filosófica interpretó como la verdadera faz del sí-mismo, ignorando que tras la máscara del instante subyacía el “flujo y reflujo” de la voluntad.

El señorío de la conciencia sólo ha podido alcanzarse a través de un olvido activo del cuerpo, una “activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición” mediante la que las ventanas de la conciencia se cierran para “no ser molestados por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio a fin de que haya

sitio para [...] las funciones y funcionarios más nobles, para el *gobernar el prever y el predeterminar* [cursiva mía]<sup>13</sup>. Esta es la clave: sólo ignorando que el alma, la conciencia, el sujeto, en tanto formas de identidad estables, son productos del cuerpo subyacente, que está en un permanente proceso azaroso de alteración, ha podido la cultura occidental haber erigido un paradigma de gobierno entendido como protección de lo interior frente al peligro exterior. Protección que se concreta en la prevención de toda amenaza, de toda contingencia, en la previsión y la programación técnica<sup>14</sup>.

Corresponde ahora dar cuenta del paradigma en relación al cual esta concepción del cuerpo cobra sentido.

Se concibe esta centralidad del cuerpo para la filosofía como una novedad radical legada al siglo XX por Nietzsche cuyo único antecedente era la filosofía de Spinoza. No obstante, el cuerpo está en el centro del paradigma filosófico-político triunfante en la modernidad, sólo que de un modo negativo. Si el cuerpo en Nietzsche es la fuente inaprensible de la mismidad, para la modernidad el cuerpo es la forma originaria de la propiedad, matriz de todas las demás. Hobbes refunda la modernidad filosófico-política tomando como hipótesis de partida, y cito el prefacio al *De cive*, la necesidad de dilucidar “en razón de qué bien y de qué necesidad quisieron que las cosas fuesen más bien propias de cada uno, siendo como eran de todos”<sup>15</sup>. La violencia ínsita al estado de naturaleza es debida a la comunidad, a la propiedad común de las cosas. En consecuencia “en el comienzo de la sociedad civil está el *miedo recíproco*”<sup>16</sup>. En su revocación del principio aristotélico de la natural animalidad política del hombre, Hobbes atribuye el origen de lo político a la necesidad de imponer la propiedad privada que derogue el natural “derecho de todos a todo” y, con ello, la amenaza, la violencia y el miedo. No obstante, como se puede deducir intuitivamente, para que haya miedo debe haber una conciencia al menos *de lo propio*. Y esa propiedad previa a la constitución del orden civil es originariamente el cuerpo: “el primer fundamento del Derecho natural consiste en que el hombre proteja, en cuanto pueda, *su propio cuerpo*, sus miembros y su vida de la muerte y el dolor [cursiva mía]”<sup>17</sup>.

El cuerpo, en suma, juega en la modernidad filosófico-política un papel axiomático, el de la más inmediata manifestación de aquello que se teme perder, que por tanto origina la necesidad de seguridad y protección. El cuerpo es aquello por lo que se experimenta en primera instancia el miedo y, en consecuencia, constituye el factor límite, la frontera que divide la percepción del mundo entre lo propio que es necesario proteger y lo ajeno que lo amenaza. De hecho los siervos que se ven retenidos en cárceles o atados a cadenas, es decir, que no gozan de la confianza de su señor para ser dueños, al menos, de su propio cuerpo, son los únicos que no violarían la ley natural si se rebelaran y lo mataran porque, en sentido estricto, no son sus siervos ni él su señor<sup>18</sup>, ya que no se cumplen las condiciones mínimas del contrato que intercambia protección y seguridad por obediencia. La tenencia del propio cuerpo (*habeas corpus*) es la condición mínima de pertenencia al orden político. El cuerpo, así, centra la necesidad de protección, pero precisamente por ello, al quedar caracterizado sólo negativamente, resta exento: el cuerpo, a través de la experiencia del dolor, es la raíz del afán de seguridad que vertebró nuestra concepción de lo político, pero la consecuencia es que toda su deducción, todas sus categorías y conceptos, quedan exentas de cualquier determinación corporal, porque sólo lo consideran negativamente, como aquello cuyo menoscabo hay que evitar. El cuerpo es así el centro mudo de lo

político, su *fantasma*, que está en el origen de su movimiento pero que no deja ninguna impronta positiva en él.

De ello podemos colegir que el fundamento de la violencia natural no es la comunidad, sino la convivencia de la conciencia de lo propio y del derecho natural de todos a todo. Dicho de otro modo, la experiencia fenomenológica del cuerpo como la propiedad primigenia deriva en una representación de la alteridad como amenaza contra la que hay que protegerse, inmunizarse. En consecuencia, lo político no nace para *crear* la propiedad privada, sino para *garantizar* su respeto y cumplimiento. La razón de ser del orden político es otorgar *fuerza de ley* a la propiedad privada que, con raíz fenomenológica en el cuerpo, existía ya en el estado de naturaleza.

### III.

El pensamiento de Nietzsche supone el punto de inflexión hermenéutico a partir del cual cesa la equivalencia entre *ser* y *tener* cuerpo, postulado de la deducción de lo político como reacción y prevención de la alteridad. Para Nietzsche ser es ser-cuerpo, pero en ningún caso se tiene el cuerpo: más bien, el cuerpo tiene a la conciencia que, a su vez, intenta aprehenderlo. La consecuencia es que no se teme por el cuerpo. Los otros ante él no son la amenaza de dolor o de muerte que eran para Hobbes. En suma, la política preventiva es identificada por la crítica genealógica de Nietzsche como moral de los esclavos, del resentimiento. La “manera noble de valorar” es, en cambio, la que dice sí al sí-mismo, la que acepta de antemano ser intervenida por el azaroso devenir. De ello resulta la disolución de la escansión fenomenológica de la realidad entre un interior propio y un exterior hostil, dando lugar a una espacialidad otra, ajena a la distinción interior-exterior<sup>19</sup>. El uso de la familia semántica del amigo / enemigo asociada a esta topología de la oposición pasa a resultar paradójica, efecto retórico característico de la escritura nietzscheana: el otro que antes era enemigo, al pasar a formar parte constituyente de la mismidad, es ahora el amigo.

“[Es posible] el auténtico ‘*amor* a sus enemigos’. ¡Cuánto respeto por sus enemigos tiene el hombre noble! ¡El hombre noble reclama para sí su enemigo como una distinción suya, no soporta, en efecto, ningún otro enemigo que aquel en el que no hay nada que despreciar y sí muchísimo que honrar! En cambio, imaginémonos el enemigo tal como lo concibe el hombre del resentimiento: [...] ha concebido el enemigo malvado, ‘el malvado’, y ello como concepto básico, a partir del cual se imagina también, como imagen posterior y como antítesis, un bueno - ¡él mismo!...”<sup>20</sup>.

El enemigo, pues, no es la representación del mal, ni la amenaza *prima facie*. Resultado de la deconstrucción de esos principios, el noble, el espíritu afirmativo considera al enemigo “como una distinción suya”. De hecho, hablar de *enemigo* es un arcaísmo de la moral de los esclavos. El *Selbst* es constituido por la *hospitalidad* (*hospis*) para con el enemigo (*hostis*)<sup>21</sup>. El enemigo no es hostil, sino un huésped transitorio. El valor de este juego semántico radica en que expresa la antinomia que se produce cuando, desde el marco de referencia de sentido de las fuerzas reactivas, se explica la forma de relación que es propia de las activas: todavía se habla de

“enemigos” para indicar lo que no es parte del sí mismo. Lo paradójico de la expresión de las fuerzas activas es consecuencia de que sean expresadas desde el marco de sentido de las reactivas. La amistad, la hospitalidad son formas de relación no preventivas, no reactivas ante la alteridad. La clave implícita en esta cuestión, que a continuación trataremos de dilucidar, es si es posible decir y, en consecuencia, representarse e implementar esa relación no preventiva fuera del marco de referencia reactivo o, al contrario, las fuerzas activas sólo se entienden desde las reactivas.

Ese es el interés que nos ha llevado a destacar que, en el que es el mito por excelencia del origen de lo político en la modernidad, el hobbesiano, donde se pretende que haya comunidad hay ya una conciencia de lo propio vehiculada por la experiencia del (propio) cuerpo. De ahí que la comunidad esté siempre ligada a la violencia: no porque la contenga en sí misma, sino porque es concebida desde la conciencia de lo propio a partir de la cual la relación que significan la *amistad* y la *hospitalidad* implica laceración de la propia mismidad. De hecho, si no existiera esa conciencia, no habría violencia. El §354 de *La gaya ciencia*, “Del genio de la especie”, nos otorga la clave de este análisis. Podríamos haber vivido perfectamente sin conciencia, nos dice allí Nietzsche. Nació del miedo y de la necesidad de comunicarse<sup>22</sup>. Y el miedo, a su vez, de la conciencia de lo propio, como hemos comprobado en Hobbes. Lo impropio, lo inconsciente sólo cobran sentido desde el marco de referencia creado por el círculo de la conciencia y de lo propio, luego también de la reacción, el miedo y la prevención. Ya no, y ese ya no implica un desde siempre, podemos postular un estado que parta de la impropiedad, de la no previsión ni predeterminación del porvenir.

La comunidad indica una relación no excluyente, sino inclusiva del otro en sí. Pero siempre es comprendida y formulada desde la noción del sí-mismo como propio. Decir *comunidad* es decirlo desde la concepción reactiva de lo político que la niega. Por lo tanto, la comunidad es un mecanismo inmunitario de lo político: al decir lo que no es lo político desde lo político, lo estamos reafirmando. La comunidad nace ya, desde siempre *inmunizada*. El proceso de inmunización parece requerir de una comunidad precedente, como de hecho hace pensar el relato hobbesiano del origen de lo político. Sin embargo, la comunidad se dice siempre desde la inmunidad, siempre es retroproducida. La inmunidad requiere de la comunidad para existir, pero la comunidad requiere la inmunidad para *decirse*<sup>23</sup>. La trágica consecuencia es que la afirmación de la comunidad no estará sino confirmando su contrario, del mismo modo que, en el ideal ascético, el sacerdote administra la alegría no para fomentar el goce de vivir, sino como terapia homeopática que refuerce la renuncia a la vida<sup>24</sup>.

En suma, la comunidad no es ni el origen ni un estado por venir, sino una función antinómica de la política reactiva que se protege de ella convirtiéndola en un recurso inmunitario. Dicha política reactiva, la que a partir de la conciencia originaria de lo propio excluye *prima facie* cualquier forma de alteridad como amenaza, es por ello inmunitaria. La comunidad, en conclusión, no está en la historia, no es previa ni posterior a la inmunidad, sino que está asociada lógicamente a ella, porque sólo se puede decir desde ella.

La amistad, por su parte, sí nos devuelve al problema de la traslación de la relación no excluyente con la alteridad (fuerzas activas) a un plano cronológico. Ya en esa suerte de *protofenomenología* del cuerpo como “gran razón”, la amistad significaba la forma del ser (cuerpo) como apertura indeterminada a la alteridad. Supone un *sí* al

advenimiento azaroso del devenir sin determinación previa porque, de lo contrario, no sería algo verdaderamente otro lo que advendría sino lo mismo que se pro-pondría. Esta estructura, que es la del acontecimiento, que hasta ahora hemos estudiado en su dimensión lógica y profenomenológica, tiene una dimensión histórica en la obra de Nietzsche, en su apelación a los *amigos por venir, buenos europeos*, y a los filósofos que asumen en su pensar la muerte de dios. Se les apela desde una época prematura, la de Zaratustra en su primer descenso de la montaña, todavía en el paradigma metafísico. Por ello se les considera por venir, pues de otro modo se estaría *programando* desde el presente su venida. Es aquí donde interviene el *quizás* (*Vielleicht*) destacado por Derrida<sup>25</sup>, para modalizar el discurso en la ausencia de certeza puesto que ésta también hubiera implicado pro-posición desde el presente del porvenir. La apelación, en consecuencia, plasma la forma de la amistad, es la realización en sí misma de la amistad, pues sólo así se hace presente la alteridad por venir sin proyectarla desde la mismidad presente.

Ahora bien, es necesario apreciar que, al mismo tiempo, esos filósofos por venir son los que habrían asumido la amistad como forma, repitamos, no preventiva ni reactiva, de interaccionar el sí-mismo y la alteridad que ya no podría llamarse tal. La amistad como estructura vocativa modal que plasma la lógica del evento apela a la amistad como forma noble, no resentida, es decir, no reactiva, del pensar. En síntesis, la amistad, en tanto apertura indeterminada al porvenir, es la forma misma de la deconstrucción. Si lo que está por venir es la amistad, en cambio, el porvenir está predeterminado, aunque esa determinación sea la de la indeterminación que marca la amistad. Por lo tanto, una política de las fuerzas activas, de la amistad y la hospitalidad, sólo pueden ser apertura indeterminada, espera mesiánica del porvenir. Si se predetermina la sustantividad del porvenir, y Derrida abundó en esta ambigüedad en la última década de sus escritos (*cosmopolitanismo, democracia por venir*), entonces se incumple la forma de la amistad.

#### IV.

En conclusión, la *comunidad*, la *amistad* y la *hospitalidad* no pueden ser políticas, dado que lo político nace como prevención y reacción a la alteridad hostil, mientras que aquellas son formas de apertura incondicionada a la alteridad. La política implica sustancialmente programa y proyección. Por lo tanto, una *política de la amistad* contendría la paradoja de proponer como programa la ausencia constitutiva de programa ¿Cuál puede entonces ser la utilidad política de la lógica de las fuerzas activas?

De nuevo la lógica antinómica de inmunidad y comunidad, de lo político y lo impolítico, nos da la clave. Hemos opuesto el concepto moderno de lo político como reacción a la apertura que implican las fuerzas activas, expresada por los conceptos de *comunidad, amistad y hospitalidad*. Desde el punto de vista de la forma, la *inmunidad*, que antes hemos analizado en un plano lógico, es la inclusión de aquello contra lo que se reacciona para la propia conservación (por ejemplo, el uso de la violencia para erradicar la violencia que es connatural al Derecho). Pero desde el del contenido, ese mismo dispositivo inmunitario significa dejar de reaccionar, dejar de prever

provisionalmente para dar cabida al opuesto hostil. Y al convertirse en no-reacción, adopta *la forma* de las fuerzas activas, de la amistad, de la hospitalidad. Por lo tanto, desde un paradigma político, la amistad y la hospitalidad sólo pueden manifestarse como momentos *excepcionales* que, según esta lógica inmunitaria, sirvan la preservación de su contrario, de la reacción. Es lo que en un plano lógico habíamos visto con la comunidad: dado que se dice desde las categorías del paradigma de la propiedad, la comunidad no niega sino que confirma su contrario. Un exceso de inclusión de lo exterior en el interior acabaría desvirtuándolo, como es el caso de las medidas excepcionales que por ejemplo hoy se toman para prevenir ataques terroristas. Significaría la conversión autoinmunitaria de un paradigma reactivo en uno activo, lo que desde el punto de vista del reactivo implica violencia.

Con ello quiero demostrar que lo político siempre contiene dentro de sí tanto las formas reactivas como las activas. Por ello *no debemos valorar* ni positiva ni negativamente unas ni otras. Este es el gran error que amenaza al pensamiento contemporáneo: la carga semántica tradicional (positiva) de los términos *comunidad, amistad y hospitalidad* ha pesado sobre el discurso que quería usarlos contra esa misma tradición. La lógica que signa la amistad no es algo bueno ni malo en sí mismo: está siempre ahí, permitiendo la manifestación de lo político como reacción, y emergiendo cuando ésta hace una excepción.

Por ello, en conclusión, creo que debemos ajustar la tentación de una lectura política de ciertos dispositivos políticos a su estatuto ontológico. Debemos evitar la valoración de esas estructuras, y aceptar que se trata de formas de decir el ser desde prismas distintos. Esa es la verdadera manera de asumir la enseñanza nietzscheana, de permanecer en un plano inmanente extramoral sin caer ni en la espera mesiánica ni en modelos éticos y políticos normativos: no apostar por una política de las fuerzas activas ni tampoco de las reactivas, sino asumir y tener siempre presente su estructural correlación, expresada en los dispositivos de inmunidad, autoinmunidad y excepción.

## Notas

---

<sup>1</sup> En el sentido destacado por Gilles Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*, traducción de Carmen Artal, (Barcelona: Anagrama, 5ª ed., 1998), 61 y ss.

<sup>2</sup> Empleo el concepto de *dispositivo* en la tradición recogida por Giorgio Agamben en *Che cos'è un dispositivo* (Roma: Nottetempo, 2009).

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, "Prólogo" a *La gaya ciencia*, traducción de Charo Greco y Ger Groot (Madrid: Akal, 2001), 35-36.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, traducción de Pedro González Blanco, 4ª ed. (Barcelona: El Barquero, 2003); "Prólogo", §5, 26.

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, 8ª reimpresión (Madrid: Alianza, 2005), I, "De la virtud que hace regalos", §2, 125.

<sup>6</sup> Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, "De los despreciadores del cuerpo", 64-66.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, 7ª ed (Madrid: Alianza, 1982), "De los prejuicios de los filósofos", §19, 39-41.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, 34.

<sup>9</sup> Nietzsche, *Aurora*, §119 "Vivir es inventar", 104-107.

<sup>10</sup> José Jara, en su ya clásico *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, (Barcelona: Anthropos, 1998), destaca la insistencia de Nietzsche en las metáforas marítimas para significar la dinámica de la voluntad de poder. En nuestra caracterización de la noción nietzscheana del cuerpo asumimos un léxico relativo a esa dinámica de fluidos, *in-fluencia* y *con-fluencia* constante del azar, de la alteridad, en la disposición de los instintos y afectos.

<sup>11</sup> Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, "De los despreciadores del cuerpo", 64-66.

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad, de Andrés Sánchez Pascual, 4ª ed. (Madrid: Alianza, 2002), Tratado primero, §13, 60.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, II, §1, 75-77.

<sup>14</sup> La propia estructura contrafáctica del Derecho, que define la normalidad a partir de lo que la transgrede (ej., "no ser robado"), cumple ya esa función previsor. El caso extremo es la cláusula de *excepción*, que previene lo imprevisible, a saber, el no cumplimiento de las condiciones mismas de aplicación normal del derecho, ni siquiera en la forma de la violación de la ley. Para una caracterización de la modernidad como prevención me permito remitir a Carlo Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, (Bari-Roma: Laterza, 2009).

<sup>15</sup> Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano (De cive)*, traducción de Joaquín Rodríguez Feo, (Madrid: Trotta, 1999), 4.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, I.2, 15.

<sup>17</sup> *Ibíd.*

<sup>18</sup> *Ibíd.*, VIII. 3-4, 79.

<sup>19</sup> En la tradición post-nietzscheana fundamentalmente francesa, el término *afuera (dehors)* es quizás el que más significativamente designa esta espacialidad otra. Acuñado por Foucault para referir a la espacialidad de la escritura de Maurice Blanchot, ha sido recientemente recuperada por Giorgio Agamben para referir precisamente a esta misma topología en relación con la categoría de *excepción*. Cf. al respecto Michel Foucault *El pensamiento del afuera* (Valencia: Pre-Textos, 2003), así como Giorgio Agamben, *La comunidad que viene* (Valencia: Pre-Textos, 1996), especialmente la voz "Afuera", pp. 43-45. Otra propuesta para designar esta espacialidad no preventiva sino hospitalaria hacia la alteridad es el de .Cragolini, Mónica B., "Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la philía desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*" publicado en *Perspectivas nietzscheanas*, año VII, nº 5-6 (octubre de 1998): 87-106.

<sup>20</sup> Nietzsche, *Genealogía de la moral*, I, §10, 53.

<sup>21</sup> Esta es la noción de "hospitalidad" propuesta, con diferencias entre ambos planteamientos, por Massimo Cacciari en *El archipiélago: Figuras del otro en Occidente*, traducido por Mónica B.

---

Cragolini, (Buenos Aires: Eudeba, 1999); y Jacques Derrida, en “Sobre la hospitalidad”, entrevista publicada en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (Madrid: Trotta, 2001).

<sup>22</sup> Nietzsche, *La gaya ciencia*, 269-272

<sup>23</sup> La fuente de esta dialéctica antinómica entre comunidad e inmunidad es la obra de Roberto Esposito *Immunitas. Protección y negación de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu, 2005), así como *Bios. Biopolítica y filosofía* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), más concretamente “El paradigma inmunitario”, 73-125. No obstante, la interpretación y uso que aquí hacemos de estos dispositivos no responde absolutamente al análisis del propio Esposito.

<sup>24</sup> Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Tratado Tercero. “Qué significan los ideales ascéticos”. Para un análisis exhaustivo del ideal ascético en clave inmunitaria, me remito a la espléndida intervención de Mónica B. Cragolini en este mismo Congreso.

<sup>25</sup> Jacques Derrida, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, traducción de Patricio Peñalver y Paco Vidarte (Madrid: Trotta, 1998), 43-93.

---

## BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos, 1996.

- *Che cos'è un dispositivo*. Roma: Nottetempo, 2009.

Cacciari, Massimo, *El archipiélago: Figuras del otro en Occidente*, traducido por Mónica B. Cragnolini. Buenos Aires: Eudeba, 1999.

Cragnolini, Mónica B., "Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philía* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*" publicado *Perspectivas nietzscheanas*, año VII, nº 5-6 (octubre de 1998).

- *Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del entre*. Buenos Aires: La Cebra, 2006.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, traducción de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 5ª, 1998.

Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, traducción de Patricio Peñalver y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 1998.

- "Sobre la hospitalidad", en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta, 2001.

Esposito, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

- *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Foucault, Michel, *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos, 2003.

Galli, Carlo, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*. Bari-Roma: Laterza, 2009.

Jara, José, *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos, 1998.

Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano (De cive)*, traducción de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, traducción de Pedro González Blanco. Barcelona: El Barquero, 4ª, 2003.

- *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 8ª, 2005.
- *La gaya ciencia*, traducción de Charo Greco y Ger Groot. Madrid: Akal, 2001.
- *La genealogía de la moral*, trad, de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 4ª, 2002.
- *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 7ª, 1982.