



# nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

## Actas / Proceedings

**Nietzsche, un precursor de la crítica a la  
Biopolítica**

ADRIANA DELBÓ

Universidad Federal de Goiás  
Brasil

## Nietzsche, un precursor de la crítica a la Biopolítica

ADRIANA DELBÓ

Universidad Federal de Goiás

Brasil

Profesora adjunta de la Universidade Federal de Goiás e integrante del grupo de estudios sobre democracia de la Universidade Católica de Goiás y la Universidade Federal de Goiás. Sus investigaciones se han orientado principalmente a las conexiones entre política, moral, estética y cultura en Nietzsche; crítica al Estado moderno; entrelazamiento entre moral y política; conexión entre Estado, arte, cultura; vínculos Estado-ilusión-verdad; poder y política.

El término Biopolítica, que conocemos en principio a partir de los trabajos de Michel Foucault, puede ser comprendido, de un modo general, como un modo de funcionamiento del gobierno: funcionamiento según el cual regula la población por medio del control de la vida biológica. Se trata de estrategias del poder político que tienen por objeto el control de los nacimientos, la durabilidad de la vida, la promoción o el impedimento de la muerte, etc. Nuestra hipótesis de trabajo es que, antes que Michel Foucault, Nietzsche ya había identificado el control de la vida como funcionamiento básico de la política moderna.

La relevancia que poseen los escritos de Nietzsche para pensar la política está en la idea de que, limitada al cuidado de la vida, la política, la posibilidad de elaboración de la cultura y, por lo tanto, la humanidad, se debilitan. Nietzsche diagnosticó que cuando el cuidado de la vida pasó a ser la guía de la política en la modernidad, al gobierno sólo le restó la posibilidad, para ser aceptado y considerado bueno, adoptar la bandera de la despreocupación interesada, del cuidado de la sociedad y del prolongamiento de la vida. Nietzsche entrevió, en este escenario, la conducción de hombres debilitados, que apenas viven, aunque algunos puedan vivir de forma confortable. La elaboración de la cultura, en cuanto transfiguración de la naturaleza – verdadera tarea de la política, a su entender – jamás será posible ante la limitada preocupación por la protección y el cuidado de la vida. De este modo, en este trabajo pretendo mostrar que los límites de la biopolítica ya habían sido anunciados por Nietzsche al detectar la limitada preocupación de la política con el hacer vivir.

Encontramos en los textos de Nietzsche la denuncia de la fragilidad de la vida política y cultural, cuando el vínculo entre hombres y Estado es movilizado exclusivamente por preocupaciones propias e inmediatas, lo que acarrea problema que desbordan el ámbito de la política. En *Aurora* (aforismo 175), Nietzsche se refiere a las construcciones resultantes de esos limitados vínculos como a una *cultura de mercaderes* – “la cultura de una sociedad en que el *comercio* es el alma, así como la pelea individual para los antiguos griegos, y la guerra, la victoria y el derecho para los romanos”<sup>1</sup>. Y este *pensamiento básico*, que Nietzsche alega ver surgir en su época, coloca en peligro todas las demás instancias de la vida, porque “ese clase de estima” el mercader:

“[lo] emplea instintivamente e incesantemente para todo, incluso para las realizaciones del arte y la ciencia, de los pensadores, doctores, artistas, estadistas, de los pueblos y de los partidos, de épocas enteras: en relación a todo lo que es producido se pregunta por la oferta y la demanda, *con el fin de establecer para sí el valor de una cosa*”<sup>2</sup>.

Es por esto, porque la tarea de instituir los valores a cada cosa tiene lugar a partir de la perspectiva típica y limitada de un mercader, comprometiendo las funciones del estadista, de los pueblos y de los partidos, que Nietzsche lanza innúmeros ataques a la política de su época. Las preocupaciones del mercader son, para él, nocivas para la política y para todas las otras elaboraciones de la vida de un pueblo. Y es por ver toda la cultura envuelta por estimativas de valor, reducidas a la oferta y la demanda, que los vínculos entre política y cultura en la modernidad son, para Nietzsche, perniciosos. Una vez que la capacidad de un pueblo para elaborar cultura depende de su voluntad de grandeza, eso se torna imposible para un pueblo satisfecho con los valores establecidos por los mercaderes.

En este momento, vale la pena recordar uno de los criterios de Nietzsche para la consideración de lo que es genuinamente una cultura –“unidad del estilo artístico en todas las expresiones de la vida de un pueblo”<sup>3</sup>. En su época, sin embargo, la única unidad identificada por Nietzsche en todo lo que es creado y valorado es el cálculo de valores de acuerdo a la oferta y la demanda –exactamente lo opuesto de un “estilo artístico”, de una voluntad de arte, de creaciones bellas, creaciones humanas que no producen saciedad de ninguna forma, que no están asociadas a la utilidad de ningún modo.

La vida política, cercenada por preocupaciones en torno a la calidad y la cualidad de lo que se posee, se restringe a la tentativa de atender las necesidades urgentes, momentáneas –a lo que Nietzsche atribuye la decadencia de la política moderna. Esta es el palco del mercader, que por no tener necesidades propias, se orienta “*según la necesidad de los consumidores*”, y, por lo tanto, por las preguntas: “¿quién y cuántos consumen?”<sup>4</sup>. Por lo tanto, es ese tipo de hombre, ya carene, ya saciado, que es llevado adelante por las manos de la política; es esa la herencia que la política deja para las eras futuras. Es el corto movimiento posible entre necesidades y saciedades, el que moviliza los pueblos modernos. El funcionamiento eficiente de la vida política genera como mucho individuos satisfechos. Y la ausencia de voluntades, voluntades mayores, tal como la voluntad artística, la ausencia de deseos por aquello que no genera saciedad, reduce la posibilidad de elaboración de cultura, comprendida desde esta perspectiva como la creación humana libre del ciclo de manutención de la existencia; imitación de la actividad creativa de la naturaleza, posible solamente a los hombres. Incapacitado de realizar su actividad suprema, el hombre, por lo tanto, resulta debilitado.

El hombre orgulloso, que cree en su dignidad por estar ciego para su propia esclavitud, es desde los primeros escritos de Nietzsche un objeto de análisis político. En *Aurora*, describe la escena que prevé para el siglo XX: la creación de valores, por parte de los mercaderes, determina entonces “el carácter de toda la cultura, pensado con el máximo de amplitud y sutileza, y se impone a toda voluntad y capacidad: es de eso que ustedes, hombres del próximo siglo, estarán orgullosos”<sup>5</sup>. El motivo para el

ataque de Nietzsche a la política, en *Aurora*, sigue siendo el desarrollo del mismo motivo ya presente en el escrito de juventud «El Estado Griego»: la estructuración y evaluación del Estado moderno limitado a la oferta de condiciones para la manutención de la vida. Por más comodidad y duración que pueda ser proporcionada a la vida, todo eso no es suficiente para que el hombre supere su condición de esclavitud, que exige la manutención de la vida. La saciedad alcanzada tiene un efecto pasajero y siempre lanza a los hombres nuevamente en el mismo ciclo de necesidades y carencias, cuyas satisfacciones devuelven a los hombres a su condición de esclavos.

Pero si la relación entre el hombre y el Estado no debe tener lugar a través de preocupaciones limitadas e inmediatas, Nietzsche, entre tanto, diagnostica que la superioridad de aquellos que alegan no querer nada para sí también representa un riesgo para la política y para el futuro de la humanidad. La actividad humana, que pretende lidiar con intereses, con los tipos de vida que quieren los hombres, con lo que quieren que sea fijado por la vida pública, es contaminada por la indiferencia y es desprovista de determinaciones vigorosas que movilicen el futuro; la actividad política se torna reactiva. De modo que reconocer y asumir los intereses que movilizan la dedicación al Estado es, desde esta perspectiva, mejor que la defensa del altruismo. Para la vida política es preferible el reconocimiento de los intereses en juego – si estos fortalecen o debilitan al hombre – que la condena moral de los intereses.

El desprecio de Nietzsche por los intereses impersonales que media en la política no tiene nada que ver, por lo tanto, con la defensa de que cualquier tipo de interés sea válido. El problema de los que “desean alcanzar algo para sí” es que eventualmente pueden ser alimentados y, por eso, satisfechos, saciados<sup>6</sup>; y “para eso la sociedad dominante es todavía suficientemente rica y astuta”<sup>7</sup>. De esa astucia nace, por ejemplo, la concepción del gobierno como instrumento de la voluntad popular.

El rechazo de los intereses propios sería también una forma de egoísmo, ya que “escapar del ego”, odiarlo, “vivir en el otro”, lo que se considera ser “altruista”, y, por lo tanto, “bueno”, es un medio de abstenerse de sí y de transferir los demonios propios a todos los demás. Pero, *para no dejar entrar el demonio propio en el prójimo*, es necesario pensar de otro modo (aforismo 516 de *Aurora*).

“Acordemos que, en nuestro tiempo, la benevolencia y la beneficencia constituyen el hombre bueno; acrecentemos apenas: ‘¡presuponiendo que sea en primer lugar benevolente y benéfico consigo mismo!’ Porque sin eso – si el hombre escapa de sí, si se odia a sí mismo, si se perjudica a sí mismo – ciertamente no es un buen hombre. Entonces, apenas se salva a sí mismo en los otros: ¡que esos otros se preocupen de no quedar mal, por más bien que él los quiera aparentemente!”<sup>8</sup>.

Lejos de la condena moral al cuidado y al amor de sí, Nietzsche atribuye a tales sentimientos un modo de salvarse de los propios límites, prejuicios, demonios de la vida privada y pública.

El altruismo, en cuanto principio comprendido como necesariamente bueno y exigido en la vida política, es, del punto de vista nietzscheano, una exigencia que ciega la evaluación de las actividades realizadas por el gobierno. A pesar de ser realizada por hombres que no pueden abandonar su condición de humanos, se exige y se espera

que el arte de gobernar sea ejercido con total imparcialidad. Teniendo en cuenta eso, Nietzsche reconoce que “las perfidias y durezas que la obra del estadista comporta” no son ni siquiera notadas, porque el “ojo del espectador es ofuscado por el brillo de ese altruismo general”<sup>9</sup>. Si, para poder actuar con total ausencia de consideración, es necesario ser altruista, porque el altruismo es bueno «en sí», basta que el estadista elija un principio socialmente aceptado para su acción, de modo que hasta la obra ejecutada apenas en beneficio de sí sea comprendida como dedicación a algo superior. Nietzsche denuncia así la decadencia y el empequeñecimiento que sufre la política cuando el estadista es evaluado según la medida de su desinterés. En razón de la exigencia de desinterés, es necesario alegar estar al servicio del soberano, sea el príncipe o el pueblo. La conducción política de acuerdo al principio moral altruista exige del estadista el rechazo de los propios intereses, o, mejor, la necesidad de esconderlos, de atribuirlos a otros, mejor aceptados, para que pueda gobernar y hacer que su obra sea bien vista. En cuanto poder autorizado en vista de los beneficios generados, al gobierno le resta apenas descubrir lo que quieren de él, y al pueblo exigir lo que necesita. Por la relación utilitaria entre gobierno y gobernados, la política se reduce a ofertas y cobranzas.

Es a partir de la perspectiva de quien denuncia la fragilidad de los valores que amparan la política en la modernidad que debemos interpretar la idea defendida por Nietzsche en el aforismo 470 de *Humano, demasiado humano*: el político es *el lobo por detrás del cordero*. Es a partir de lo que se considera «bueno», de lo que es exigido, de lo que es aceptado, en fin, es ante los restrictos valores a que está sometida la política, que el estadista precisa travestirse, precisa de lanas que lo protejan. Nietzsche compara la necesidad que el político tiene de una presa a la necesidad que un cazador tiene por la misma. Irónicamente, entonces, determina la situación de caza como única semejanza entre el político y el hombre honesto: en esta circunstancia ambos necesitan buscar estrategias, ardides, engaños, para satisfacer una necesidad básica. Pero, en cuanto el cazador devora el cordero que caza para saciar su hambre, el político, para conseguir gobernar, usa el cordero “para esconderse detrás de su lomo lanoso”<sup>10</sup>. Esto no significa que la deshonestidad sea inherente al político, sino que, en la modernidad, el político sólo es aceptado y bien visto cuando se vale de tales estrategias. No se trata de defender la imposibilidad de honestidad entre los políticos. Lo que Nietzsche hace es resaltar las «circunstancias» en que casi todo político tiene la misma necesidad que un hombre honesto: cuando necesita conseguir lo que le es más básico. Cuando necesita gobernar a partir de la concepción de la soberanía popular, debe atender la voluntad del pueblo. Al gobierno le resta buscar lidiar con los diversos, innumerables e incluso irreconciliables intereses de los que juzgan permitir (hacer posible) el poder; lo cual requiere vestirse con la piel de un cordero. Sólo las características del cordero son consideradas buenas cuando el único amparo de la moralidad es la moralidad cristiana.

Todavía dentro de la crítica de la hegemonía de los valores cristianos en la vida política, Nietzsche condena la limitación de la política al cuidado de los desfavorecidos. Sobre la idea de que los que sufren merecen atención, de que el sufrimiento es el blanco a ser atacado y combatido en la vida política, de que una buena sociedad es aquella que cumple con la tarea de redimir los dolores y generar el bienestar, sobre esa idea se asienta el lazo trazado por Nietzsche entre la sociedad moderna y el rebaño. La

sociedad que es considerada como la más justa, en vista de la igualdad promovida y por los intereses impersonales que conducen la dedicación política, se aproxima de la imagen de un amontonado de individuos unidos con el fin de protegerse, de auxiliarse, de cuidarse, en fin, de ganar fuerzas y dirigirse impetuosamente contra todo lo que coloca en riesgo la seguridad, el bienestar y la comodidad, del mismo modo en que podría hacerlo un rebaño. Es esta la imagen que molesta a Nietzsche y que lo lleva a denunciar todos los intereses existentes en la política moderna: voluntad de protección, de cuidado, de vida cómoda; intereses típicos de seres debilitados que sólo pueden pedir, reivindicar, exigir. Seres, por lo tanto, debilitados. Y es contra esa tarea que se coloca Nietzsche cuando practica un distanciamiento de la política de su época, pero no deja de evaluarla, tornando evidente la moral que la degenera.

En la medida en que reconoce que el involucramiento con la política en la modernidad está amparado fundamentalmente por la voluntad de protección de la vida y en la necesidad de fuga del sufrimiento, esto es, en la medida en que la actividad política debe ser la búsqueda de estrategias para alcanzar tales metas, Nietzsche cree que la política se torna el sostén de la estricta condición del animal de rebaño. En este sentido, interpreta los movimientos políticos de su época como movimientos limitados a la exigencia de “preservación de la comunidad”<sup>11</sup>. (NIETZSCHE, 1992, p. 99). Es dentro de este contexto que necesitamos comprender su defensa de que el movimiento democrático “no es meramente una forma de degradación de la organización política, sino una forma de degradación, o sea, de empequeñecimiento del hombre, su mediocridad y rebajamiento de valor”<sup>12</sup>. Y es considerando todo esto que se debe comprender el deseado distanciamiento de la política, que Nietzsche anuncia ya en *Humano, demasiado humano*, porque,

“si en toda política la cuestión es tornar soportable la vida para el mayor número de personas, [dejemos] que ese mayor número defina lo que entiende por una vida soportable; si confían que su intelecto encontrará también los medios ciertos para alcanzar este fin, ¿de qué sirve dudar de eso? *Quiieren* ser los forjadores de la propia felicidad o infelicidad; y, si este sentimiento de autodeterminación, el orgullo por las cinco o seis nociones que su mente abriga y manifiesta, realmente les torna la vida agradable a punto de soportar con gusto las fatales consecuencias de su estrechez: entonces no hay mucho que objetar, desde que la estrechez no llegue al colmo de exigir que *todo* debe tornarse política en ese sentido, que *todos* deben vivir y actuar de acuerdo a ese criterio”<sup>13</sup>.

Cuando Nietzsche rechaza la política de su época, la razón es el diagnóstico de que en esta impera apenas la preocupación con el sustento y la facilitación de la vida. Nietzsche se niega a involucrarse en la política (y su recusa es un rechazo de la biopolítica) porque atribuye metas más elevadas a la política.

El examen de los sentimientos, de las voluntades, de los intereses e impulsos movilizados de la vida política opera constantemente en el análisis nietzscheano de la política. De modo tal que las condiciones para el sustento de la existencia no son sus criterios de evaluación para juzgar la eficiencia de un Estado. Si la institución pública del poder tiene por tarea el atender la carencia y debilidades humanas, la misma lleva adelante la debilidad en los hombres y, de este modo, compromete el

futuro de la humanidad y de la propia política, en la medida en que hace de esta un mero dispensario de lo que es necesario para el sustento y la comodidad de la vida. La política, al adoptar principios morales restrictos y envenenadores del hombre, tiene su propio funcionamiento reducido. De ahí el desprecio de Nietzsche por la política moderna, en cuanto propiciadora de experiencias que sólo enfocan el impulso de saciedad y de protección. Si las exigencias para la política se restringen a la garantía de seguridad y paz, si solamente la igualdad y el desinterés por sí son los valores aceptados, todos los demás impulsos humanos, rechazados por la limitada moralidad moderna, dejan de tener condiciones de propagación. En este sentido, el Estado se torna un instrumento para la disminución y el debilitamiento del hombre.

En razón de eso, desde una perspectiva próxima a la de Maquiavelo, Nietzsche también cree que “la forma de los gobiernos tiene una importancia muy pequeña, a pesar de que la gente semi-culta piense de otro modo. El gran blanco del arte del Estado debería ser la durabilidad, que compensa todo lo demás, siendo mucho más valiosa que la libertad.”<sup>14</sup>.

Ocuparse con lo que va a permanecer, con lo que es llevado adelante en el proceso social conducido por el Estado, tiene mayor relevancia para Nietzsche que el cuidado exclusivo de la cantidad de satisfacción que promueve el Estado. Pensar la política como cultivo del hombre requiere preocuparse con el tipo de hombre llevado adelante por las manos del Estado –el hombre pleno o degenerado. Y el cultivo de lo que es humano no puede imponer límites que degeneren al hombre ni mucho menos permitir que semejantes límites sean considerados algo “bueno” y “justo”.

Al mostrar las consecuencias perjudiciales de la política reducida a gritos clamando saciedad y garantía, Nietzsche no propone la sustitución de estas reivindicaciones por la promoción de la desigualdad y de la fuerza. Una vez entendido que el foco del análisis nietzscheano de la política es la moral, es posible delimitar su relevancia para la reflexión filosófica en torno a la política.

Una transvaloración de los valores es exigida por Nietzsche para una posible transformación de la política. En las relaciones establecidas por él entre vida y política, la decadencia de la segunda tiene lugar en función de la reducida comprensión de la primera. De este modo, Nietzsche ya se muestra entre los primeros pensadores críticos de la biopolítica. Con Nietzsche podemos reconocer que limitar la vida a la saciedad nivela al hombre con los demás animales y contamina la actividad propiamente humana, que debería estar destinada a decisiones y elaboraciones de modos de vida. Lejos de lidiar con impulsos de fuerza, poder, mando, obediencia, promoviendo un espacio donde todo lo que es humano es superado y por eso regulado, como una especie de catarsis, la política en la modernidad tiene sus atributos específicos camuflados. Es una moralidad limitada que la autoriza y, por tanto, que la debilita. El cuidado de la vida es condición para continuar existiendo. Y la invención de la política no debe estar restringida a tal condición básica. Cabe a la política la transfiguración de la naturaleza – la promoción de la cultura – y para eso el fortalecimiento de lo que es humano, propiamente humano (la capacidad de crear), necesita componer las preocupaciones y metas de la política. El último hombre, que se enorgullece de haber inventado la felicidad, tiene que ser superado.

*Traducido del portugués por Eduardo Pellejero*

## Notas

---

- <sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurora* (São Paulo: Companhia das Letras, 2004), 128.
- <sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurora* (São Paulo: Companhia das Letras, 2004), 127-8.
- <sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *Segunda consideração intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003), 35-6.
- <sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurora* (São Paulo: Companhia das Letras, 2004), 127-8.
- <sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurora* (São Paulo: Companhia das Letras, 2004), 128.
- <sup>6</sup> O verbo usado por Nietzsche é *abspeisen*, que pode ser traduzido por: dar de comer, alimentar, contentar. Neste sentido, Rubens Rodrigues Torres Filho usou o termo “satisfazer” e Paulo César de Souza, traduziu por “contentados com um osso”. Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe 2*, (München: DTV; De Gruyter, 1999) 295.
- <sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Obras incompletas*, vol. 2, (São Paulo: Nova Cultural, 1987) 68.
- <sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurora* (São Paulo: Companhia das Letras, 2004), 256.
- <sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano* (São Paulo: Companhia das Letras, 2000), 240.
- <sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano* (São Paulo: Companhia das Letras, 2000), 251.
- <sup>11</sup> Friedrich, Nietzsche, *Além de bem e mal*, (São Paulo: Companhia das Letras, 1992), 99.
- <sup>12</sup> Friedrich, Nietzsche, *Obras incompletas*, 2, (São Paulo: Nova Cultural, 1987), 62.
- <sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano* (São Paulo: Companhia das Letras, 2000), 237.
- <sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *Obras incompletas*, 2, (São Paulo: Nova Cultural, 1987), 63.

---

## BIBLIOGRAFIA

- Nietzsche, Friedrich. W. *Kritische Studienausgabe* [KSA 2, 3 e 5], München: DTV; De Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Além do bem e do mal. Prelúdio para uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano Demasiado Humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras incompletas*. 2 vol. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- Nietzsche, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.