



# nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

## Actas / Proceedings

**Teoría crítica y biopolítica afirmativa: La dominación de la vida en Nietzsche y Adorno/Horkheimer**

VANESSA LEMM

Universidad Diego Portales

Chile

# Teoría crítica y biopolítica afirmativa: La dominación de la vida en Nietzsche y Adorno/Horkheimer<sup>1</sup>

VANESSA LEMM

Universidad Diego Portales

Chile

Vanessa Lemm es profesora titular y directora del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales. Es Doctora en Filosofía de la New School for Social Research (EE.UU.). Es autora del libro *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being* (New York: Fordham University Press, 2009). Ha publicado varios artículos sobre Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo en inglés, castellano y alemán.

## Introducción

Para Adorno y Horkheimer, Nietzsche “fue uno de los pocos que, después de Hegel, comprendió la dialéctica de la Ilustración” (Adorno/Horkheimer 1981, 44). En el presente trabajo me gustaría señalar algunas de las afinidades que encuentro entre la concepción de la verdad en Nietzsche y la idea de Ilustración en Adorno y Horkheimer.<sup>2</sup> En ambas obras, el problema central de la verdad (y/o de la Ilustración) es que está basada en la dominación política de la naturaleza, tanto al exterior como al interior del ser humano. Esta dominación se logra separando la vida humana de las demás formas de vida a través del pensamiento representativo. Para establecer un contraste, la verdadera práctica de la Ilustración implica una forma de pensamiento que recupera la naturaleza y reafirma la continuidad entre ésta y la vida humana o, siguiendo a Nietzsche, que confirma (*feststellt*) la animalidad del ser humano (KSA 11:25[428] y KSA 11:27[79] en [Nietzsche 1988]).<sup>3</sup> En otros términos, la renovación de una verdadera Ilustración –más allá de la dominación– requiere de una biopolítica afirmativa: de una política de la vida que afirme la continuidad entre el humano, el animal y las demás formas de vida, y que por ende contribuya a la pluralización de formas de vida intrínsecamente singulares.<sup>4</sup>

En la primera parte del presente trabajo ofrezco un esbozo de la tesis principal de *Dialéctica de la Ilustración* sobre la relación entre Ilustración, dominación de la naturaleza y el objetivo de la auto-conservación. Propongo que la superación de la dominación requiere una memoria cultural que recupere la continuidad entre vida humana y naturaleza. Intentaré mostrar que la concepción nietzscheana del antagonismo entre cultura y civilización ofrece una respuesta a la pregunta de cómo hacer surgir una memoria cultural que pueda superar a la dominación, afirmando la continuidad de la vida y la pluralización de sus formas. La segunda parte de este artículo se aboca al análisis del pensamiento representativo y del iluminismo en Adorno y Horkheimer. Sugiero que la concepción de Nietzsche sobre las *Anschaungsmetapher* ofrece a Adorno y Horkheimer una forma de pensamiento que habilita una relación de no dominación con la naturaleza.

## I. La dominación biopolítica de la vida (y su superación)

La *Dialéctica de la Ilustración* es un “intento dedicado a esclarecer el nexo (*Verflechtung*) entre racionalidad (*Rationalität*) y realidad social (*gesellschaftlicher Wirklichkeit*) y entre aquello que no puede separarse –la naturaleza y el dominio sobre ella (*Naturbeherrschung*)” (Adorno/Horkheimer 1981, 16). Para Adorno y Horkheimer nuestra forma de pensamiento, esto es, la manera en que nos relacionamos con nosotros mismos, con los otros y con el mundo, determina directamente la forma de nuestra organización social y política y viceversa. Para superar una organización social y política basada en la dominación es necesario superar aquellas formas de pensamiento que son dominantes. Si quieren sentarse los cimientos de formas de vida sociales y políticas que estén más allá de la dominación el requerimiento de la razón de dominar la naturaleza debe ser abandonado.

Adorno y Horkheimer definen a la “esencia de la Ilustración” como la alternativa entre la “sujeción [del yo] a la naturaleza (*Unterwerfung unter Natur*) y la sujeción de la naturaleza al yo (*Natur unter das Selbst*)” cuyo resultado inevitable es la dominación (*Herrschaft*)” (Adorno/Horkheimer 1981, 49). El curso de la civilización europea muestra que la sujeción de la naturaleza al yo, esto es, la dominación de la naturaleza (*Naturbeherrschung*), se halla en una relación de continuidad con la sujeción a la naturaleza; es decir, con la imposibilidad de romper con la esclavitud natural (*Naturverfallenheit*). Esto no se da simplemente porque *Naturbeherrschung* y *Naturverfallenheit* designan relaciones jerárquicas de dominación y explotación sino porque: “la sumisión de todo lo natural (*die Unterwerfung alles Natuerlichen*) al sujeto autocrático (*unter das Selbstherrliche Subjekt*) culmina finalmente en la dominación (*Herrschaft*) de lo ciegamente objetivo y natural” (Adorno/Horkheimer 1981, 16).

Para Adorno y Horkheimer, y también para Nietzsche, el vínculo entre la sujeción de la naturaleza y la sujeción a la naturaleza es el objetivo (*telos*) de la auto-conservación. Cuando la relación del ser humano con la naturaleza y consigo mismo se sitúa bajo el gobierno de la auto-conservación resulta imposible escapar a los predicamentos de la dominación, ya sea a manos de otro o de sí mismo. Cuando la Ilustración considera que la conservación de la especie humana es su tarea más elevada; cuando Ilustración significa “someter (*Unterstellung*) a la vida en su totalidad (*gesamten Lebens*) a (*unter*) las demandas de su conservación (*Erhaltung*)” (Adorno/Horkheimer 1981, 48); cuando la inmadurez (*Unmündigkeit*) designa únicamente la imposibilidad de sobrevivir, entonces la Ilustración se identifica con la dominación (*Herrschaft*). Cuando el Iluminismo confunde “libertad con búsqueda de auto-conservación (*Betrieb der Selbsterhaltung*)” (Adorno/Horkheimer 1981, 58) en última instancia destruye la vida que busca proteger. Adorno y Horkheimer, pero también Nietzsche y obviamente Foucault, perciben esta confusión entre libertad y auto-conservación en las instituciones liberales y sus ideologías burguesas. Es precisamente aquello que estas instituciones e ideologías llaman libertad lo que Nietzsche denomina “reducción a animal de rebaño” (CI “Escaramuzas” 38).

En este punto es importante destacar que la dominación y la explotación de la naturaleza por parte de los humanos en nombre de su auto-conservación se traduce

directamente en dominación y explotación de los humanos por los humanos: “El dominio (*Herrschaft*) sobre la naturaleza es reproducido al interior de la humanidad” (Adorno/Horkheimer 1981, 130) o, más precisamente, al interior de la sociedad. En Adorno/Horkheimer, al igual que en Nietzsche, el dominio sobre la naturaleza viene de la mano de la institución de formas de vida social y política que protegen a la humanidad de las amenazas de la naturaleza y la animalidad. Desde la perspectiva de la auto-conservación humana, la “existencia puramente natural, animal y vegetal” (Adorno/Horkheimer 1981, 48) al exterior y al interior del ser humano es percibida como un peligro absoluto. Esto explica por qué, en el curso de la civilización europea, la auto-conservación humana en tanto objetivo (*telos*) de la sociedad y la política requirió siempre prácticas de sacrificio (*Opfer*), negación (*Verleugnung*) y renunciamiento (*Entsagung*) de la animalidad o naturalidad del ser humano. Pero precisamente esta negación de la propia naturaleza del ser humano (*die Verleugnung der Natur im Menschen*), “el núcleo de toda racionalidad civilizatoria, es el germen de una irracionalidad mítica que prolifera” (Adorno/Horkheimer 1981, 54). El problema de la racionalidad civilizatoria es que con la negación de la naturaleza (animalidad) del ser humano, “no sólo el *telos* del control externo de la naturaleza (*auswendigen Naturbeherrschung*) es distorsionado y oscurecido, también lo es el *telos* de la propia vida del hombre (*eigenen Lebens*). Tan pronto como el ser humano (*Mensch*) deja de lado (*abschneidet*) la conciencia (*Bewusstsein*) de ser él mismo naturaleza, todos los propósitos (*Zwecke*) para los que se mantiene vivo (*sich am Leben erhält*) [...] se anulan [...]” (Adorno/Horkheimer 1981, 54). Este irracionalismo (*Widervernunft*) de la racionalidad civilizatoria culmina en el deseo de exterminio de la humanidad (*Ausrottung des Mensch*) ejemplificado en el irracionalismo (*Widervernunft*) del capitalismo tardío y totalitario (Adorno/Horkheimer 1981, 55).

Bajo el gobierno de la racionalidad civilizatoria, el ser humano es reducido a un mero ejemplar de la especie (*blossen Gattungswesen*) (Adorno/Horkheimer 1981, p. 54): “el yo completamente absorbido (*erfasste*) por la civilización se resuelve en un elemento de aquella inhumanidad (*Unmenschlichkeit*) de la que la civilización trató de escapar desde el principio” (*der Zivilisation von Anbeginn zu entrinnen trachtet*)” (Adorno/Horkheimer 1981, p. 48). Adorno/Horkheimer y Nietzsche, al igual que Foucault, Arendt y actualmente también Esposito, coinciden en que la política de la muerte que opera en el totalitarismo construye una idea de vida de la especie según la cual su conservación y mejoramiento se logra al costo del sacrificio de la vida de otras especies.<sup>5</sup> Por lo tanto, uno de los desafíos de una biopolítica afirmativa es demostrar que la noción de vida de la especie es una construcción ideológica carente de fundamento, contrarrestando así al racismo que disgrega al continuo de la vida en una jerarquía de especies.

Es interesante notar que en Adorno y Horkheimer, pero también en Nietzsche como ya veremos, la negación, el sacrificio y la renuncia a la naturaleza van de la mano de un olvido civilizatorio que, literalmente, olvida la naturaleza en el ser humano. Este olvido civilizatorio también es responsable por el abandono de la realización de la verdadera Ilustración. Por consiguiente, para romper con la lógica destructiva intrínseca a la esencia de la Ilustración es necesaria una nueva conciencia que reconfirme la continuidad del ser humano con la naturaleza. Sólo cuando el ser humano “se repliega en la naturaleza (*sich in Natur zurücknimmt*) es que puede abandonar (*zergeht ihm*) la

exigencia de dominación (*herrschaftliche Anspruch*) que lo esclaviza a ella (*der Natur versklavt*)” (Adorno/Horkheimer 1981, 39-40). Pero este retorno a la naturaleza debe ser el fruto de una decisión consciente (*Bescheidung*) que reconoce que la razón puede ser dominación (ibíd.). Adorno y Horkheimer están en la búsqueda de una memoria cultural que recuerde a la naturaleza para de este modo revertir el proceso de olvido civilizatorio: “Gracias a este recuerdo de la naturaleza (*Eingedenken der Natur*) en el sujeto, en cuyo cumplimiento se esconde la verdad no reconocida (*verkannt*) de toda cultura, la Ilustración es aquello que se opone universalmente a la dominación” (Adorno/Horkheimer 1981, 40). Desde esta perspectiva, quien pasa a ser el enemigo de la praxis dominadora de la civilización es la cultura, “el hecho de que la naturaleza sea recordada (*das Natur erinnert wird*)” (“Mensch und Tier” en Adorno/Horkheimer 1981, 292) y no la “existencia puramente natural, animal y vegetal” (Ibíd., 48). De todos modos, la pregunta sobre cómo generar una memoria de la cultura semejante y de qué manera ésta puede dar lugar a una “verdadera práctica de la Ilustración” sigue en pie. Sugiero que la idea de Nietzsche de un antagonismo entre cultura y civilización puede ofrecer una respuesta a esta pregunta.<sup>6</sup>

Cuando Nietzsche plantea la pregunta de cómo generar una memoria de la cultura que supere a la dominación lo hace a través del antagonismo fundamental entre cultura y civilización (KSA 13:16[73]; 13:16[10]). Este antagonismo se refleja además en la afirmación de Nietzsche de que “[e]l error ha hecho de animales humanos” y en su cuestionamiento sobre hasta qué punto “la verdad tal vez sea capaz de volver a convertir a los humanos en animales” (HH 519). En este antagonismo, la civilización representa la perspectiva del error que convierte a los animales en humanos, mientras que la cultura representa la perspectiva de la verdad que convierte a los humanos nuevamente en animales. Si la civilización afirma que la verdad del ser humano consiste en su naturaleza moral y racional, la cultura demuestra que esta “verdad” es parte de una serie de errores que ha convertido a los animales en humanos. Desde la perspectiva de la civilización, aquello que da lugar al error y la ilusión es la animalidad del ser humano. La civilización se entiende a sí misma como un proceso de mejoramiento del ser humano a través de la imposición de su “verdad” como correctivo de su naturaleza animal. La civilización corrige a la naturaleza animal del ser humano mediante la cría de un tipo de memoria específica que recuerda la “verdad” de la civilización, junto a todas sus normas morales y racionales, y olvida el resto. Mientras que la civilización representa la dominación del animal humano mediante la imposición de otra naturaleza, que se supone es moralmente superior, la cultura representa resistencia y liberación frente a la opresión civilizatoria.<sup>7</sup>

Desde su perspectiva, la cultura entiende que es precisamente la imposición de la “verdad” (memoria) de la civilización la que se basa en el error y la ilusión (GC 121). En contraste con la memoria de la civilización, la cultura genera una “contra-memoria” que revela el carácter ilusorio de la “verdad” de la civilización.<sup>8</sup> Esta contra-memoria desarticula tanto la memoria como el olvido civilizatorios. Bajo el dominio de la cultura, el animal humano olvida las normas morales y racionales de la civilización y, a su vez, recupera para el ser humano la libertad olvidada del animal y del espíritu. La liberación del animal humano a través de la cultura define lo que Nietzsche denomina “cultivo” en contraste con la cría y doma característica de las prácticas civilizatorias. Las prácticas de doma y cría se definen esencialmente por el deseo de imponer una forma sobre la

vida animal humana. Por el contrario, la práctica cultural de cultivo representa un deseo de abrazar la vida en todas sus formas: “Dadme primero vida y os crearé a partir de ella una cultura” (*HV* 10). En este sentido, la práctica del cultivo es una práctica de hospitalidad, que recibe y da vida. En lugar de imponer una forma de vida universal, la cultura como cultivo está dirigida hacia la pluralización de formas de vida que son intrínsecamente singulares e irreductibles entre sí. Dadas estas características, como he afirmado en otro trabajo, la cultura en Nietzsche es un ejemplo de biopolítica afirmativa que contrasta con la civilización como modelo de biopolítica negativa.<sup>9</sup> La civilización no representa el olvido “suave” de la animalidad del ser humano: sino que la niega agresivamente y destruye la vida que busca preservar, al igual que la dialéctica de la Ilustración,

La tarea de la cultura es recuperar la animalidad del ser humano. En este sentido, la cultura es un “retorno a la naturaleza” que cura la enfermedad de la civilización. Para Nietzsche lo importante no es la preservación de la civilización (enfermedad) ni de la cultura (salud) en tanto tales, sino la preservación del antagonismo entre ambas. Nietzsche reconoce que lo que convierte al animal humano en un animal interesante y prometedor es la enfermedad de la civilización (*EA* 14). Sin embargo, este reconocimiento tiene lugar porque Nietzsche cree que el efecto de enfermedad de la civilización llevará eventualmente a lograr una mayor salud bajo el dominio de la cultura. Nietzsche aspira a preservar el antagonismo entre fuerzas animales y humanas porque cree que cultura y civilización, al igual que las fuerzas humanas y animales, no pueden ser consideradas por separado. Estas fuerzas están lejos de ser autónomas y autosuficientes sino que dependen unas de otras. Otra razón por la que Nietzsche pretende preservar el antagonismo es porque constituye un estímulo para el cultivo de una pluralidad de formas intrínsecamente singulares. Por ende, Nietzsche favorece ciertas dosis de agresión contra la animalidad (naturaleza) pero rechaza una sobredosis de agresión civilizatoria. La clave para Nietzsche radica en mantener una tensión productiva entre cultura y civilización, entre fuerzas animales y humanas.

## **II. Dominación biopolítica en el pensamiento representativo (y su superación)**

Según Adorno y Horkheimer, la dominación de la naturaleza al exterior y al interior del ser humano se logra mediante una forma de pensamiento representativo que distancia al ser humano de la naturaleza; una forma de pensamiento que presenta la naturaleza ante el yo “pero sólo para determinar de qué manera debe ser dominada (*beherrschen*)” (Adorno/Horkheimer 1981, 39). El pensamiento representativo constituye una forma de racionalidad que separa al mundo entre “caótico, múltiple, y disperso de lo conocido (*Bekanntes*), uno e idéntico” (Ibíd.). Adorno y Horkheimer también se refieren a esta operación de la mente como objetivación (*Vergegenständlichung*): la naturaleza se transforma en objetos a disposición de la auto-conservación del ser humano. Es interesante notar que el olvido civilizatorio está operando en esta objetivación de la naturaleza: “Toda objetivación (*Verdinglichung*) es un olvido (*Vergessen*)” (“Le Prix du Progres” en Adorno/Horkheimer 1981, 230). El olvido civilizatorio que tiene lugar en el pensamiento representativo adquiere la forma

de un cálculo económico “que ajusta (*zurichtet*) el mundo a los fines de la auto-conservación y no reconoce otra función que la de convertir al objeto, de mero material sensible, en material de dominio (*Unterjochung*)“ (Adorno/Horkheimer 1981, 83-4). Pero cuando el pensamiento niega su propia función disociadora, el distanciamiento y la objetivación (*Vergegenständlichung*) que produce deviene mera ilusión y pierde “el elemento de auto-reflexión (*das Element der Reflexion auf sich*)” (Adorno/Horkheimer 1981, 37).

Bajo el dominio del pensamiento representativo, las experiencias de los sentidos son determinadas siempre ya por el aparato conceptual (*Begriffsaparatur*): “las imágenes son censuradas por anticipado de acuerdo a los estándares del entendimiento (*Standards des Verstandes*) que gobernarán luego su aprehensión” (Adorno/Horkheimer 1981, 84).<sup>10</sup> Aquello que en Kant es una síntesis, en Adorno y Horkheimer se convierte en la subordinación de la imagen (experiencia sensorial) al concepto (pensamiento). Esta subordinación es conseguida del mismo modo que la subordinación de la naturaleza al yo autocrático, es decir, mediante una separación: “en tanto sistema de signos (*Zeichen*), el lenguaje debe abandonarse al cálculo para conocer la naturaleza y descartar la exigencia de ser como ella (*den Anspruch ihr ähnlich zu sein ablegen*). Como imagen, debe resignarse a ser un reflejo especular (*Abbild*) para devenir enteramente naturaleza y dejar de lado la atribución de conocerla (*den Anspruch ablegen sie zuerkennen*)” (Adorno/Horkheimer 1981, 17-18). Para Adorno y Horkheimer, la separación entre signo e imagen en dos principios aislados, allí donde el primero es reducido a conocer y el segundo a reproducir la naturaleza, tiende a la destrucción de la verdad (Adorno/Horkheimer 1981, 18).

El problema de la separación entre imagen y signo es análogo al de la separación entre naturaleza y humanidad. Mientras que la separación entre naturaleza y humanidad culmina en la destrucción de esta última, la separación entre imagen y signo culmina en la destrucción y devaluación del lenguaje: “[n]o se encuentra una sola expresión que no tienda a la conformidad (*Einverständnis*) con las corrientes de pensamiento dominantes (*herrschenden Denkrichtungen*)” (Adorno/Horkheimer 1981, 12). Para Adorno y Horkheimer, la superación de la dominación social requiere una teoría crítica que haga posible una relación con la naturaleza más allá de la representación “[...] la verdadera praxis revolucionaria (*umwälzende wahre Praxis*) depende de la intransigencia de la teoría frente a la insensibilidad (*Bewusstlosigkeit*) con que la sociedad permite la osificación (*sich verhärten*) del pensamiento” (Adorno/Horkheimer 1981, 41). En otras palabras, la verdadera praxis revolucionaria llama a la creación de nuevos conceptos (y formas de pensamiento) que recuperan los poderes de la imagen para superar el dilema del “reformador con buenas intenciones (*ehrlichste*) que utiliza un lenguaje empobrecido y devaluado (*abgegriffener Sprache*) para recomendar la renovación” y que, por lo tanto, en lugar de romper con el poder de la praxis dominante establecida no hace más que fortalecerlo (Adorno/Horkheimer 1981, 14). Se impone la necesidad de una forma de pensamiento que desande la distancia entre imagen y signo; que no caiga en la representación y que no se apoye en cálculos económicos. Sugiero que las nociones nietzscheanas de metáfora intuitiva (*Anschauungsmetapher*) y de pensamiento en imágenes (*Bilderdenken*) ofrecen a Adorno y Horkheimer ejemplos de una forma de pensamiento semejante.<sup>11</sup> Según esta idea, Nietzsche no sólo avanza hacia una crítica de la metafísica, sino que ofrece

además una nueva concepción de la filosofía entendida como arte en búsqueda de la verdad singular: logra reavivar la misión ilustrada y de crítica social del filósofo y ofrece formas de vida y de pensamiento novedosas que van más allá de la dominación.

En *Verdad y mentira en sentido extra-moral* Nietzsche establece una distinción entre, por un lado, metáforas intuitivas (*Anschauungsmetapher*) y pensamiento en imágenes (*Bilderdenken*) y, por otro, lenguaje y pensamiento conceptuales (*Begriffsdenken*). Las metáforas intuitivas (*Anschauungsmetapher*) y el pensamiento en imágenes (*Bilderdenken*) generan un mundo de primeras impresiones (*anschauliche Welt der ersten Eindrücke*) opuesto al lenguaje y al pensamiento conceptuales (*Begriffsdenken*); estos últimos constituyen un mundo abstracto de leyes (lingüísticas) reguladoras e imperativas (*VM* 1; 2). Para Nietzsche, al igual que en Adorno y Horkheimer, el pensamiento conceptual separa al humano del animal distanciándolo de la naturaleza. El mundo abstracto de leyes (lingüísticas) reguladoras e imperativas constituido por el pensamiento conceptual es un mundo específicamente humano: “[t]odo aquello que eleva (*abhebt*) a los seres humanos sobre los animales depende de su capacidad (*Fähigkeit*) para obliterar (*verflüchtigen*) metáforas intuitivas (*anschauliche Metapher*) en un esquema, esto es, para disolver una imagen (*Bild*) en un concepto (*Begriff*)” (*VM* 1). Por el contrario, el mundo intuitivo de las primeras impresiones generado por el pensamiento en imágenes es un mundo que los seres humanos comparten con otros animales. El pensamiento en imágenes revela la continuidad entre vida humana y animal; disuelve la distancia entre humanos y naturaleza. Para Nietzsche resulta esencial que la filosofía opere un retorno a las metáforas intuitivas, “superando al conocimiento” y a la idea de un acceso “representativo” al mundo, para recobrar el contacto vivido con él mediante las metáforas intuitivas y el pensamiento en imágenes.

Las metáforas intuitivas y las imágenes capturan “experiencias primarias únicas, plenamente individualizadas” (*einmalige, ganz und gar individualisierte Urerlebnis*)” (*VM* 1). Expresan lo que denomino “verdad singular,” porque cada una de estas metáforas es singular en un sentido único y absoluto; un producto de la experiencia y de la visión del mundo irreductiblemente singular del animal humano.<sup>12</sup> Por el contrario, el lenguaje conceptual y el pensamiento abstracto atribuyen una igualdad (*Gleiche*) y una generalidad falsificadora (*Allgemeine*) a aquello que es intrínsecamente desigual (*ungleich*): “Todo concepto se forma igualando lo no-igual (*Gleichsetzten des Nicht-Gleichen*)” (*VM* 1). Cada concepto en tanto tal representa la pérdida y el olvido de las experiencias únicas e irreductiblemente singulares que subyacen a su formación. Esta formación es un ejemplo del olvido civilizatorio contrario a la emergencia de las metáforas intuitivas que conforman la memoria cultural.

Uno de los grandes méritos de *Verdad y mentira en sentido extra-moral* es que muestra la manera en que la búsqueda de la verdad se halla inseparablemente vinculada al proyecto de la civilización. Al interior de este proyecto, la “verdad” es entendida como un conjunto de leyes (lingüísticas) reguladoras e imperativas que conforman el fundamento institucional y convencional de la sociedad. La “verdad” es inventada para constituir y asegurar un orden social y político que garantice la preservación de la vida humana. Cuando “el impulso sincero y puro hacia la verdad (*Wahrheitstrieb* or *Trieb zur Wahrheit*)” se refiere a la invención de un conjunto de reglas legal y moralmente vinculantes de vida social, persigue un interés político y

cumple una función ideológica (VM 1). Sin dudas, la “verdad” preserva la vida del grupo: es útil pero no verdadera. Para Nietzsche una renovación del “impulso sincero y puro hacia la verdad” o, en términos de Adorno y Horkheimer, de la “verdadera práctica de la Ilustración,” debe comenzar con la tarea crítica de revelar la institución de la “verdad” como mentira o ideología. Debe mostrar que la institución de la “verdad” niega el carácter ilusorio de la misma para preservar el dominio de la civilización.

La vida en sociedad requiere que el animal humano aprenda a pensar abstractamente y a usar conceptos abstractos como parámetros morales y epistemológicos. La institución de la “verdad” en tanto tal depende de la “doma” (*bändig*) y la “derrota” (*bezwingen*) exitosa de los impulsos artísticos del animal humano que transponen los estímulos nerviosos en imágenes y metáforas intuitivas (VM 2). La idea subyacente es que sólo cuando el animal humano puede recordar (las normas morales y legales de la sociedad) resulta apto para vivir pacíficamente junto a otros en sociedad. El objetivo de la cría y la doma es imbuir (*einverleiben*) al ser humano de una peculiar sensibilidad para lo “bueno” y lo “malo,” para el “error” y la “verdad,” la “justicia” y la “injusticia” (VM 1; GM II: 1–3). La “verdad” (VM 1), entendida como normas moral y legalmente vinculantes, solo puede entrar en efecto a través de la internalización de esta sensibilidad moral en el cuerpo (*Einverleibung*).

Pero a pesar del esfuerzo de la civilización por dominar y controlar los impulsos artísticos del ser humano éstos escapan de su cautiverio civilizatorio hacia las esferas de la cultura. Adorno y Horkheimer proponen algo similar cuando advierten que el intento de la Ilustración por transformar al individuo singular en igual, en lo mismo que cualquier otro, nunca resultó exitoso: “el yo único nunca desapareció totalmente (*nie ganz aufging*)” (Adorno/Horkheimer, 1981,13). Esto explica por qué, por un lado, el iluminismo es inseparable del impulso social (*sozialen Zwang*) y de la violencia (*Gewalt*) que fuerza al individuo singular a adecuarse a la forma social. Pero, por otro lado, también da cuenta de las razones que llevan a Adorno y Horkheimer, y también a Nietzsche, a percibir en el individuo singular no sólo una fuente de resistencia sino también el futuro de la verdadera práctica de la Ilustración. En Nietzsche, el individuo singular es un recordatorio de las fuerzas invisibles de la naturaleza que subvierten y destituyen al dominio (*Herrschaft*) de la civilización.

Bajo el dominio de la cultura y de la intuición (*Herrschaft der Anschauung*), el intelecto (el individuo singular) ya no está atado a las leyes (lingüísticas) reguladoras e imperativas del mundo abstracto de la razón, sino que es libre para formar y transformar artísticamente todo lo que encuentra. La liberación reflejada en las simulaciones libres del intelecto se manifiesta en Nietzsche en la recuperación del vigor y la fuerza animal en el animal humano:

El arte nos recuerda las condiciones del vigor animal; es algunas veces un exceso y una efusión de corporalidad creciente en el mundo de las imágenes y los deseos; otras, es un despertar de funciones animales a través de imágenes e ilusiones de vida intensificada, una acentuación de la sensación de vida y de su excitación (KSA 12:9[102])

En *Verdad y mentira en sentido extra-moral*, al igual que en *La genealogía de la moral*, Nietzsche postula la libertad del intelecto como el opuesto directo de la esclavitud y la dominación. Cuando el intelecto libre llega a su punto máximo, su poder supera la necesidad de dominar a los otros. La libertad del intelecto, su poder y soberanía, se expresa en las simulaciones liberadoras y elevadoras que encantan y seducen a otros sin dañarlos. El intelecto libre genera sentimientos de elevación y goce en quienes contemplan su talento para la simulación (*Verstellung*). El dominio de la cultura promueve una relación libre con el otro que no se halla sujeta al cálculo utilitario característico de la auto-conservación bajo el imperio de la civilización. Por el contrario, estas relaciones libres con el otro conforman un todo que no representa la totalización de sus partes sino que es excedido por la pluralidad de las mismas, como en una obra de arte, y en este sentido tiene todas las características de una biopolítica afirmativa.

## Notas

<sup>1</sup> Una versión más extensa de esta ponencia ha sido publicada bajo el título de “Critical theory and affirmative biopolitics: Nietzsche and the domination of nature in Adorno/Horkheimer,” en *Journal of power* 3, 1 (2010): 75-95. Este trabajo forma parte de la investigación para el proyecto Fondecyt Regular *Nietzsche, Biopolitics and the Future of the Human* (N° 1085238).

<sup>2</sup> Sobre Nietzsche y la tradición de la Ilustración, véase Owen 2003; Ottmann 1985; Fruechtl 1990, 2004; Bauer 2004; Reschke 2004; Roettges 1972; Strong 2004; Cano, 2001; Conill, 2007; y Sanchez Meca, 1995. Sobre Nietzsche, Adorno y la teoría crítica, véase Puetz 1981-2; Vidal Mayor 2006; Bauer 1999; Homolka 2005; Liatsos 2001; Maurer 1982; Puetz 1974; Quthwaite 1955; Rath 1987; Vidal Mayor 2004; Wiggershaus 2001.

<sup>3</sup> Sobre la naturaleza como un concepto crítico, véase Wolfe 1991. En el siguiente trabajo uso las siguientes abreviaturas de la obra de Nietzsche: KSA=Kritische Gesamtausgabe Colli/Montenari En los casos en que se cita la KSA, las referencias ofrecen el número de volumen seguido del número de fragmento y del aforismo pertinente que le corresponde (por ejemplo, KSA 10:12[1].37 hace referencia al volumen 10, fragmento 12[1], aforismo 37). Para los libros de Nietzsche se utilizan las siguientes abreviaturas: A= Aurora; EA=Anticristo; CI=Crepúsculo de los ídolos; HH=Humano, demasiado humano; GC=Gaya ciencia; HV=Segunda consideración intempestiva; SE: Schopenhauer como educador; VM=Verdad y mentira en sentido extra-moral; GM: Genealogía de la moral.

<sup>4</sup> Tomo al noción de “biopolítica afirmativa” de Roberto Esposito para distinguir la “política de la vida [*biopotenza*]” de la “política sobre la vida [*biopotere*]” (Esposito 2006, 53-72). Uno de los méritos de la obra de Esposito es haber desafiado las concepciones de biopolítica de Foucault y Agamben, precisamente mediante la distinción de una forma de biopolítica que puede ser concebida no sólo como una política negativa de dominación de la vida, sino como una política de afirmación de una multiplicidad de formas vivientes. Para Esposito, una de las principales características de la biopolítica afirmativa es que reconoce que: “hay una modalidad del bíos imposible de inscribir en los confines del sujeto consciente individual y por lo tanto, no atribuirle a la forma del individuo o de la persona (Esposito, 2006, 308). Según Esposito: “que cualquier viviente debe pensarse en la unidad de la vida – significa que ninguna porción de este puede ser destruida en favor de otra: toda vida es forma de vida y toda forma de vida ha de referirse a la vida. No es este el contenido ni el sentido último de la biopolítica, pero al menos es su presupuesto: que selo niegue una vez más en una política de la muerte, o se lo afirma en una política de la vida, también dependerá del modo en que el pensamiento contemporáneo siga sus huellas” (ibid., 312). Sobre la idea de una “nueva Ilustración (*neue Aufklärung*)” en Nietzsche, véase KSA 11:25[296], 11:26[293], 11:26[298], 11:27[79], 11:27[80], 11:29[40]. Sobre la idea de una “gran Ilustración (*grosse Aufklärung*),” véase SE 5 y sobre una Ilustración “superior (*höhere*),” véase KSA 7:32[83]. Véase también, A 26.

<sup>5</sup> Tanto Hannah Arendt como Michel Foucault señalan que las ideologías totalitarias están dirigidas a la “fabricación de la humanidad” y para ello “eliminan a los individuos en pos de la especie, sacrifican a las partes en pos del todo” (Arendt 1999, 565). De manera similar, Foucault sostiene que: “Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos [...]; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población” (Foucault 2003, 166). Véase también, Esposito 2006, 175-234.

<sup>6</sup> Para una versión anterior y más extensa de una discusión del antagonismo entre cultura y civilización, véase (Lemm 2009), capítulo 1.

<sup>7</sup> Para una versión anterior y posterior de esta tesis, véase SE 1 y CI “Moral” y “Mejoradores.”

<sup>8</sup> Tomo el concepto de “contra-memoria” de (Foucault 1997).

<sup>9</sup> Véase (Lemm 2008).

<sup>10</sup> Adorno y Horkheimer ven este tipo de producción pictoral ejemplificado en Hollywood.

<sup>11</sup> Para un análisis de la noción de pensamiento pictórico (*Bilderdenken*) en la obra temprana de Nietzsche, véase (Reuter 2004).

<sup>12</sup> Hay una afinidad importante entre lo que Nietzsche en VM denomina la singularidad irreductible de la experiencia y de la visión del mundo y lo que en SE denomina el genio como expresión de la singularidad de cada uno. Sobre la noción de la “verdad singular” en Nietzsche, véase también (Lemm 2009), capítulo 6.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1999.
- Bauer, Karin. 1999. *Adorno's Nietzschean Narratives: Critiques of Ideology, Readings of Wagner*. Albany: State University of New York Press.
- . 2004. Nietzsche, Enlightenment and the Incomplete Project of Modernity. In *Habermas, Nietzsche and Critical Theory*, ed. B. E. Babich. Amherst: Humanities Books.
- Cano, Germán. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- Conill Sancho, Jesús. *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 2007. Tercera edición.
- Esposito, Roberto. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos, 1997.
- . *Historia de la sexualidad*. Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Fruechtl, Josef. 1990. Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie: Nietzsche als Herausforderung für Adorno und Habermas. *Nietzsche-Studien* 19:431-461.
- . 2004. Radicality and Consequence in Nietzsche's Theory of Truth: A Challenge for Adorno and Habermas. En *Habermas, Nietzsche and Critical Theory*, edited by B. E. Babich. Amherst: Humanities Books.
- Homolka, Michaela. 2005. *Topographie des Möglichen: Macht und Ohnmacht bei Nietzsche und Adorno: Buch und Media*.
- Horkheimer, Max and Adorno, Theodor W. 1981. *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lemm, Vanessa. 2008. The Biological Threshold of Modern Politics: Nietzsche, Foucault and the Question of Animal Life. En *Nietzsche, Power and Politics*, eds. H.W. Siemens y V. Rodt. Berlin: De Gruyter.
- . 2009. *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Beings*. New York: Fordham University Press.
- . 2010. "Critical theory and affirmative biopolitics: Nietzsche and the domination of nature in Adorno/Horkheimer." *Journal of Power* vol. 3, no. 1 (2010): 75-95.
- Liatsos, Yianna. 2001. An Artist's Choice, an Artist's Commitment: Reconciling Myth and Modern History in Nietzsche and Adorno. *Dialectical Anthropology* (26):137-158.
- Maurer, Reinhart. 1982. Nietzsche und die kritische Theorie. *Nietzsche-Studien* 10/11.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Sämtliche Werke*. Eds. Colli y Montinari, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin: de Gruyter Verlag.
- . *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*. Trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 2003.
- Ottmann, Henning. 1985. Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung. En *Nietzsche und die philosophische Tradition*, ed. J. Simon. Würzburg.
- Owen, David. 2003. The Contest of Enlightenment. *The Journal of Nietzsche Studies* 25:35-57.
- Puetz, Peter. 1974. Nietzsche im Lichte der kritischen Theorie. *Nietzsche-Studien*.
- . 1981-2. Nietzsche and Critical Theory. *Telos* (50):103-14.
- Quthwaite, William. 1955. Nietzsche and Critical Theory. En *Nietzsche: A Critical Reader*, ed. P. Sedgwick. Cambridge: Blackwell.
- Rath, Nobert. 1987. Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos. En *Vierzig Jahre Flaschenpost: "Dialektik der Aufklärung" 1947-1987*, ed. W. S. N. Van Reijen, Gunzelin. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Reschke, Renate, ed. 2004. *Nietzsche als Aufklärer: Nietzscheforschung Sonderband II*. Berlin.
- Reuter, Sören. 2004. Reiz-Bild-Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie des unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. *Nietzsche-Studien* 33:351-372.
- Roettges, Heinz. 1972. *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*.
- Sánchez Meca, Diego. *Metamorfosis y confines de la individualidad*. Madrid: Tecnos, 1995.

- 
- Strong, Tracy B. 2004. Habermas, Nietzsche and the Politics of Enlightenment. En *Habermas, Nietzsche and Critical Theory*, ed. B. E. Babich. Amherst: Humanities Books.
- Vidal Mayor, Vanessa. 2004. Die Dialektik von Mythos und Aufklaerung: Nietzsche und Adorno. En *Nietzsche als Aufklärer. Nietzscheforschung Sonderband II*, ed. R. Reschke. Berlin.
- . 2006. Die Idee der Philosophie als Kritik bei Nietzsche und Adorno. En *Nietzscheforschung: Friedrich Nietzsche - Zwischen Musik, Philosophie und Ressentiment*, ed. R. Reschke und V. Gerhardt. Berlin.
- Wiggershaus, Rolf. 2001. The Frankfurt School's "Nietzsche Moment". *Constellations* 8 (1):144-147.
- Wolfe, Cary. 1991. Nature as Critical Concept: Kenneth Burke, the Frankfurt School, and "Metabiology". *Cultural Critique* (18):65-96.