

SLOTERDIJK, AGAMBEN Y NIETZSCHE: BIOPOLÍTICA, POSTHUMANISMO Y BIOPODER

Adolfo Vásquez Rocca

Universidad Andrés Bello – Universidad Complutense de Madrid



Resumen.- Sloterdijk y Agamben coinciden respecto a la importancia de repensar el humanismo (en especial el conflicto entre animalidad y humanidad) y en situar a Nietzsche en el epicentro de dicha problemática. Sloterdijk rastrea la concepción nietzscheana del hombre para encontrar sus antecedentes tempranos en Platón (El Político), particularmente en las nociones de cría y doma que el propio Nietzsche utilizará. Para entender los alcances del tema, se requerirá delimitar qué se entiende por humanismo y en qué medida puede hablarse de un fracaso del mismo.

Palabras clave.- *Biopolítica, nuda vida, 'homo sacer', Agamben, biopoder, humanismo, animal, Nietzsche, educación, Sloterdijk, Parque Humano, poshumanismo, política*

Abstract.- Sloterdijk and Agamben agree on the importance of rethinking humanism (especially the conflict between human and animal) and locating Nietzsche in the epicenter of this problem. Sloterdijk traces the Nietzschean conception of man to find his early background in Plato (politician), particularly in the concepts of breeding and Dressage to Nietzsche's own use. To understand the scope of the topic will require defining what is meant by humanism and to what extent can we speak of a failure of it.

Keywords.- *Biopolitics, bare life, 'homo sacer', Agamben, human, animal Nietzsche, education, Sloterdijk, Human Park, poshumanismo, politics.*



“Pues quería enterarse de lo que entretanto había ocurrido con el hombre: si se había vuelto más grande o más pequeño. Y en una ocasión vio una fila de casas nuevas; entonces se maravilló y dijo: ¿Qué significan esas casas? ¡En verdad, ningún alma grande las ha colocado ahí como símbolo de sí misma!(...)Y Zaratustra se detuvo y reflexionó. Finalmente dijo turbado: «¡Todo se ha vuelto más pequeño! Por todas partes veo puertas más bajas: quien es de mi especie puede pasar todavía por ellas sin duda - ¡pero tiene que agacharse! Oh, cuándo regresaré a mi patria, donde ya no tengo que agacharme- ¡dónde ya no tengo que agacharme ante los pequeños!”

Así habló Zaratustra
(F. Nietzsche)



1.- Bio-zoología política, Biopoder y superhombre

En Nietzsche el hombre aparece no sólo como un *ser* que se encuentra *inacabado* –sin una determinación ontológica definida– sino como una elevación maníaca semidepresiva, como un punto de inflexión entre el animal y el superhombre. “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo [...] La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso”¹. Esta tensión está en el centro de los problemas que plantea la *biopolítica*, de allí la actualidad de Nietzsche. La filosofía de Nietzsche intenta redefinir no sólo los conceptos de *vida*, *política* y poder, también los límites difusos entre “hombre” y “animal”.

La filosofía de Nietzsche se configura así a partir de la reflexión en torno al problema de la humanidad y la animalidad, es decir, se articula como un intento de ir más allá del humanismo entendido como un esfuerzo de domesticación del hombre en el que se pretende desinhibir su condición animal (fracasando en el proceso). De allí la importancia de la discusión en torno al estatuto biopolítico del hombre, debate en el que se insertan autores como Peter Sloterdijk y Giorgio Agamben.

Como lo señala Agamben² es Foucault quién desarrolla inicialmente las implicaciones del concepto de biopolítica³, las estaba desarrollando en sus últimos cursos en el *Collège de France* cuando le sobrevino la muerte.

Foucault se refiere al concepto de biopolítica, al final de la *Voluntad de saber*⁴, sintetiza el proceso a través del cual, en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida, por el contrario de los cálculos del poder estatal y la política se transforma en biopolítica; “Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal

1 NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Prólogo, 4. Alianza Editorial, 2004.

2 AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida* I. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2003.

3 En el curso “Defender la sociedad” Foucault señala que en el siglo XIX se produce la estatización de lo biológico; en algún sentido comenzaría esta nueva forma de la política que es lo que él llama biopolítica, para lo cual hay que pensar, dice Foucault, que en la teoría clásica de la soberanía el soberano tiene el derecho de hacer morir (condenar a muerte) y dejar vivir. Mientras que en el derecho político del siglo XIX aparecería una transformación de este principio, que da a la soberanía el derecho de hacer vivir y dejar morir. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII aparece una nueva tecnología de poder que integra y modifica parcialmente la tecnología disciplinaria anterior; esta nueva técnica no es disciplinaria y se aplica a la vida de los hombres en general, no al hombre-cuerpo, sino al hombre-vivo, al hombre-ser-viviente (en el límite, al hombre-especie). Es el pasaje, por lo tanto, de la anatomopolítica que correspondería a ese período anterior (siglos XVII y XVIII), a la biopolítica (siglo XIX), que implica un trabajo del Estado en términos de definir la natalidad, la mortalidad, la longevidad o la ecología (las relaciones de la especie humana con su medio). La biopolítica de fines del siglo XVIII y siglo XIX opera sobre un nuevo personaje distinto del individuo, que es la población (entendida como cuerpo múltiple). Esta inconmensurabilidad del nuevo biopoder es lo que lo vuelve excesivo respecto del derecho soberano tradicionalmente concebido. Este exceso de poder aparece cuando el hombre tiene, técnica y políticamente, la posibilidad no sólo de disponer la vida, sino de hacerla proliferar, fabricar lo vivo y lo monstruoso, y, en el límite, virus incontrolables y universalmente destructores.

4 FOUCAULT, Michel, *Voluntad de saber*, I, P. 173.

viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”.⁵

Michel Foucault, a través del concepto de biopolítica, nos anuncia desde los años setenta lo que hoy día va haciéndose evidente: la "vida" y lo "viviente" son los retos de las nuevas luchas políticas y de las nuevas estrategias económicas. “El hombre occidental aprende poco a poco lo que significa ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, una salud individual y colectiva, fuerzas que se pueden modificar...”⁶

El dominio sobre el genoma y el desarrollo de las máquinas inteligentes; las biotecnologías y la puesta en operación de las fuerzas de la vida, trazan una nueva cartografía de los biopoderes. Estas estrategias ponen en discusión las formas mismas de la vida.

1.1.- Domesticación y cría; *El Político*

Sloterdijk y Agamben coinciden respecto a la importancia de repensar el humanismo (en especial el conflicto entre animalidad y humanidad) y en situar a Nietzsche en el epicentro de dicha problemática. Sloterdijk rastrea la concepción nietzscheana del hombre para encontrar sus antecedentes tempranos en Platón (*El Político*), particularmente en las nociones de *cría* y *doma* que el propio Nietzsche utilizará.

El diagnóstico que Sloterdijk realiza pasa por la lectura de Platón que realiza a la luz del pensamiento de Nietzsche. La disputa sobre la *condición* o el *estatuto* del ser humano frente al animal adquiere una nueva perspectiva si se interpreta *El Político* de Platón en clave *biopolítica* desde Nietzsche y teniendo como *horizonte* el análisis realizado por Sloterdijk. Tanto en la *República* como en el *Político*, uno de los objetivos centrales de Platón es la indagación no sólo de los diferentes tipos de gobierno sino también de los gobernantes más adecuados, de allí que su reflexión se dirija al esclarecimiento de los conceptos de *político* y *soberano*. Así en el intento de realizar una definición sobre el *político*, se establece una serie de consideraciones sobre la relación entre los seres humanos y los animales que culminará en una primera definición del *político* como *pastor del rebaño* humano. Platón distingue certeramente entre la *crianza de seres humanos* y la *crianza de bestias*, para luego establecer que dentro de los animales estarían los *domésticos* y *salvajes*⁷. En este sentido, Platón nos señala que la ciencia que está buscando, a saber, la del *político*, versa sobre los *animales que se someten a domesticación*, esto es, a los *mansos*. El resto son *animales "salvajes"*. De modo que la pregunta crucial aquí es ¿A qué especie pertenece el ser humano? ¿Está Platón insinuando que el ser humano es un *animal* que puede ser

5 AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida* I. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 11.

6 FOUCAULT, Michel, *Voluntad de saber*, I, p. 187

7 PONS DOMINGUIS, Jesús, “Nietzsche y la bio(zoo)política”, Universitat de València.

domesticado?

1.2.- El hombre como animal de lujo; prodigalidad y apertura

Ahora bien, el hombre es –en el caso de Sloterdijk– un animal de lujo por lo que no es capaz de seguir siendo un *verdadero animal*. Para Sloterdijk la humanidad se ha vuelto incapaz de quedar recluida en el mero territorio de la animalidad. Somos seres condenados a la fuga hacia adelante, y en esa carrera nos volvemos extáticos. Ese éxtasis corresponde a lo que Heidegger llamaba "la apertura al mundo".

A Sloterdijk le interesa particularmente el ser humano como fenómeno de prodigalidad extrema, de excedente casi milagroso, de producción y autoproducción que excede todo límite imaginable⁸. Así pues, es necesario habituarse a pensar al hombre como un ser de lujo, aun cuando los dogmáticos no dejen de decirnos que el hombre es hombre sólo en función de sus carencias⁹.

Sloterdijk entiende al hombre como una deriva biotecnológica asubjetiva que vive hoy –con el desarrollo de la inteligencia artificial y el descubrimiento del genoma humano- un momento decisivo en términos de política de la especie.

En este sentido, se hace necesario desarrollar un pensamiento ecológico que supere el dualismo entre lo natural y lo artificial propio de la concepción humanista del mundo, ciega ante la unidad casi indistinta de un único entorno natural y tecnológico. Así, pues, una ecología filosófica vendría a constituir, en grandes escalas, una nueva cosmología, que consistiría en estudiar las relaciones de las diversas entidades en el escenario del cosmos a partir de criterios polivalentes. De este modo, si se remontara la creciente complejidad del mundo actual, el cosmos pasaría a ser el ámbito para la conformación de una multiplicidad de nuevos espacios habitables, que fundarían ante todo una nueva política de la cohabitabilidad entre entidades separadas antes por la supuesta pureza o impureza de su naturaleza: entre hombres y máquinas.

Para Sloterdijk, el gran relato sobre lo que quisiera denominar aquí, a modo de título del texto primario de la época, "Hombres yuxtapuestos o la orfandad del género humano", se sitúa en el reconocimiento cómico y dramático del actual estatuto híbrido del hombre como espécimen biocultural. Habrá que dar cuenta de la unidad de la evolución humana desde sus escenificados orígenes. Para ello, Sloterdijk elabora su ensayo sobre lo que él denomina hiperpolítica, con el fin de mostrar claramente el suceso antropológico fundamental: la

8 Esa criatura sorprendente lleva una carga hereditaria de enfermedades genéticas. La única pregunta eugenista que las generaciones futuras podrían plantearse sería si suprimir, gracias a la ingeniería genética, algunos de estas acechanzas. En 50 o 100 años –sostiene Sloterdijk– la humanidad estará de acuerdo con esas técnicas. Pero esto no guarda ninguna relación con un eugenismo del exterminio.

9 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Sloterdijk, Habermas y Heidegger; Humanismo, posthumanismo y debate en torno al Parque Humano", En EIKASIA, Revista de Filosofía, Nº 26 - 2009, ISSN 1885-5679 - Oviedo, España, pp. 1-22 <http://www.revistadefilosofia.com/26-01.pdf>

creación del hombre por parte del hombre. Un relato en el que intervienen Heidegger y Sloterdijk como dos mentalidades confrontadas en una radical ruptura entre épocas.

2.- Posthumanismo, antropotécnicas y biopolítica

Sloterdijk en *Normas para el Parque Humano* –precisamente en respuesta a Martín Heidegger– describe la crisis del humanismo como el fin de la comunidad unida por lazos de amor y de amistad (como sueño o fantasía sectaria). De tal modo que las naciones se organizan como ligas alfabetizadas de amistad compulsiva, conjuradas en torno a un canon de lectura asociado en cada caso con un espacio nacional.

A partir de la letra es que Sloterdijk presenta el humanismo letrado –clásico– como una acción a distancia animada por el modelo escolar y educativo que –como es patente– ha sido largamente superado, volviéndose insostenible la ilusión de que masivas estructuras políticas y económicas pueden ser ya organizadas siguiendo el modelo amigable de la sociedad literaria¹⁰.

Se podría definir a los hombres como animales, de los cuales unos saben leer y escribir, y otros no. De aquí en adelante hay sólo un paso –aunque de enormes consecuencias– hasta la tesis de que los hombres son animales, de los cuales unos crían y disciplinan a sus semejantes, mientras que los otros son criados: un pensamiento que deriva –como hemos visto– de las reflexiones platónicas sobre la educación y el Estado.

“¿Qué otra cosa, dice Sloterdijk, son las naciones modernas si no eficaces ficciones de públicos lectores que a través de una misma lectura se han convertido en asociaciones de amigos que congenian?” El período de mayor esplendor del humanismo va de 1789 hasta 1945. Desde la Revolución Francesa hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, los humanismos nacionales encuentran justamente su momento de mayor esplendor. Luego son suplantados por los medios masivos de comunicación y, luego, las redes informáticas. Sloterdijk dice que a partir de 1918 (la fecha en la cual se inventa la radio) y a partir de 1945 (la fecha en la cual se inventa la televisión) se instauran nuevos modos de coexistencia. ¿Qué dicen esas fechas? Que, y esta es la mayor astucia de Sloterdijk, los medios son la continuación de la guerra por otras vías. La barbarie de los medios masivos de comunicación es la continuación de la guerra por otras vías. Es decir que las democracias de masas son la continuación del fascismo por otras vías. Y Agamben estaba diciendo lo mismo. Vivimos pues en sociedades postliberales, pero también vivimos, sobre todo, en sociedades postliterarias y postespistolares, es decir, en sociedades posthumanísticas¹¹. “Las sociedades modernas dice Sloterdijk sólo ya marginalmente pueden producir síntesis políticas y culturales sobre la

10 Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk y Heidegger; Humanismo, deshumanización y posthumanismo en el Parque Humano" - En KONVERGENCIAS, Filosofía y Culturas en Diálogo ©, N° 20, 2009, pp. 191 - 204, ADEFYC Asociación de Estudios Filosóficos y Culturales, Buenos Aires.
<http://www.konvergencias.net/avasquezrocca222.pdf>

11 LINK. Daniel, "Hacia las biopolíticas", en Literal, Buenos Aires, abril, 2005.

base de instrumentos literarios, epistolares y humanísticos.” El humanismo habría sido el modo (histórico) de responder a la pregunta (histórica) de cómo el hombre puede convertirse en ser humano “verdadero” o “real”. La pregunta de nuestra época sería, agotado el humanismo, ¿Qué amansará al ser humano? Sloterdijk analiza un fragmento de Nietzsche y concluye en que su profecía es más bien sombría. El hombre como criador del hombre (otra manera de llamar al impulso domesticador del humanismo) implica también una “política de cría” y esa política de cría (así se lee en el *Zarathustra*) vuelve al hombre más pequeño “mediante una habilidosa asociación entre ética y genética”, dice Sloterdijk. La solución (conocida) de Nietzsche, es el emblema del “superhombre” como resultado de una política de cría alternativa. ¿Por qué no podemos retomar puntualmente las propuestas de Nietzsche? Porque Nietzsche plantea, en relación con estas políticas de cría, un “agente planificador”. En algún sentido Sloterdijk nos está diciendo que el problema con Nietzsche es su paranoia. [Sloterdijk] dice: “no hay tal agente planificador, hay más bien cría sin criador, y por lo tanto, corriente biocultural sin sujeto”. El humanismo amansador y domesticador funciona como el “poder oculto tras el poder”, o el modo en que se articulan saber y poder a lo largo de veinte siglos de filosofía. De modo que el horizonte que constituye el espacio de nuestra actuación plantea la necesidad de una “nueva estructura del cultivo”. Y esta nueva estructura del cultivo de sí es lo que permitiría mitigar la “ola de desenfreno” o violencia desinhibida que caracteriza nuestro presente. Es en ese momento en el cual Sloterdijk se pregunta hasta qué punto se constituirán nuevas antropotécnicas, es decir, técnicas de manipulación de lo que el hombre sea, alrededor de la reforma genética, alrededor de la selección prenatal, alrededor del nacimiento opcional. El desafío actual sería por lo tanto tratar de encontrar una respuesta a estas antropotécnicas biopolíticas que caracterizan centralmente esta ola de desenfreno o violencia desinhibida en la que vivimos.

Aquí, precisamente, Agamben apunta lúcidamente que es cuando la excepción [el estado de excepción] se convierte en regla se genera el “campo de concentración” - o los variados tipos de dictaduras que se asemejen a estos espacios de reclusión y cancelación de derechos civiles y humanos.. De este modo, la política occidental crea un nuevo tipo de vida, y así se inicia un nuevo modo de la biopolítica. Agamben la llama *nuda vida*¹², el espacio en el cual se reúnen lo que desde Aristóteles permanecía separado: la vida biológica de los individuos, *zoe*, y su vida política, *bios*. El campo de concentración crea nuda vida, algo que no es ni vida ni muerte, una vida que ya no es la vida del resto de los mortales pero que todavía no es muerte, y que de hecho terminar con ella, matar, no es exactamente dar muerte. Para Agamben, esta nuda vida es la verdadera condición terrible de la política moderna. Por ello cabe advertir – como lo hace el propio Agamben– que “el hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico. Sólo por esto puede existir algo así como una ética: pues está claro que si el hombre fuese o tuviese que ser esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y sólo habría tareas que realizar”.

12 AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida* I. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2003.

Es desde este nuevo horizonte ético que surgen las preocupaciones de Sloterdijk en torno a los límites y alcances del llegar a ser o permanecer siendo hombre en el momento posthumano. Sloterdijk verifica la muerte del humanismo; razón por la cual deberíamos, insiste, pensar nuevas reglas para el *cuidado de sí* –diferentes precisamente del *pastoreo*– diferentes de la política de cría y reproducción, diferentes de la biopolítica que podría pensarse en ese arco que va desde Platón hasta Heidegger. Precisamente eso es lo que permitiría enfrentar el “biopoder” a partir del cual los Estados ejercen su poder sobre los cuerpos. Es decir: la biopolítica está empezando a ser pensada. La introducción de la zoé en la esfera de la polis constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías políticas y filosóficas del pensamiento clásico¹³.

El Tercer Reich es el momento en que la integración de medicina y política, que es uno de los caracteres esenciales de la biopolítica moderna, comienza a asumir su forma acabada, particularmente en los experimentos de los científicos nazis.

Básicamente, una teoría eugenésica se plantea como una teoría sobre la herencia genética de un pueblo. Enfermos de cualquier tipo, asociales en general, marxistas, judíos, mestizos, homosexuales a ojos del Reich todo afectaba la salud y la fortaleza del pueblo¹⁴.

Lo que habría que preguntarse es cómo llegó la medicina a detentar un poder semejante. Tal como el propio Hitler lo reconoce, se trata de una quiebra sin precedentes del humanismo fundado en sus mismas premisas.

La gran novedad del nacionalsocialismo consiste en el hecho de que es este patrimonio viviente el que pasa a ocupar ahora el primer plano en los intereses y en los cálculos del Reich y se convierte en la base de una nueva política, que comienza por establecer “el balance de los valores vivos de un pueblo” y se propone asumir el cuidado del “cuerpo biológico de la nación”¹⁵. A partir de ahí, se produce una transformación radical de significado y de las tareas de la medicina, que se integra cada vez más estrechamente en las funciones y los órganos del Estado.

3.- Del concepto de *vida* a 'los mejoradores de la humanidad' en Nietzsche

Como se ha visto, fue Nietzsche quien advirtió que los procesos domesticadores – antropotécnicos– constituían técnicas practicadas por hombres para criar a hombres. En una sociedad postepistolar donde los sistemas morales/religiosos ha perdido su influencia, los parámetros externos que garantizaban orientaciones mínimas se han volatilizados.

Los conceptos de “vida”, *voluntad de poder*, “salud” etc., se configuran a partir de la reflexión

13 LAZZARATO, Maurizio, “Del Biopoder a la Biopolítica” N° 1 Revista *Multitudes*, Paris, Marzo, 2000.

14 LINK. Daniel, *Clases; Literatura y disidencia*, Editorial Norma, Buenos Aires, 2005, p. 145

15 AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida* I. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 183

nietzscheana sobre la biología de su tiempo y, particularmente, frente a la visión de Darwin¹⁶. El vocabulario biopolítico utilizado por Nietzsche y más concretamente el léxico inmunitario surge – a su vez – como crítica al cristianismo, por tanto, su análisis se sitúa en el marco de lo que podría considerarse una crítica al humanismo o mejor dicho, la interpretación cristiana del humanismo¹⁷.

En un pasaje el *Crepúsculo de los ídolos*¹⁸ –Anti-Darwin– Nietzsche sostiene que lo que se refiere a la famosa “lucha por la vida”, le parece mucho más aseverada que probada. Se da, pero como excepción; el aspecto de conjunto de la vida “no” es la situación calamitosa -o precaria-, la situación del hombre, sino más bien la riqueza, la exuberancia incluso la prodigalidad absurda (el desborde) -donde se lucha, se lucha por el poder. Pero suponiendo que esa lucha exista -y de hecho se da-, termina, por desgracia, al revés de como 'sería lícito' desearlo con ella: a saber, en detrimento (en perjuicio) de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas.

Las especies no van creciendo en perfección: los débiles dominan una y otra vez a los fuertes, -es que ellos son el gran número, es que ellos son también más astutos (más sagaces); los débiles tienen más sentido de la manipulación. Hay que tener necesidad de la astucia para llegar a adquirirla –se la pierde cuando ya no se tiene necesidad de ella. Quien tiene fortaleza prescinde de la astucia (prescinde de tomar recaudos o resguardos) Nietzsche entiende por astucia, como se ve la previsión, el cálculo, la manipulación, la simulación (hacerse el herido, el débil para sacar ventaja); el mimetismo abarca una gran parte de la llamada virtud.

Es así como en múltiples pasajes Nietzsche establece una vinculación entre el concepto de “vida”, “salud” y “voluntad de poder”. Para Nietzsche el problema consiste no en determinar qué reemplazará a la humanidad, sino en qué tipo de hombres se debe criar, cual será el tipo más valioso, el de más alto rango, el más digno de vivir, el más seguro (mejor provisto) para el futuro. “Ese tipo más valioso ha existido ya con bastante frecuencia: pero como caso afortunado, como excepción, nunca como algo *querido* voluntariamente. Antes bien, justo él ha sido lo más temido[...] y por temor se crió, se *alcanzó* el tipo opuesto: el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo hombre [...]”. De allí que Nietzsche llame corrompido a un animal, a una especie, a un individuo cuando pierde sus instintos, cuando elige, cuando *prefiere lo* que a él le es perjudicial. La vida misma es para Nietzsche “instinto de crecimiento”¹⁹, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*. Donde falta la voluntad de

16 NIETZSCHE, F. W., *El crepúsculo de los ídolos*, Editorial Alianza, Madrid 1993, p. 95

17 PONS DOMINGUIS, Jesús, “Nietzsche y la bio(zoo)política”, Universitat de València.

18 NIETZSCHE, F. W., *El crepúsculo de los ídolos*, Editorial Alianza, Madrid 1993

19 La voluntad es voluntad de crecimiento del poder de la vida. Para Nietzsche la autoconservación sólo es posible en la lógica del crecimiento. La que sólo tiene la fuerza de la propia conservación, perece. Un ser solamente se conserva cuando crece, se intensifica, se extiende. Lo vivo no tiene ningún sentido trascendente, pero tiene un sentido inmanente que le marca la dirección: está orientado hacia un crecimiento de intensidad y hacia el éxito. Intenta integrar lo extraño en la propia esfera de poder y en la propia figura. Lo vivo actúa subyugando. Es un proceso energético y como tal “carece de sentido”, porque no está dirigido a ningún fin superior. De este modo Nietzsche presenta su doctrina como una superación del nihilismo mediante su

poder hay decadencia. Lo que Nietzsche asevera es que “a todos los valores supremos de la humanidad les *falta* esa voluntad, que son valores de decadencia, valores *nihilistas*[...]”²⁰.

La sospecha de Nietzsche contra toda cultura humanística irrumpe para revelar el secreto de la domesticación de la humanidad. Quiere nombrar por su nombre a los hasta hoy detentadores del monopolio de la crianza –el sacerdote y el maestro, que se presentan a sí mismos como amigos del hombre–, revelar su función silenciosa, y desencadenar una lucha, nueva en la historia mundial, entre diversos programas de crianza y de educación.

Este es el conflicto básico que Nietzsche postula para el futuro: la lucha entre los pequeños criadores y los grandes criadores del hombre –se podría también decir, entre humanistas y superhumanistas, amigos del hombre, y amigos del superhombre. “El emblema del superhombre no representa en las reflexiones de Nietzsche el sueño de una rápida desinhibición o una evasión en lo bestial, como imaginaron los malos lectores con botas de los años ‘30”²¹. Tampoco encierra dicha expresión la idea de una regresión del hombre al estado anterior a las épocas del animal doméstico o el animal de iglesia. Cuando Nietzsche habla de superhombre, es para referirse a una época muy por encima del presente. Él nos da la medida de procesos milenarios anteriores, en los que, gracias a un íntimo entramado de crianza, domesticación y educación, se consumó la producción humana, en un movimiento que por cierto supo hacerse profundamente invisible y que ocultó el proyecto de domesticación que tenía como objeto bajo la máscara de la escuela.

Por debajo del luminoso horizonte de la escolar domesticación humana, Nietzsche –que ha leído con similar atención a Darwin y el apóstol Pablo– cree descubrir un horizonte más sombrío. Barrunta el espacio en que comenzarán pronto inevitables luchas por los derechos de la crianza humana, y en este espacio se muestra el otro rostro, el rostro velado del *claro*. Cuando Zaratustra cruza la ciudad en la que todo se ha vuelto pequeño, descubre el resultado de una política de buena crianza hasta entonces exitosa e incuestionada: le parece que, con la ayuda de una unión destinada de ética y genética, los hombres se las han arreglado para criarse en su pequeñez. Ellos mismos se han sometido a la domesticación, y han hecho una elección de buena crianza poniéndose en camino hacia una sociabilidad de animales domésticos. De este reconocimiento surge la propia crítica zaratustriana del humanismo como rechazo de la falsa inocencia con que se envuelve el 'buen hombre moderno'. No es de hecho nada inocente que los hombres críen a los hombres en el sentido de la inocencia. La sospecha de Nietzsche contra toda cultura humanística irrumpe para revelar el secreto de la domesticación de la humanidad.

De este modo hemos ilustrado algunos de los temas centrales que sitúan a Nietzsche *más allá del humanismo*, esto es, en la corriente que denominamos *posthumanismo*.

consumación.

20 NIETZSCHE F., *Anticristo*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, pp. 32-35

21 SLOTERDIJK, Peter, *Reglas para el Parque Humano*, Ediciones Siruela, Madrid, 2000

BIBLIOGRAFÍA

- NIETZSCHE F., **Crepúsculo de los ídolos**, Ed. Alianza, Madrid, 2003, p.8112 *ib.* p.116
- NIETZSCHE, F., **Aurora / 6 Nietzsche F., La genealogía de la moral**, Ed. Alianza, Madrid, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich, **Así habló Zaratustra**, Alianza Editorial, 2004.
- SLOTERDIJK, Peter, **Normas para el parque humano**, Ed. Siruela, Madrid, 2003, p.63-64,67-68
- NIETZSCHE, F., **Crepúsculo de los ídolos**, Ed. Alianza, Madrid, 2003, p. 78
- AGAMBEN, G. **Lo abierto. El hombre y el animal**, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio, **Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida I**. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2003.
- **Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz**, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio, **Lo Abierto. El hombre y el animal**, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- FOUCAULT, Michel, **Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France: 1978-1979**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, **Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización**, Colección Novatores, Nº 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008.