

La presencia del nietzscheanismo en la biopolítica contemporánea*

Marina García-Granero

Universitat de València
marina.garcia-granero@uv.es



Fecha de recepción: 26-11-2021

Fecha de aceptación: 11-2-2022

Resumen

La filosofía de Nietzsche anticipó notablemente el umbral de la modernidad biológica, al conceptualizar el alcance fisiológico de la moral, la política y la religión, así como su instrumentalización con fines de control social. El objetivo de este artículo es analizar el estímulo que ha representado la filosofía de Nietzsche para algunos de los principales pensadores de la cuestión biopolítica, en concreto, Michel Foucault, Roberto Esposito y Peter Sloterdijk, y desvelar en qué medida sus núcleos conceptuales convergen y divergen. La aportación concreta reside en señalar algunos de los vínculos que articulan el tema de la disciplina y la cría (*Zucht und Züchtung*) con la configuración de la biopolítica como una de las principales corrientes filosóficas actuales, analizar las interpretaciones que dichos pensadores han formulado sobre la cuestión de la *Züchtung* y resaltar así la capacidad heurística de la filosofía nietzscheana para el diagnóstico de nuestro presente.

Palabras clave: Nietzsche; cría; disciplina; Foucault; biopoder; norma; Esposito; comunidad; Sloterdijk; antropotécnica

Abstract. *The Presence of Nietzscheanism in Contemporary Biopolitics*

Nietzsche notably anticipated the threshold of biological modernity, when he conceptualized the physiological scope of morals, politics and religion, as well as their instrumentalization with the aim of social control. The aim of this paper is to analyze the stimulus that Nietzsche's philosophy has represented for some of the main philosophers of biopolitics, namely Michel Foucault, Roberto Esposito and Peter Sloterdijk, and to reveal to what extent their core concepts converge and diverge. The specific contribution is to point out some of the links between the theme of discipline and breeding (*Zucht und Züchtung*) and the configuration of biopolitics as one of the main philosophical currents, to analyze whether and how those philosophers have interpreted the question of *Züchtung* in Nietzsche's philosophy, and to stress the heuristic capacity of Nietzschean philosophy for the diagnosis of current social issues.

Keywords: Nietzsche; breeding; discipline; Foucault; biopower; norm; Esposito; community; Sloterdijk; anthropotechnics

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo titulado *Ética cordial y democracia ante los retos de la inteligencia artificial* PID2019-109078RB-C22 financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033, y en una ayuda postdoctoral Margarita Salas (MS21-117) del Ministerio de Universidades y la Unión Europea (Next Generation EU). Quiero expresar mi sincero agradecimiento al editor del monográfico, Ricardo Espinoza Lolas, al profesor Jesús Conill y a los revisores anónimos de la revista *Enrahonar*.

Sumario

- | | |
|---|---|
| 1. Introducción | 4. Peter Sloterdijk: antropotécnica y manufactura de la humanidad |
| 2. Michel Foucault: biopolítica, biopoder y sociedad normalizada | 5. Conclusiones |
| 3. Roberto Esposito: crítica de la deriva inmunitaria de la biopolítica | Referencias bibliográficas |

1. Introducción

No son pocos los especialistas en los estudios nietzscheanos que insinúan la posibilidad de localizar un germen del pensamiento biopolítico en la filosofía de Nietzsche, concretamente en su planteamiento sobre la disciplina y la cría (*Zucht und Züchtung*) de la humanidad y su insistencia en el alcance corporal y biológico de la cultura y la política. Por ejemplo, Andreas Urs Sommer sugiere que hoy en lugar de *Züchtung* hablamos de biopolítica, sugiriendo así una sinonimia, o por lo menos, una afinidad, entre los términos (Sommer, 2016: 581). Del mismo modo, Maria Cristina Fornari argumenta que cuando Nietzsche sitúa la dimensión psicofisiológica como prioritaria, anticipa lo que será posteriormente la biopolítica foucaultiana «entendida como una implicación directa e inmediata entre la dimensión de la política y la vida en su caracterización estrictamente biológica» (Fornari, 2021: 285). También Jesús Conill plantea a Nietzsche como «un precedente básico de esta línea de pensamiento», considerando la Gran Política como una «primera biopolítica, una política de la transvaloración vital, basada en el poder y en la interpretación», mediante «la “cría” de un nuevo tipo de hombre» (Conill, 2021: 160-161). Podemos plantear que hay al menos un cierto consenso inicial respecto de la posibilidad de que conceptos nietzscheanos tales como la Gran Política, la cría y la gran salud representan con claridad el umbral de la modernidad biológica al que hacía referencia Foucault. El objetivo del presente artículo es desarrollar esta cuestión, más allá de la sugerencia, y analizar el estímulo que representa la filosofía de Nietzsche para los principales pensadores del aspecto biopolítico, así como en qué medida sus núcleos conceptuales convergen y divergen. Este germen biopolítico de Nietzsche ha sido determinante a la hora de promover una tarea crítica y de propiciar un nuevo pensamiento en clave biopolítica sobre los dispositivos de poder que atraviesan el cuerpo, así como la comprensión de la crítica como una tarea de diagnóstico¹.

1. En palabras del propio Foucault: «Al menos, de Nietzsche en adelante, la filosofía tiene la tarea de *diagnosticar*, y no trata de decir una verdad que pueda valer para todos en cualquier tiempo. Trata, entonces, de diagnosticar el presente, de decir qué somos hoy, qué cosa significa actualmente decir lo que decimos. Esta labor de excavación bajo nuestros pies caracteriza de Nietzsche en adelante el pensamiento contemporáneo, y en tal sentido puedo declararme filósofo» (Caruso, 1969: 74).

La innovación que comparten los autores que selecciono en lo que sigue —principalmente, Foucault, Esposito y Sloterdijk— es la de presentar el poder como un problema en conexión intrínseca con el cuerpo y con la vida en general, tanto individual como social. La vida y lo viviente devienen retos de las luchas políticas: cuestiones como el cuerpo, las condiciones y la esperanza de vida o la salud, tanto individual como colectiva, devienen asuntos de primer orden. Ahora bien, subyacen diferencias y matices importantes entre estos autores, tanto en la orientación general de sus planteamientos como en la recepción y el uso de conceptos nietzscheanos (Marton, 2010; Stiegler, 2016). No es mi intención agotar en absoluto esta temática, sino señalar sucintamente algunos de los vínculos que articulan el tema concreto de la disciplina y la cría con la configuración de algunas de las corrientes filosóficas de los siglos xx y xxi, y reivindicar así la capacidad heurística de la filosofía nietzscheana para nuestro presente.

2. Michel Foucault: biopolítica, biopoder y sociedad normalizada

Michel Foucault se nutrió de su constante diálogo con el pensamiento de Nietzsche. Desde la temprana etapa de la arqueología, tal y como reconoce en el primer prefacio de *Historia de la locura*, Foucault reconoce estar impulsado «bajo el sol de la investigación nietzscheana» que interroga el subsuelo de la cultura occidental. Su deuda epistemológica con Nietzsche se puede apreciar a lo largo de toda su trayectoria, por ejemplo, en la conferencia «Nietzsche, Freud, Marx» (1964), *Las palabras y las cosas* (1966), el texto *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971), las *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971), la «Lección sobre Nietzsche» en la Universidad de McGill (1971) y la conferencia «La verdad y las formas jurídicas» (1978). También es palpable el influjo de Nietzsche en escritos en que no le cita, como *Vigilar y castigar* y *Nacimiento de la biopolítica*. La lección del 10 de enero de 1979, que inaugura el curso de *Nacimiento de la biopolítica*, se abre con el planteamiento metodológico según el cual habría que suponer que «los universales no existen». Aunque no lo mencione, esta advertencia tiene una clara inspiración genealógica y nietzscheana, similar a la sentencia de Nietzsche en la *Genealogía*, de acuerdo con la cual «definible es sólo lo que carece de historia» (GM-III-13, OC IV: 501)². En este sentido, decide Foucault «partir de la inexistencia de los universales para preguntar qué historia puede hacerse», con el objetivo de iden-

2. Los textos de Nietzsche se citan empleando las siglas alemanas y normalizadas de la edición crítica digital (eKGBW) dirigida por el profesor Paolo D'Iorio. Añadiendo estas siglas a la dirección <www.nietzschsource.org/#eKGBW/> obtendremos un enlace que nos llevará directamente a ese pasaje en la edición crítica digital disponible en libre acceso. Las siglas que se emplean son: *Humano, demasiado humano* (MA), *Opiniones y sentencias diversas* (VM), *La gaya ciencia* (FW), *Más allá del bien y del mal* (JGB), *De la genealogía de la moral* (GM), *El Anticristo* (AC) y *Fragments Póstumos* (NF). En el cuerpo del texto se emplean las traducciones al español de las ediciones de *Obras Completas* y *Fragments Póstumos*, elaboradas bajo la dirección de Diego Sánchez Meca y publicadas por la editorial Tecnos.

tificar la proveniencia de un cierto tipo de racionalidad económico-política (Foucault, 2009b: 16). Su interpretación de la genealogía de Nietzsche le permitió conceptualizar las relaciones epistémicas en términos interpretativos, constitutivamente dependientes de las relaciones sociales, e inspiró sus propias investigaciones sobre la génesis de los dispositivos de saber y poder en los cursos del Collège de France en los años 70 (Harcourt, 2021).

Nietzsche y Heidegger eran los dos autores que más había leído, autores con los que pensó y trabajó, pero sobre los que no escribió, a excepción, en el caso de Nietzsche, del breve ensayo *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Foucault reivindicó como meritorio el no escribir sobre ellos, y en su lugar emplearlos como «instrumentos de pensamiento» (Foucault, 1994: 703-704). Asumió los razonamientos de Nietzsche en la medida de su interés, sin necesidad alguna de documentarlos con una cita, como hacía el propio Nietzsche con sus fuentes. En su lugar, tomó el relevo de la radicalización nietzscheana del criticismo kantiano, reivindicando el sentido histórico y situando la corporalidad y el lenguaje como dimensiones cruciales. Foucault consideró esta continuación de la tarea de la genealogía de la moral como un homenaje más apropiado que la habitual redacción de estudios académicos sobre la filosofía de Nietzsche (Foucault, 2019: 163). La pregunta por la verdad se transformó a partir de Nietzsche: ya no se trataba de descubrir el camino más seguro hacia la verdad, sino de analizarla como problema y, sobre todo, como una cuestión de poder, por ejemplo, cuáles son los procedimientos ritualizados con los que se produce la coacción de las leyes generales de todas las civilizaciones (Foucault, 2019: 197).

No disponemos de información sobre las ediciones con las que Foucault leyó a Nietzsche, pero es muy probable que no captara el concepto de *Züchtung* en cuanto tal, por las vicisitudes de las ediciones en lengua alemana, así como sus traducciones al francés. No obstante, a mi juicio, y como intentaré mostrar, sí que se aprecian con claridad los ecos del pensamiento nietzscheano en torno a la formación y transformación de la humanidad. Tanto Nietzsche como Foucault entendieron que el cuerpo es el lugar privilegiado del poder y que a través de él se libran las batallas por la sujeción o la liberación de las personas. Algunos estudios sobre Nietzsche y Foucault han analizado la inspiración nietzscheana de los conceptos de *poder disciplinario*, *poder soberano* y *biopolítica* en Foucault (Ansell-Pearson, 1991). En especial, la filosofía de Nietzsche pone en evidencia el «umbral de la modernidad biológica»: el momento en que las sociedades occidentales tomaron en cuenta el hecho fundamental de que el ser humano constituye una especie, y en el que esta dimensión biológica deviene susceptible de ser tratada como estrategia o asunto político (Foucault, 1976: 188; Lemm, 2009, 2020). La vida del ser humano como ser vivo entra en cuestión. La biopolítica designa entonces una transformación de la naturaleza del poder político.

En *De la genealogía de la moral* y *El Anticristo*, Nietzsche ya había planteado que el poder eclesiástico iba ligado a la violenta y cruel transformación del ser humano en un animal de rebaño, domado y orientado al grupo

(GM-III-15, AC-49). El sacerdote ascético ejerce una forma de poder político como representante de la moral cristiana. Se encuentra a cargo de la conservación y la procreación de la vida, constituyendo así, en términos modernos, un orden moral intrínsecamente biopolítico (Lemm, 2015: 233). Resulta indispensable en todos los acontecimientos vitales importantes, puesto que el nacimiento, el matrimonio, la enfermedad y la muerte son ámbitos de la vida a través de los cuales se ejerce el poder. A través de instituciones como el Estado, el poder judicial, el matrimonio, la sanidad y, en particular, la asistencia a los enfermos y a las personas pobres, el poder distribuye responsabilidades, bienes, formas de conducta admisibles y punibles, estableciendo así un marco de vida controlable jurídica y políticamente. Esta transformación es llevada a cabo a través de un proceso de moralización totalizante, constitutivo del «rebaño» o de aquello a lo que Foucault más tarde llamará *población y poder pastoral*. De acuerdo con Lemm, el proyecto de la Gran Política es un deseo de superar la dominación sobre la vida ejemplificada por la figura del sacerdote ascético y su corolario en la forma del poder pastoral, siguiendo los términos de Foucault (Lemm, 2009: 731).

En su célebre artículo «Nietzsche, la genealogía y la historia» (1971), Foucault reivindica precisamente lo que Nietzsche denominaba «sentido histórico», es decir, la valoración de la historia y la resituación de sus métodos, no en relación con la verdad, sino tomando la vida como criterio. Foucault argumenta que la genealogía se opone a «la búsqueda del origen» (Foucault, 1971: 103). La búsqueda del origen pretende registrar «la esencia exacta de la cosa», concibe la historia como una génesis lineal sin fricciones ni antagonismos y descansa sobre presupuestos idealistas. Ahora bien, «si el genealogista se esfuerza en escuchar la historia en lugar de añadir fe a la metafísica», aprende que «detrás de las cosas hay “otra cosa”», no hay ni una esencia ni un punto exacto que se pueda identificar como origen. En el origen de las cosas no encontramos su esencia: el supuesto origen es solo una máscara tras la cual hay más factores que han permitido su emergencia. La perspectiva de la proveniencia incorpora toda la trayectoria que ha recorrido dicho objeto en su devenir y su construcción en relación con otros objetos que le son externos.

En la práctica genealógica de Foucault el hilo conductor es el lenguaje. Foucault atribuye a Nietzsche el mérito de haber demolido el mito de la separación entre la verdad y el poder. Nietzsche mostró «que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado en éste» (Foucault, 1995: 59). Recurriendo al aforismo § 333 de *La gaya ciencia*, el fenómeno cognoscitivo es el resultado de un conjunto de condiciones, de necesidades e intereses impuros (Foucault, 1995: 26-28). Foucault desarrolla entonces un progresivo interés por un sujeto capaz de asumir su libertad mediante el trabajo con la verdad y por medio de prácticas como la *parrhesia*. No se trata de luchar contra la verdad, sino de luchar por o en torno a ella. Todas las herramientas para el pensamiento racional actúan como dispositivos: como aparatos de poder y de conocimiento. Esta tesis ha suscitado fuertes

críticas por parte de figuras del pensamiento contemporáneo, como Jürgen Habermas (1989), que consideran que supondría la existencia de definiciones disimilares e incommensurables de racionalidad y justificación, incurriendo así en una contradicción performativa.

En *La voluntad de saber* Foucault concibe la voluntad de saber como una voluntad de poder. Se mueve en el marco de lo que él mismo denomina «hipótesis Nietzsche»: una concepción del poder como lucha, enfrentamiento y relaciones de fuerza, incidiendo en su aspecto relacional, y no en términos de cesión, contrato, represión o alienación, frecuentes por ejemplo en el contractualismo, el freudismo o el marxismo. Estos distintos modelos son explorados en su ponencia «Nietzsche, Freud, Marx» (1967). Más tarde entenderá el poder sobre todo en términos de gobierno, aunque el gobierno no excluye en absoluto los elementos agonísticos. Para Foucault, al igual que para Nietzsche, el poder es constitutivo de la vida. No puede ser erradicado, sino únicamente reformulado o reestructurado. En el caso de Foucault, su análisis del poder se concentra en desvelar sus mecanismos de funcionamiento. Sus escritos examinan minuciosamente el estudio de las técnicas y las instituciones, como la prisión o la policía, por medio de las cuales el Estado asume el cuidado de la vida natural de las personas.

En los cursos que Foucault dictó en el Collège de France entre 1977 y 1979, problematizó las nuevas formas de gobierno y administración de la vida biológica de las poblaciones. Foucault se refiere al concepto de *biopolítica* al final de *La voluntad de saber* para señalar el proceso a través del cual, en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida en los cálculos del poder estatal, y la política se transforma en biopolítica, en prácticas de control y disciplina. Desde esta perspectiva biohermenéutica, la disciplina fabrica mentes dóciles, conformadas y manejables. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo en términos económicos de utilidad y controla la orientación de esas mismas fuerzas mediante los términos políticos de obediencia. Disocia el poder del cuerpo: hace de este poder una «aptitud», una «capacidad» que trata de aumentar y canaliza la energía en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada. Vemos en esta idea una semblanza con la idea nietzscheana de la doma y la imagen de la bestia rubia, pero asimiladas en cierto modo a la crítica moderna del capitalismo y el liberalismo. Foucault presenta la maleabilidad histórica del cuerpo como un ejemplo nietzscheano del impulso genealógico que descubre la contingencia en los lugares más íntimos. La genealogía revela un cuerpo completamente marcado por la historia: interpreta y revela la vida del cuerpo, como interpretación del «texto cuerpo» (Blondel, 1986).

Como sabemos, en sus obras, Nietzsche señala la existencia de un influjo sociopolítico en el cuerpo desde la prehistoria, era que designa con el nombre de la moralidad de las costumbres. En la prehistoria ya existía un control minucioso sobre el cuerpo y una tiranía que alcanzaba lo microscópico, en los

ámbitos de la educación, la salud, la agricultura, la guerra, la palabra, el silencio y las relaciones con los dioses (GM-II-2, 3, 7 y 14). En cambio, Foucault sostiene que es en la edad clásica cuando se descubre el cuerpo como objeto y objetivo del poder, pero prolonga esta reflexión al apuntar que «en toda sociedad, el cuerpo queda prendido en el interior de poderes muy ceñidos, que le imponen coacciones, interdicciones u obligaciones» (Foucault, 2002: 140). En la Modernidad se sitúa el nacimiento o, más precisamente, el desarrollo de la biopolítica dentro de la escala amplificadora del control disciplinario mediante los mecanismos técnicos y sociales de vigilancia.

El primer tratamiento de la biopolítica por parte de Foucault tiene lugar en *La voluntad de saber*, el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. En ese libro, la biopolítica designa sobre todo un punto de inflexión del ejercicio del poder soberano a partir del siglo XVII. Foucault presenta la biopolítica (*bio-politique*) como el poder sobre la vida desarrollado desde el siglo XVII en dos formas principales. La primera de ellas está centrada en el cuerpo como máquina: su adiestramiento (*dressage*), el aumento de sus aptitudes, la extorsión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficientes y económicos. Todo ello ha sido asegurado por procedimientos de poder que caracterizan las disciplinas anatómo-políticas. La segunda forma se desarrolló en cambio hacia mediados del siglo XVIII, y Foucault la caracteriza de la siguiente manera:

Esta segunda forma [...] está centrada en el cuerpo-especie, en el cuerpo atravesado por la mecánica de lo vivo y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida, la longevidad con todas las condiciones que pueden hacerlas variar; su gestión se lleva a cabo mediante toda una serie de intervenciones y de *controles regulatorios: una bio-política de la población*. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos en torno a los cuales se ha desplegado la organización del poder sobre la vida. (Foucault, 1976: 183)

El biopoder se plasma en la familia, el ejército, la escuela, la policía, los sistemas penales en su conjunto, la medicina, la psiquiatría, la psicología y la administración. La consecuencia de esta tecnología del poder es una sociedad normalizada. Los individuos son producidos, disciplinados, obligados a reconocerse a través de la rejilla normalizadora del biopoder. Las técnicas de biopoder organizan los recursos de las sociedades modernas bajo el pretexto de atender el cuidado de la especie y de las personas (Conway, 2005: 135-136).

En *La voluntad de saber* Foucault distingue entre la ley y la norma (Foucault, 1976: 189). Mientras que la ley separa y divide, diferencia actos y traza una línea entre lo permitido y lo prohibido en sus códigos, la norma impone conformidad y pretende homogeneizar. La norma hace referencia a los actos y a las conductas bajo el presupuesto de que hay un umbral de aceptabilidad y eleva falazmente lo normal (lo frecuente) a lo normativo (Morey, 2014: 274). Por ejemplo, el miedo a ser considerado «anormal», con las consecuencias

sociales que ello comporta, empuja a las personas a acatar la norma común. La norma «fabrica hombres normales» (Morey, 1983: 291). En el mundo moderno el poder se ejerce cada vez más en el dominio de la norma, en lugar del de la ley (Castro, 2011: 281).

En segundo lugar, en *Defender la sociedad* emplea el término para designar las tecnologías y los discursos que han jugado un rol importante en la emergencia del racismo moderno. En ese curso, Foucault argumenta que en el siglo XIX se produce la estatización de lo biológico y comienza la biopolítica: la regulación de la vida biológica de la población por parte del Estado. Para comprender el matiz, hay que tener en cuenta que en la teoría clásica de la soberanía el soberano tenía el derecho de hacer morir (condenar a muerte) o dejar vivir. El monarca absoluto disponía del poder de la vida y de la muerte sobre sus súbditos. A partir del siglo XVII, nace la tecnología del poder ejercida sobre la administración de la vida por medio de una «anatomía política del cuerpo humano», del cuerpo como una máquina productiva y disciplinada, y, posteriormente, por una biopolítica de la población como un cuerpo múltiple, centrada en el control del *cuerpo especie*. Este biopoder es indispensable para el desarrollo del capitalismo, porque asegura la inserción controlada de los cuerpos (las personas) en el aparato productivo, y asegura también el ajuste o la compatibilidad de los fenómenos de la población con los procesos económicos (Foucault, 1976: 185). A partir del siglo XIX la transformación biopolítica invierte la estructura del poder soberano. El poder soberano obtiene el derecho de hacer vivir o dejar morir. Para el funcionamiento eficiente de la sociedad capitalista, es necesario el correcto estado de lo biológico y lo somático. Por ello, las sociedades capitalistas se preocupan por cuestiones como la demografía —la proporción entre nacimientos y decesos—, la vejez, la jubilación, las enfermedades epidémicas, la salud pública —en especial, todas las enfermedades que dejan a una persona fuera del mercado de trabajo— y también el urbanismo y la ecología (Foucault, 2008: 220-222). Cuando el poder pastoral toma la forma de la biopolítica moderna, Foucault no emplea tanto los términos de relación de un pastor sobre su rebaño, sino los de la regulación de las poblaciones. La biopolítica opera sobre un nuevo personaje distinto del individuo, que es el conjunto de la población, entendida como un cuerpo múltiple, y tiene como objetivo su homeostasis, su regulación y su equilibrio.

Por último, en *Nacimiento de la biopolítica y Seguridad, territorio, población*, el análisis de la biopolítica describe el tipo de racionalidad en juego en el modo liberal-capitalista de *gubernamentalidad*: el gobierno de la vida se ejerce a través del gobierno de la conducta humana. En estas obras se analiza cómo los grandes aparatos de Estado han asumido la tarea de gobernar la conducta humana sirviéndose de las técnicas de poder biopolíticas en todos los niveles del cuerpo social: en la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina, etc. (Foucault, 2009b). Estas obras, así como su comentario en la actualidad en el seno de los estudios foucaultianos, están más propiamente ligadas a la crítica del capitalismo, del neoliberalismo y de la generalización del modelo

del *Homo œconomicus* o «empresario de sí mismo» a todas las formas del comportamiento humano.

Como obra, *Vigilar y castigar* es una investigación genealógica del poder que endereza los cuerpos. La represión efectuada sobre los delincuentes en la prisión moderna no busca la sumisión del cuerpo, sino la incorporación de la ley de forma que los cuerpos la muestren como una esencia inscrita en ellos. La existencia de la prisión no solo disciplina a los reclusos, sino que la población general se ve disciplinada simplemente a través de la amenaza de una sanción que la haría entrar en la cárcel. A través del principio de publicidad, todos los ciudadanos son partícipes del castigo al que es sometido el enemigo social (Morey, 1983: 291). El poder que endereza los cuerpos es la disciplina, mientras que el poder que gobierna las poblaciones es la biopolítica. A su vez, disciplina y biopolítica son los dos ejes que componen el *biopoder*, que es el término con el que se engloba el verdadero objeto del poder moderno: la vida considerada biológicamente (Castro, 2011: 281).

El poder pastoral es una forma de poder orientada a la salvación en la que los miembros de una comunidad política son concebidos de forma análoga a un rebaño de ovejas (Foucault, 2006: 145). En el curso *Seguridad, territorio, población*, Foucault plantea el poder pastoral sobre la base de que hasta el siglo XVI la noción de *gobierno* no poseía el sentido estatal actual: quienes son gobernados son los seres humanos, por ejemplo, en la cultura judía. Foucault apunta que la idea de *gobierno* es polifacética, y entre sus múltiples acepciones se encuentra «conducir a alguien» en el sentido de «imponer un régimen», tanto de manera externa, por ejemplo, el médico que gobierna al enfermo, como de manera autónoma, por ejemplo, el enfermo que se gobierna a sí mismo con una serie de cuidados. Así, *gobernar* abarca un dominio semántico muy amplio que se refiere a la subsistencia material, los cuidados y la salvación a través de actividades prescriptivas. En este sentido, el político es el pastor del rebaño y su poder pastoral consiste en conducir, dirigir, guiar, manipular al ser humano, hacerse cargo de este de forma individual y colectiva a lo largo de su vida y en cada paso de su existencia. La salvación del poder pastoral no se articula tanto en términos de *más allá*, sino que se manifiesta en una política de supervivencia basada esencialmente en la subsistencia y la seguridad. Son evidentes las semejanzas con la crítica nietzscheana del ideal de rebaño y del darwinismo social en general, en especial de la crítica de los ideales ascéticos en el tercer tratado de la *Genealogía*.

En relación con el contexto de surgimiento del poder pastoral, Foucault hace referencia a *El Político*, de Platón, y señala que, aunque en dicho diálogo haya una extensa comparación entre el poder político y el poder del pastor, dicha metáfora es manifiestamente cuestionada y descartada. Por ello, concluye que la idea de un poder pastoral es ajena al pensamiento griego y romano, y que se introdujo en el mundo occidental a través de la Iglesia cristiana. Por este motivo los presenta como ideales opuestos: ningún griego habría estado dispuesto a considerarse «como una oveja entre las ovejas» (Foucault, 2006: 159). Con todo, y a diferencia de la despiadada crítica de Nietzsche,

Foucault apunta repetidamente que el poder pastoral es un poder benévolo, que tiene una misión de sustento: el pastor vela por su rebaño, lo protege frente a cualquier mal, se preocupa de que las ovejas no sufran, les cura las heridas. Por todo ello, «el poder pastoral, en sí mismo, es siempre un bien», y no se le atribuyen las connotaciones temibles que tienen, por ejemplo, los reyes o los dioses (Foucault, 2006: 157).

El poder pastoral posee todavía una dimensión individualizante y al mismo tiempo totalizadora. Es un poder que opera a través de tres elementos: el conocimiento o la conciencia de sí mismo, la obediencia total y la confesión al pastor. La confesión consiste en decirse todo a sí mismo y a otro: eso es la tecnología del yo. El pastor que escucha las confesiones no es solo dueño del perdón y de la condena, sino también de la verdad, porque ejerce una función hermenéutica, traslada su propia interpretación cuando juzga, castiga o consuela (Foucault, 1976: 79-82). Se le concede el poder de descifrar las representaciones que afloran a la conciencia (Cano, 2001: 347). Progresivamente, la función pastoral queda secularizada con la extensión de sus «funcionarios»: el poder se especializa en distintos ámbitos micropolíticos, por ejemplo, en la medicina, la familia o la policía, en lugar de ser ejercidos por un solo pastor. Todos ellos se expresan como una preocupación y una protección de la salud de la población que un Estado reconoce como propia. A través de dicho fin, se justifica el uso de la fuerza, incluido el derecho de matar a quien se considera como enemigo. En el caso del racismo, la biopolítica deviene tanatopolítica o política de la muerte, se establece una disyuntiva entre quién debe vivir y quién no, y además se plantea como selección: se considera que la muerte de los unos «mejora» la vida de los otros (Castro, 2011: 277).

Foucault radicaliza la crítica del sujeto de Nietzsche al interesarse por su producción a lo largo de la historia, y le rinde tributo no solo al continuar su tarea de pensar el problema del poder, sino también en su manera de acercarse a la relación del sujeto con la verdad. No es una «muerte» de la historia, sino su «renacimiento» como historia de las condiciones en que emerge en un determinado momento un juego de verdad (Cano, 2001: 258-259). La verdad no es separable de determinados procedimientos históricos. Como parte de este proyecto, Foucault recoge el guante de la «historia comparada del derecho y del castigo» sugerida por Nietzsche en *La gaya ciencia* y en *De la genealogía de la moral* (Salanskis, 2016: 169-187). La historia del derecho penal y del castigo en los comienzos del siglo XIX es un capítulo de la historia del cuerpo (Balke, 2002-2003; Foucault, 2009a). El cuerpo es situado espacialmente, disciplinado, marcado e inmerso en un campo político. Las relaciones de poder «lo cercan, lo marcan, lo dominan, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos [...] este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo» (Foucault, 2002: 33).

Frente a estas dinámicas de poder surgen de manera espontánea formas de resistencia como *contraconductas*, que impulsan al individuo a liberarse y a buscar modos de conducir su propia vida (Foucault, 2006). Ejemplos de estas

contraconductas son la recuperación del ascetismo y del cuidado de sí mismo. Las reglas del cuidado de sí son formas de hacer frente al pastoreo. En Foucault hay una revalorización del ascetismo, puesto que no lo entiende en sentido nietzscheano. En la clase del 1 de marzo de *Seguridad, territorio y población*, Foucault presenta el ascetismo como una contraconducta frente al poder pastoral. El ascetismo es un dominio de sí, una relación de autoridad de uno consigo mismo. A diferencia del poder pastoral, que necesita de dos polos —el pastor y la oveja—, en el ascetismo la presencia del otro es innecesaria o incluso imposible (Castro, 2011: 312). Así, Foucault comprende el ascetismo, especialmente en sus últimos escritos, «no en el sentido moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser» (Foucault, 1999: 394).

La ética del cuidado de sí deviene una práctica de la libertad cuando garantiza la función crítica del pensamiento. Inspirándose en el mundo grecorromano, plantea que la ética, en tanto que «práctica reflexiva de la libertad», gira en torno al imperativo del cuidado de sí. No solo hay necesidad de «conocerse a sí mismo», sino sobre todo de «ocuparse de uno mismo», que Foucault reformula como «Fúndate en libertad, mediante el dominio de tí» (Foucault, 1999: 415; Conill, 2021). La práctica del cuidado de sí tiene como fin «controlar» y «limitar» el poder de tal manera que sea posible el ejercicio continuo de la libertad (Foucault, 1999: 400). Del mismo modo, para Nietzsche, la «impersonalidad» era una *incuria sui*, un descuido de sí (GM-III-18). Tanto para Nietzsche como para Foucault, la cuestión central es la de liberarnos de las tecnologías del poder que obstaculizan el propio cuidado de sí y el estilo del propio carácter (VM-366, FW-290; Cano, 2001: 354). De modo similar, Deleuze, en su libro sobre Foucault, incluye un apéndice titulado «Sobre la muerte del hombre y el *Übermensch*» (Deleuze, 1986). Para Deleuze, la preocupación por lo sobrehumano debe situarse en el contexto de la biopolítica moderna y las biotecnologías emergentes. Defender la vida es defender la resistencia a las nuevas fuerzas de control. Deleuze coincide con Foucault en que el esquema de poder hoy ya no es de soberanía, sino de un modelo disciplinario. La vida misma, en forma de biopoder y biopolítica, se somete como objeto de control. De hecho, Nietzsche no se resistió ni a la ciencia, ni la biología, ni a la técnica, sino a lo que, en términos más modernos, podemos designar como el empleo de sus fuerzas para los fines de control social y normalización.

Finalizaremos señalando la importante disparidad axiológica en el uso de disciplina entre Nietzsche y Foucault. Para Nietzsche, la disciplina es condición de toda maestría y dominio, mientras que, para Foucault, la disciplina es un contraderecho y una técnica de sujeción desigualitaria (Salanskis, 2016: 186). Nietzsche presenta la disciplina, no como algo coercitivo, sino como un elemento del autodomínio. Probablemente influido por su fructífera experiencia en Pforta, Nietzsche valora positivamente la disciplina. La disciplina y la severidad de esta escuela empujaron al joven Nietzsche a desarrollar sus talentos e intereses particulares. Por ello, en sus obras, la disciplina crea las elevaciones de la humanidad: se materializa como tensión, visión, inventiva y fortaleza

(JGB-225, NF-1888,14[161]). Según el ideal aristocrático, opuesto al del animal gregario, la vida es un proceso de autosuperación en el que la hipótesis de la voluntad de poder toma forma como imperativo de disciplina y autonomía.

En cambio, como hemos visto, el concepto de disciplina en Foucault adquiere un estatuto propio como la forma de ejercicio del poder que tiene como objeto los cuerpos y por objetivo su normalización. En la tercera parte de *Vigilar y castigar*, Foucault desarrolla su análisis del poder disciplinario y plantea la disciplina como una microfísica del poder. La disciplina es «una anatomía política» o una «mecánica del cuerpo» que produce cuerpos útiles en la medida de su docilidad: «[e]s dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado» (Foucault, 2002: 140). Por ejemplo, la disciplina ordena la vida, crea «cuadros vivos» con los que se controlan las actividades, como los horarios, y ordenando los gestos permitidos. La disciplina fabrica cuerpos sometidos y ejercitados no solo para que proporcionen o alcancen los fines deseados, sino que lo hagan de la manera más efectiva posible: «no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina» (Foucault, 2002: 142). Disocia el poder del propio cuerpo y lo convierte en una aptitud obediente. Por todo ello, aunque la herencia nietzscheana es clave en la filosofía de Foucault, tanto en su conjunto como en el problema particular de la biopolítica, Foucault se toma las licencias necesarias para redefinir o reevaluar el léxico típicamente nietzscheano de acuerdo con su propia visión y con su propuesta filosófica, especialmente en el caso de la disciplina y también del ascetismo.

Por su parte, el filósofo italiano Giorgio Agamben extendió los planteamientos de Foucault mediante el análisis de los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y los Estados totalitarios europeos en el siglo xx (Agamben, 2006a). En ellos se activa un estado de excepción en el que se despoja a los individuos de su cualidad o de su dignidad humana y se les reduce a meras entidades biológicas. La violencia, aplicada directamente sobre los cuerpos, los reduce a *zoé*, es decir, a organismos biológicos indiferenciados. De este modo, la decisión sobre la vida deviene una decisión sobre la muerte, y la biopolítica se transforma en tanatopolítica a través de la aniquilación de las «vidas indignas de ser vividas». Con la palabra *tanatopolítica* se designan los umbrales en los que la vida humana deja de ser considerada sagrada, inviolable, poseedora de dignidad o valiosa en sí misma.

El recurso a Nietzsche por parte de Agamben no es tan importante como en el resto de los autores seleccionados, al menos no en relación con la cuestión biopolítica, puesto que el autor sigue en mayor medida a otros autores como Heidegger, Arendt o Foucault. El problema filosófico clave para Agamben es la crítica de la máquina política en la cultura occidental (Valls Boix, 2020). Su concepto de *antropogénesis* designa la articulación entre lo humano y lo animal, que en la cultura occidental ha tomado la forma de una cesura. Agamben no desarrolla una lectura propia de Nietzsche, pero le sitúa en el epicentro del conflicto entre la animalidad y la humanidad. Advierte Agamben que esta cesura

entre lo animal y lo humano en el seno del individuo no se lleva a cabo de una vez y para siempre, sino que es un «evento que siempre está en curso». Para Agamben, «el conflicto político decisivo» en nuestra cultura es «el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, pues, co-originariamente biopolítica» (Agamben, 2006b: 146). Este conflicto entre humanidad y animalidad ha sido articulado como una dialéctica de inclusión y exclusión, no solo respecto de los animales, sino entre los mismos humanos.

A juicio de Agamben, la distinción entre *zoé*—vida biológica, compartida con los animales— y *bíos*—biografía o forma de vida— opera en el corazón de la biopolítica, puesto que se expulsa de la comunidad política a aquellas personas que son consideradas como meros organismos biológicos carentes de cualidades humanas, por ejemplo, en el caso del racismo. En este punto, Agamben recuerda la propuesta nietzscheana de «la “gran política” como fisiología», y señala que Nietzsche entrevió el riesgo y el abismo en el que ha caído la biopolítica en la Modernidad al «hacer de la vida desnuda como tal el objeto eminente de la política» (Agamben, 2017: 402). Agamben lleva a cabo una crítica típicamente nietzscheana de la metafísica al advertir que «no es una inocua disciplina académica», sino que a través de ella se lleva a cabo la antropogénesis: la metafísica «cumple y custodia la separación de la *physis* animal en dirección de la historia humana» (Agamben, 2006b: 145).

La biopolítica moderna ejerce un poder sobre la vida en tanto que máquina antropológica: tiene necesidad de definir en cada momento el umbral que articula y separa las vidas dignas de ser vividas y las que no, de tal modo que la decisión política fundamental es aquella sobre el «valor» o «disvalor» de la vida como tal (Agamben, 2006a: 166-173). Una *nuda vida* es, en el sentido de Agamben, una vida a la que puede darse muerte impunemente: una vida que es mera existencia biológica. Cuando el soberano asume el cuidado del cuerpo biológico de la nación, obtiene asimismo un poder pleno de decisión sobre las vidas. El poder soberano puede matar sin cometer delito, por ejemplo, negando a algunas personas el mismo cuidado que al resto (Agamben, 2006a: 179-180).

3. Roberto Esposito: crítica de la deriva inmunitaria de la biopolítica

El filósofo italiano Roberto Esposito reivindica con rotundidad, en su libro *Bíos: Biopolítica y filosofía*, la herencia nietzscheana de la corriente biopolítica. Antes de atender esta cuestión, presentaré brevemente el planteamiento del libro. En el primer capítulo, Esposito lleva a cabo un recorrido histórico de la corriente biopolítica, con el objetivo de reivindicar los antecedentes que permitieron a Foucault poner sus análisis en movimiento, aunque él mismo no los citara. Esposito plantea que Foucault aprendió, gracias a la genealogía nietzscheana, a deconstruir y reelaborar conceptualmente su planteamiento de la biopolítica. Además, teniendo en cuenta la situación delicada de los tempranos planteamientos biopolíticos a la luz de los totalitarismos del siglo xx, Esposito comprende que Foucault no mencionara los planteamientos previos (Esposito, 2006: 41).

Al comienzo del primer capítulo, siguiendo a Foucault, Esposito sostiene que la perspectiva biopolítica nos permite problematizar cómo «el proceso de normativización abarca espacios cada vez más amplios» (Esposito, 2006: 23). Unas páginas después, define la biopolítica empleando los términos de *bíos* y *zoé*. La biopolítica remite a «la dimensión de la *zoé*, esto es, la vida en su simple mantenimiento biológico; o por lo menos a la línea de unión a lo largo de la cual el *bíos* se asoma hacia la *zoé*, naturalizándose él también» (Esposito, 2006: 25).

Acto seguido, Esposito sitúa los orígenes de la biopolítica en diversos autores organicistas, antropólogos y naturalistas, como el sueco Rudolph Kjellen, que acuñó tanto los términos *biopolítica* como *geopolítica*. La biopolítica, para Kjellen, comprende tanto «la vida natural, física» como «la vida cultural», con el objetivo de «expresar la dependencia que la sociedad manifiesta respecto de las leyes de la vida» (Kjellen, 1920, citado por Esposito, 2006: 28). Esposito presenta, además, el carácter ambivalente de los estudios biopolíticos: al igual que los darwinismos sociales, ciertos sectores colaboraron con el desarrollo de los estados totalitarios, por ejemplo, con la cuestión de los «parásitos». En este contexto, se desarrolla la deriva inmunitaria de «protección» frente a los enemigos del cuerpo social. La biopolítica adquiere, por un lado, «la misión de reconocer los riesgos orgánicos que amenazan el cuerpo político, y por otro, la de individualizar y preparar los mecanismos de defensa para hacerles frente, también en el terreno biológico» (Esposito, 2006: 31). Esposito es especialmente cuidadoso con esta cuestión: es crucial analizar y discernir los procesos biopolíticos mediante los cuales el poder coloniza con intensidad todas las esferas de la vida, biológica y biográfica, porque «una política construida directamente sobre el *bíos* está siempre expuesta al riesgo de subordinar violentamente el *bíos* a la política» (Esposito, 2006: 32). De nuevo, la biopolítica se encuentra siempre en riesgo permanente de convertirse en una tanatopolítica. Tras la biocracia nazi, las nuevas teorías biopolíticas fueron conscientes de la necesidad de reformular semánticamente sus planteamientos en favor de un desarrollo neohumanista. Como ejemplo, Esposito menciona la *Introduction à une politique de l'homme* (1965), de Edgar Morin.

A lo largo del capítulo, y en general del libro, Esposito apela a un número considerable de pensadores que también formaban parte de las fuentes de Nietzsche o de su constelación intelectual. Dentro del darwinismo social, Esposito reivindica como «el punto de partida más significativo» el libro *Physics and Politics*, de Walter Bagehot, por cómo esta obra, al igual que otras de la época, resituó la política en el plano vital del que surge y al que inevitablemente regresa (Esposito, 2006: 38). Asimismo, recurre a la crítica de Tocqueville a la democracia, porque este autor señaló los dos polos de la ambivalencia «entre atomismo y masificación, soledad y conformismo, autonomía y heteronomía», constitutivos de la democracia como resultado de la «autoinmunización de la libertad» (Esposito, 2006: 122).

Pasamos ahora a analizar la valoración de la filosofía de Nietzsche desde la lente de la biopolítica. En el tercer capítulo del libro, dedicado íntegramente a Nietzsche, Esposito sostiene que:

Nietzsche, aun sin formular el término, anticipó todo el recorrido biopolítico que posteriormente Foucault definió y desarrolló en forma autónoma: desde la centralidad del cuerpo como génesis y terminal de las dinámicas sociopolíticas, hasta el rol fundacional de la lucha, y la guerra, en la configuración de los ordenamientos jurídico-institucionales, y la función de la resistencia como contrapunto necesario al despliegue del poder. Cabe afirmar que todas las categorías foucaultianas están presentes *in nuce* en el lenguaje conceptual de Nietzsche. (Esposito, 2006: 137)

Las premisas sobre las que se basa esta afirmación son, principalmente, la tesis nietzscheana según la cual el poder es únicamente imaginable en términos de un organismo viviente, la comprensión del cuerpo como producto de determinadas fuerzas y la noción de vida como continua potenciación, conectada con el mundo animal y el inorgánico. Esposito reconduce y señala con claridad las fuentes científicas de Nietzsche y su diálogo con el evolucionismo, por ejemplo, su lectura de William H. Rolph y de Alfred Espinas. Es de agradecer, por tanto, que la lectura de Esposito esté debidamente situada en el contexto científico-social y que además recurra a los trabajos de especialistas confiables como Giuliano Campioni y Patrick Wotling.

Esposito valora positivamente que Nietzsche reflexionara sobre la especie humana como abierta, como no fijada, que no está dada para siempre, sino que es «susceptible de plasmarse en formas de las que no tenemos aún una noción exacta», lo cual constituye, al mismo tiempo, «un riesgo absoluto y un desafío irrenunciable» (Esposito, 2006: 133). A través de la noción de cría, entre otras, muestra Nietzsche, a juicio de Esposito, que «sólo hay política *de* los cuerpos, *sobre* los cuerpos, *a través* de los cuerpos», y en especial, la fisiología, señora de todas las cuestiones, «es la materia misma de la política, su cuerpo palpitante» (Esposito, 2006: 134).

Agamben, Esposito y Sloterdijk se sitúan con claridad en una posición de ventaja hermenéutica con respecto a Foucault, debido a que ellos ya tuvieron a su disposición la edición canónica Colli-Montinari o traducciones basadas en la misma. Esposito cita según las *Opere* de la edición Colli-Montinari en Adelphi de 1964. Además, estos autores pueden permitirse el análisis cuidadoso del léxico biopolítico tras la tarea de desnazificación y revisionismo llevada a cabo por la *Nietzsche-Renaissance* en el contexto europeo. Estas circunstancias facilitan que estos autores, a diferencia de Foucault, hayan prestado atención directa al concepto de *Züchtung*³. Esposito, además, capta la riqueza del léxico de Nietzsche no solo de la cría, sino también de las analogías botánicas entre los humanos y las plantas. Recurriendo al fragmento póstumo 11[276] de 1881, Esposito reconoce «la precoz conciencia nietzscheana» res-

3. Además, en el caso del francés, antes de las traducciones de Patrick Wotling, el concepto *Züchtung* se traducía por toda una diversidad de opciones, como *éducation*, *sélection*, *dressage*, en lugar de *élevage*. El empleo de distintas palabras para traducir un único concepto contribuyó a impedir que el concepto *Züchtung* fuera reconocido como tal por los lectores en lengua no alemana y, por tanto, invisibilizó la importancia de dicha cuestión en la filosofía de Nietzsche.

pecto del «terreno de comparación» y de confrontación política de «los siglos venideros», apuntando, así, tanto el cotejo experimental entre distintos tipos humanos y culturas, como la visión a largo plazo, característica de la «cría» frente a la perspectiva de la «educación» que únicamente abarca a una generación (Esposito, 2006: 133; NF-1881,11[276]).

La originalidad de Esposito frente a Foucault y Agamben es que Esposito abre la posibilidad de pensar una «biopolítica afirmativa», distinguiendo entre la política de la vida (*biopotenza*) y la política sobre la vida (*biopotere*). Mientras que Foucault y Agamben conciben la biopolítica principalmente como una forma de dominación política sobre la vida y, por tanto, elaboran una *crítica de la biopolítica*, Esposito sugiere que la biopolítica puede designar también la afirmación de una multiplicidad de formas de vida. El léxico biológico-médico y el jurídico-político constituyen las principales herramientas conceptuales a partir de las cuales Esposito desarrolla su ontología de la *communitas-immunitas*. Este esquema reproduce la lógica propia de la vida tal y como Nietzsche la tematiza en su crítica de la civilización y de la moralidad de las costumbres. Además, Esposito comparte con Nietzsche el ideal de la noción de vida como continuo potenciamiento, en ambos casos como crítica directa del darwinismo social (Cano, 2010). Frente a una concepción del derecho inmunitaria y represora de la vida, y también frente a una supuesta promesa de seguridad y protección frente a nosotros mismos y a los demás, el desafío de una biopolítica afirmativa es crear nuevos marcos de derecho que puedan promover y mejorar formas de vida en común. Por ello, el núcleo de la filosofía de Nietzsche contiene una crítica rotunda de la deriva inmunitaria de la política moderna.

Los objetivos del ideal inmunitario son inalcanzables: no es posible abolir el conflicto, porque la lucha es la forma misma de la vida (Esposito, 2006: 136). La necesidad inmunitaria es omnipresente en la filosofía moderna, por ejemplo, en Hobbes toma la forma del miedo que mueve a las personas a establecer un contrato social. Nietzsche también reconoce la existencia de esta necesidad inmunitaria, pero es secundaria respecto del impulso más originario de la voluntad de poder (Esposito, 2006: 138). Esposito localiza un síntoma del paradigma inmunitario en la concepción nietzscheana de la verdad como fábula, es decir, como un marco de inteligibilidad cuyo fin es asegurar unas condiciones mínimas de orientación. Las formas de saber cumplen, en este sentido, un papel profiláctico. Nietzsche se percató de que cada comunidad es una «propiedad» de los sujetos que los une. Solo desde la semántica de lo propio puede la comunidad pensarse como algo en común de los sujetos que la componen. Este prepuerto no está exento de peligros. La comunidad se agrega a la «naturaleza» de los sujetos que la componen, haciéndolos «más sujetos» (Esposito, 2003: 22-23). La *communitas* nos arroja inmediata e inevitablemente a su reverso: la vía inmunitaria. No existe comunidad desprovista de aparato inmunitario, encargado de proteger la vida de la comunidad y negar la vida de los extraños a la misma (Esposito, 2003: 28). La *immunitas* es el límite interno que aísla y protege la comunidad replegándo-

la sobre sí misma: preserva la comunidad en el tiempo, a costa de su sacrificio o limitación.

Con sus propios términos, Nietzsche encauza el problema inmunitario a su plena madurez dentro de una riqueza léxica, por ejemplo, cuando plantea el motor del progreso en términos de inoculación o vacunación, es decir, cuando una mínima porción de un virus es introducida en el cuerpo el sistema inmunitario sale fortalecido (MA-24). Sabemos, además, que para Nietzsche una moral es un medio a través del cual un pueblo selecciona ciertos rasgos o cualidades con los que se protege y se distingue del extranjero. Así, los rasgos seleccionados por cada comunidad, como constitutivos o como representativos de sus ideales morales, «están en relación con los fundamentos sobre los que tales comunidades pueden imponerse y afirmarse contra sus enemigos» (NF-1885,35[20], FP III: 775).

Solo partiendo del principio de continuidad biológica de la vida podrán desarrollarse en plenitud las distintas formas de vida, incluida la humana. En relación con esta idea, apunta Esposito lo siguiente:

Quando Nietzsche insiste en la connotación estrictamente zoológica de términos como *Züchtung* (cría) o *Zähmung* (domesticación), quiere afirmar, en contra de toda la cultura humanística, que la potencia vital del hombre reside en su pertenencia profunda a aquello que en él no es aún, o ya no es más, hombre, aquello que constituye a un tiempo la fuerza primigenia y la negación específica de lo humano: sólo si se lo somete al mismo tratamiento selectivo que se aplica a los animales, o a las plantas de invernadero, el hombre podrá encontrar esa capacidad autogenerativa que la degeneración ha consumido progresivamente. (Esposito, 2006: 158)

Según Esposito, la crítica nietzscheana del nihilismo, del ascetismo y de la *décadence* como procesos degenerativos compone el círculo vicioso del paradigma inmunitario: al circunscribirse la vida dentro de unos límites restringidos en los que la conservación no se ve amenazada, la vida va decayendo progresivamente. En contraste con esta tendencia, la cría reconecta con la fuerza primigenia y la capacidad autogenerativa. Frente al cumplimiento nihilista de la dialéctica inmunitaria, hace falta, por tanto, una respuesta igualmente biopolítica (Esposito, 2006: 158). Una evaluación cuidadosa del concepto de *cría* de Nietzsche revela su doble carácter biopolítico. En primer lugar, *cría* tiene un sentido crítico, como «política sobre la vida» o *biopotere*, en términos de Esposito. El ejemplo más notable es la descripción de Nietzsche del cristianismo y la democracia como la cría de un animal gregario, de manera especial en *De la genealogía de la moral* (GM-I-11, GM-II-1, 2 y 3). Ahí, Nietzsche emprende una crítica del paradigma de la inmunización: las morales y las religiones son los medios a través de los cuales una sociedad cría a sus miembros, seleccionando ciertos rasgos y cualidades como aquellos que los protegen y los distinguen de los extranjeros, con el objetivo de preservar la vida. Siguiendo a Esposito, este *biopotere* es una forma negativa de protección de la vida, que finalmente resulta en la degeneración y la decadencia cultural. Al mismo

tiempo, la cría posee una dimensión positiva, orientada hacia el futuro, en la filosofía de Nietzsche, por ejemplo, en *El Anticristo*, cuando plantea la cuestión de qué tipos de seres humanos deben criarse (AC-3), y aboga por el desarrollo de una pluralidad de formas de vida, frente a la uniformidad de las religiones ascéticas y las democracias gregarias, que han inculcado (*herauszuzüchten*) un ideal de anemia (AC-62). Esta dimensión afirmativa de la cría es una política de la vida o biopotencialidad (*biopotenza*), en la terminología de Esposito, en que la vida reconecta con su fuerza animal y primigenia.

Esposito reconoce un estrato híperinmune o tanatopolítico, que es el resultado del contexto coetáneo a Nietzsche y de sus lecturas de científicos y pensadores ya mencionados. Todo ello se enmarca en su argumento de que la biopolítica siempre está en peligro de convertirse en tanatopolítica, y la filosofía de Nietzsche no es una excepción. Ahora bien, la caracterización de la biopolítica nietzscheana como tanatopolítica es finalmente descartada sobre la base de su concepción de la salud y la enfermedad. De acuerdo con Esposito, el planteamiento de Nietzsche respecto de la salud tiene como resultado «un vuelco por intensificación de la lógica, defensiva y ofensiva, que gobernaba la estrategia eugenésica: si la salud ya no puede separarse de la enfermedad, no será posible dividir el cuerpo individual y social con arreglo a líneas infranqueables de tipo profiláctico y jerárquico» (Esposito, 2006: 166). Además, Esposito encuentra indicios de «una nueva política de la vida» en otros conceptos de la filosofía de Nietzsche, como la «gran salud» (Esposito, 2009).

4. Peter Sloterdijk: antropotécnica y manufactura de la humanidad

En su conocida conferencia *Normas para el parque humano*, Sloterdijk esboza un diálogo crítico con la obra de Heidegger, y en concreto con su *Carta sobre el humanismo*. En esta conferencia, Sloterdijk se pregunta por los modos en que el ser humano se convierte en un ser que está en el mundo, en lugar de conceptualizarlo ontológicamente como un «ser-en-el-mundo» ya constituido. El libro de Sloterdijk se articula como una crítica del humanismo al presentarlo como una antropotécnica. Según Sloterdijk, el humanismo actúa como un instrumento para la domesticación y el amansamiento de los seres humanos por parte de otros seres humanos, bajo el pretexto de salvarlos de sus tendencias animales. En este contexto desarrolla una genealogía de la antropogénesis y recurre a conceptos de Nietzsche como la *cría* y la *doma*. La interpretación de Sloterdijk de las nociones de *cría* y *adiestramiento* en *Normas para el parque humano* permanece, a mi juicio, bastante fiel a la crítica del proceso civilizatorio que Nietzsche llevó a cabo, aunque el escrito presente algunas carencias hermenéuticas que Manuel Barrios ha señalado con acierto (Barrios Casares, 2019). Del mismo modo, filósofos como Charles Taylor han criticado con dureza esta asimilación forzosa entre Nietzsche y el antihumanismo o posthumanismo (Taylor, 2006: 151). Siendo conscientes de la existencia de otras posibles interpretaciones en relación con la asociación de Nietzsche con el anti- o el posthumanismo, continuamos con el análisis del planteamiento de Sloterdijk.

En *Normas para el parque humano*, Sloterdijk emplea como herramienta los conceptos de domesticación, cría, adiestramiento y selección de Nietzsche, y reconoce «el conflicto básico para el futuro»: la lucha entre los «pequeños» y «grandes» criadores del ser humano, «humanistas y superhumanistas, amigos del hombre y amigos del superhombre» (Sloterdijk, 2000: 64-65). Según Sloterdijk, las personas se han autosometido a la domesticación y a un proceso de selección y cría orientado a la docilidad. Aunque, insistimos, hay aspectos debatibles de su lectura, Sloterdijk capta con agudeza esta ambivalencia entre los usos de *cría* y que Nietzsche lanza un debate entre diferentes crías hacia la grandeza o hacia el empequeñecimiento. Los seres humanos son animales, de los cuales unos se asignan la tarea de criar y disciplinar a sus semejantes. Así, Sloterdijk apunta que «el velo de silencio» que, excepto Nietzsche, han guardado los filósofos «sobre la casa, el hombre y el animal como el complejo biopolítico» (Sloterdijk, 2000: 59). Bajo mi punto de vista, los usos peyorativos de *mejoramiento* en Nietzsche se aproximan a lo que desde la perspectiva más moderna se ha denominado *antropotécnica*, las técnicas de manufactura de la humanidad, entre las que se incluyen la ingeniería social asociada a la antropología mediante intervenciones internas y externas, como la terapia génica y la selección prenatal.

Por otro lado, Sloterdijk comete el error de objetar a Nietzsche la presencia de un «agente planificador» en su concepción de la cría. Según Sloterdijk, Nietzsche «suponía la presencia de un agente planificador donde más bien habría que contar con una cría sin criador, y por tanto con una corriente biocultural sin sujeto» (Sloterdijk, 2000: 57). Este punto es importante para el argumento de Sloterdijk, puesto que, según él, en la actualidad nos encontramos en una deriva biotecnológica en la que se carece de agente planificador. En realidad, en la propuesta de Nietzsche, el agente planificador no es en absoluto necesario para que algo constituya o «cuenta» como cría. Las dinámicas de cría son, en la mayoría de los casos, procesos de formación social y selección de caracteres completamente inconscientes, especialmente a través de las religiones y las morales.

Sloterdijk desarrolló con mayor profundidad su pensamiento en su posterior obra *Has de cambiar tu vida: Sobre antropotécnica*. Según reconoce en el propio libro, el término *antropotécnica* no es creación suya, sino que fue introducido por el filósofo ruso Valenrian Mouraniev, ligado a la producción de un tipo superior de ser humano, a través de procedimientos no meramente espirituales, sino «técnicos», «de orden serial y dirigidos colectivamente». Sloterdijk contextualiza este tipo de pensamiento como parte de un utopismo biopolítico ruso, que se manifiesta en el hecho de que en 1926 la *Gran enciclopedia soviética* incorporase la palabra *antropotécnica*, definiéndola como «la rama de la biología aplicada que se propone mejorar las características físicas e intelectuales del hombre con los mismos métodos que utiliza la zootécnica para la mejora y cría de nuevas razas de animales domésticos» (Sloterdijk, 2012: 506). Sloterdijk amplía el término *antropotécnica* para conceptualizar y analizar «el efecto retroactivo de todas las acciones y de todos

los movimientos sobre su propio autor», los procesos de moldeado o de configuración, de «operarse a sí mismo», como procesos de «dejarse operar», por ejemplo, a través de la política cultural, educativa, a través del Estado providencia o de la medicina y la salud pública (Sloterdijk, 2012: 407, 439). La antropotécnica abarca así tanto la «mejora de uno mismo» (*Selbstverbesserung*) como una hipotética «mejora del mundo» (*Weltverbesserung*). Las antropotécnicas pueden ser tanto técnicas aplicadas sobre uno mismo como técnicas aplicadas por unas personas sobre otras. Sloterdijk pretende llevar a cabo una prolongación de los conceptos de Foucault a través de una lectura antropológica: la antropotécnica como mejora del mundo equivaldría a las tecnologías de gobierno sobre las poblaciones, así como el diseño y la producción biológica de la nación, mientras que la antropotécnica como mejora de uno mismo correspondería al «cuidado de sí» y a las «tecnologías del yo» de Foucault (Castro-Gómez, 2012). Sloterdijk desarrolla asimismo el mismo horizonte antropológico de «lo inmunitario», recurriendo a la aportación de Esposito, que se manifiesta en el hecho de que el ser humano desarrolla su existencia en unas condiciones que no son meramente biológicas y materiales, sino que también están inmersas en sistemas simbólicos inmunológicos que tienen como fin aliviar la conciencia de nuestra vulnerabilidad constitutiva, por ejemplo, prácticas socioinmunitarias, jurídicas, políticas o militares, para tratar con potenciales agresores vecinos o lejanos (Sloterdijk, 2012: 23-24).

En la misma obra, *Has de cambiar tu vida: Sobre antropotécnica*, Sloterdijk analiza el modo en que el imperativo ético que le da título se ha expresado, en forma y contenidos variables, a lo largo de la historia de la humanidad. Sloterdijk aborda la historia de los procesos de intervención del ser humano sobre el ser humano, así como los imperativos éticos de transformación, desde el comienzo de la era axial —siguiendo la terminología de Jaspers— hasta la actualidad. Sloterdijk bosqueja un tránsito desde los ideales de trabajo sobre uno mismo y de autotransformación ética, típicos de la Antigüedad, hasta la transformación técnica en su sentido propiamente biopolítico como diseño de lo humano, por ejemplo, a través de los medios de comunicación de masas o también de problemas bioéticos actuales como la terapia génica que afectan colectivamente a nuestra autocomprensión como especie. Reconoce la inspiración nietzscheana de todo este planteamiento al aseverar que la contribución de Nietzsche «continúa siendo memorable porque tuvo como efecto una elevación del nivel de articulación en el proceso de la explicación antropotécnica», es decir, en el tratamiento de los procesos de configuración de la humanidad, por ejemplo, a través de los ideales ascéticos (Sloterdijk, 2012: 422).

En este recorrido histórico el autor retoma en algunas ocasiones la cuestión de la *Züchtung*, tanto en relación con Nietzsche como con otros autores germanófonos que emplearon el mismo concepto. En esta obra reitera que no hay «eugenesia» en Nietzsche, sino que el pensamiento de la *Züchtung* se relaciona con «la diferenciación entre una reproducción repetitiva y una procreación ascendente», es decir, con el imperativo ético de elevación de la huma-

nidad que se encuentra inscrito en la noción de vida en Nietzsche (Sloterdijk, 2012: 151)⁴. Además, al expresar la idea clave del libro, escribe:

Cambiar su vida significa ahora configurar, mediante actividades internas, un sujeto que debe ser superior a su vida pasional, a su vida de hábitos, a su vida de representaciones. Según esto, se convertirá en un sujeto así quien participe en un programa de despasivización de sí mismo y pase de ser meramente moldeado al lado de los moldeadores. (Sloterdijk, 2012: 253, traducción ligeramente modificada)

Esta idea de apropiación de posibilidades se encuentra estrechamente relacionada con la filosofía de Nietzsche, en concreto, con el concepto de *Züchtung* y su ampliación del horizonte vital. Además, alejándose de la metafísica de la carencia de Hegel, Gehlen y Heidegger, Sloterdijk reivindica en una línea claramente nietzscheana la noción de vida como «lujo» y «levitación» (Sloterdijk, 2005: 511). La ética se define entonces como una tarea de capacitación y tránsito de la pasividad al ejercicio de la vida. Sloterdijk entiende como ejercicio «cualquier operación mediante la cual se obtiene o se mejora la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación» (Sloterdijk, 2012: 17). La lectoescritura o, de manera más amplia, la filosofía son también ejemplos de ejercicios y de antropotécnicas (Galparsoro, 2019a, 2019b)⁵. Sloterdijk no entiende esta categoría de *ejercicio* —también presente en Foucault— en un sentido selectivo o restringido a la alta cultura o al virtuosismo, sino como algo que penetra todas las actividades cotidianas de la vida, porque también ellas, por pequeñas que sean, configuran a las personas. Así pues, «las competencias de la *ascetología*», como «doctrina del hábito y disciplina nuclear de la antropotécnica», abarcan «todo el *continuum* vital, cualquier serie de costumbres y los avatares de la vida» (Sloterdijk, 2012: 57).

Los ejercicios son procedimientos de «autoplastia», que Sloterdijk relaciona de nuevo con Nietzsche, en concreto con su «doctrina de la vida basada en la ejercitación», su «*ascetología* general» y con el *pathos* de la distancia (Sloterdijk, 2012: 19 y 56). Sloterdijk concede a Nietzsche el mérito de haber otorgado a la moral un nuevo significado fundado sobre los «fundamentos *ascetológicos* de las formas superiores de vida humana», haciendo referencia implícita, a mi juicio, a las prácticas de disciplina y cría (Sloterdijk, 2012: 56). Desde este

4. No obstante, Sloterdijk parece querer minimizar su importancia al señalar la presencia de *Züchtung* como ocasional y aproximarlos al adiestramiento (*Dressur*), la disciplina (*Disziplin*), la educación (*Erziehung*) y el autoproyecto (*Selbstentwurf*) (Sloterdijk, 2012: 151), vocablos que, a excepción de *Erziehung*, poseen una presencia mucho menor que *Züchtung* y que son más bien el fruto de una interpretación extrínseca de Sloterdijk. En los textos de Nietzsche, *Dressur* únicamente se emplea ocho veces; *Selbstentwurf*, ninguna, y *Disziplin* se emplea mucho menos que *Zucht*, que aparece 134 veces.
5. Los estudios de Galparsoro demuestran con claridad la herencia nietzscheana de Sloterdijk y también representan un ejemplo interesante de cómo las categorías de *antropotécnica* y *ejercicio* no van forzosamente emparejadas con un proyecto posthumanista, sino que pueden emplearse de manera fructífera para articular «un humanismo postantropocéntrico» (2019a, 2019b).

punto de vista, podemos apuntar que Sloterdijk reformula algunas de las lecciones propiamente nietzscheanas con lenguaje moderno y adaptado al siglo XXI. La solución planteada por Sloterdijk es también la de una apropiación de posibilidades. Tras reconocer los mecanismos de funcionamiento biopolíticos no se trata de poner en marcha una selección eugenésica de los mejores, sino hacer uso de nuestra libertad para cambiar nuestra vida, asumir nuestra condición de personas *autooperables* y, a la larga, cambiar también el mundo.

5. Conclusiones

En este artículo he presentado la incorporación de la filosofía de Nietzsche en el horizonte del pensamiento biopolítico. Nietzsche formó parte de una vanguardia de pensamiento que planteó como problema fenómenos hasta entonces desconocidos de poder y dominación, posteriormente aunados por Foucault bajo el término *biopoder*. Todos los enfoques tratados tienen en común la tematización de la gestión de la vida biológica por parte del Estado, así como la conciencia de que los elementos que consideramos más íntimos de nuestra vida pueden ser el producto de una determinada receta cultural. Las tradiciones, las costumbres, incluso las sexualidades, como estudió Foucault, se encauzan en nuestras sociedades por unos canales muy concretos. Por este motivo, los distintos autores analizados proponen estrategias de reapropiación de posibilidades, de cuidado de sí o de ejercicio, con las que asegurar que las relaciones de poder —inevitables y constitutivas de la vida misma— no devengan relaciones de dominación. Tal es el objetivo, a mi modo de ver, que Nietzsche planteaba con el concepto de *cría*, cuando señalaba la necesidad de enseñar a la humanidad a concebir su futuro como algo dependiente de su voluntad, contra el azar y la ley del sinsentido (JGB-23, JGB-203). La perspectiva de la *Züchtung* proporciona una conciencia de que el desarrollo humano puede llevarse a cabo de manera consciente y de otros modos distintos de los que conocemos, gracias a la transvaloración de valores. Los valores de cada sociedad son la expresión de su constitución fisiológica y sus condiciones de vida. Nietzsche ejecutó la toma de conciencia de que cada sociedad, a través del influjo de las morales y las religiones, inculca unas conductas particulares y desarrolla unos instintos o unas características en detrimento de otros, que podrían ser, en realidad, más propicios a su florecimiento, tanto individual como grupal.

Tal y como se ha señalado, Foucault no emplea los términos de *cría* de Nietzsche, aunque los ecos de su pensamiento no solo están claramente presentes en la cuestión de la genealogía, sino también en su comprensión del poder e incluso de la cuestión biopolítica. Por otro lado, pensadores de la cuestión biopolítica posteriores a Foucault sí que han apuntalado la cuestión y han tenido en cuenta la semántica del cultivo y la *cría*. En especial, Roberto Esposito lleva a cabo una lectura cuidadosa y contextualizada de esta dimensión de la filosofía de Nietzsche y exige resituar al filósofo alemán debidamente como un claro iniciador y representante de esta corriente de pensamiento.

Por su parte, para Peter Sloterdijk, el concepto de cría ha representado principalmente una herramienta para pensar el problema de la relación entre la humanidad y la animalidad, en el contexto de una crítica del humanismo, comprendido como un proceso de domesticación con el que se pretende inhibir su condición animal. De allí la importancia del debate en torno al estatuto biopolítico del ser humano, en el que se insertan estos autores. Sloterdijk, por ejemplo, concentra su análisis en la tematización de la gestión de los «parques humanos» por parte de una élite domesticadora y, en este sentido, hereda la perspectiva nietzscheana de análisis de la cultura como un mecanismo de selección, que prescribe ciertas formas de vida al mismo tiempo que descarta o incluso proscribiera otras. Al mismo tiempo, estos autores asumen el riesgo inherente de la biopolítica, que amenaza constantemente con volverse tanatopolítica, cuestión especialmente enfatizada por Giorgio Agamben.

En concreto, en la actualidad, cuestiones como el genoma, las biotecnologías, la inteligencia artificial y las políticas sanitarias de lucha contra la pandemia del coronavirus trazan una nueva cartografía de los biopoderes. Como apunte final, en un gesto manifiestamente nietzscheano, Jean-Luc Nancy apuntó, en su obra *Un trop humain virus*, sobre la pandemia del coronavirus, «hasta qué punto el término “biopolítica” es irrisorio en estas condiciones: la vida y la política nos desafían juntas» (Nancy, 2020: 18). Desde su perspectiva, el término *biopolítica* sería, en sí mismo, un concepto «dudoso», o quizás un pleonasma, porque la política en sí misma ya posee por definición un alcance y un poder biológico, que debe ser analizado en perspectiva crítica, por su impacto en las condiciones de vida individuales y sociales (Nancy, 2020: 82-82). Sería necesario pensar la vida más allá del *bio*, puesto que el objetivo a su juicio no sería englobarlo todo, sino al contrario, poder distinguir entre el gobierno y la existencia.

Estas lecturas vanguardistas exceden el ámbito de los estudios nietzscheanos, y en todas ellas el autor en cuestión articula una propuesta extrínseca a la de Nietzsche. Con todo, esta corriente biopolítica es, a mi juicio, y como he querido mostrar en el presente artículo, mucho más fidedigna a la orientación general de la filosofía de Nietzsche que la lectura biotecnológica que se propone desde el así llamado «transhumanismo nietzscheano» (Sorgner, 2019), del que me he ocupado en otros trabajos (García-Granero, 2020).

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (2006a). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*. 2.^a reimpr. Traducción y notas de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.
- (2006b). *Lo abierto: El hombre y el animal*. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2017). *El uso de los cuerpos: Homo Sacer, IV*, 2. Traducción de Rodrigo Molina-Zavalía y revisión científica de Flavia Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- ANSELL-PEARSON, Keith (1991). «The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche». *Nietzsche-Studien*, 20, 267-283.
<<https://doi.org/10.1515/9783110244397.267>>
- BALKE, Friedrich (2002-2003). «From a Biopolitical Point of View: Nietzsche's Philosophy of Crime». *Cardozo Law Review*, 24 (2), 705-722.
- BARRIOS, Manuel (2019). *Tentativas sobre Nietzsche*. Madrid: Abada.
- BLONDEL, Éric (1986). *Nietzsche, le corps et la culture: La philosophie comme généalogie philologique*. París: Presses Universitaires de France.
- CANO, Germán (2001). *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CANO, Virginia (2010). «Del don a la ingratitud: Vida, comunidad e inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche». *Contrastes*, 15, 85-103.
<<https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v15i0.1322>>
- CARUSO, Paolo (1969). *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama.
- CASTRO, Edgardo (2011). *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CASTRO-GÓMEZ, Sergio (2012). «Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk». *Revista de Estudios Sociales*, 43, 63-73.
<<https://doi.org/10.7440/res43.2012.06>>
- CONILL, Jesús (2021). *Nietzsche frente a Habermas: Genealogías de la razón*. Madrid: Tecnos.
- CONWAY, Daniel W. (2005). *Nietzsche and the Political*. Londres: Routledge.
<<https://doi.org/10.4324/9780203979389>>
- DELEUZE, Gilles (1986). *Foucault*. París: Minuit.
- ESPOSITO, Roberto (2003). *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Traducción Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2006). *Bíos: Biopolítica y filosofía*. Traducción de Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2009). «Biopolítica y Filosofía: (Entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)». *Revista de Ciencia Política (Santiago)*, 29 (1), 133-141.
<<https://doi.org/10.4067/S0718-090X2009000100007>>
- FORNARI, María Cristina (2021). «Nietzsche: Por una política del individuo». *Araucaria*, 23 (46), 273-289.
<<https://doi.org/10.12795/araucaria.2021.i46.13>>
- FOUCAULT, Michel (1967). «Nietzsche, Freud, Marx». *Cahiers du Royaumont, Philosophie*, 6, 183-192.
- (1971). «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». En: *Hommage à Jean Hyppolite*. París: PUF.
- (1976). *La volonté de savoir*. París: Gallimard.
- (1994). «Le retour de la morale». En: *Dits et écrits*. Vol. IV. París: Gallimard, 696-707.
- (1995). *La verdad y las formas jurídicas*. Traducción de Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa.

- (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.
- (2002). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Traducción de Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2008). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2009a). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.
- (2009b). *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal.
- (2019). *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GALPARSORO, José Ignacio (2019a). *Más allá del posthumanismo: Antropotécnicas en la era digital*. Granada: Comares.
- (2019b). «La filosofía como antropotécnica no biomédica». *Enrahonar: An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 63, 55-79.
<<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1225>>
- GARCÍA-GRANERO, Marina (2020). «¿Un transhumanismo nietzscheano?: Sobre la parcialidad del alegato». *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 53, 33-54.
<<https://doi.org/10.5209/asem.70835>>
- HABERMAS, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus.
- HARCOURT, Bernard E. (2021). «Five Modalities of Michel Foucault's Use of Nietzsche's Writings (1959-73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political». *Theory, Culture & Society*, Online First.
<<https://doi.org/10.1177/0263276421994916>>
- KJELLEN, Rudolph (1920). *Grundriss zu einem System der Politik*. Leipzig: S. Hirzel.
- LEMM, Vanessa (2009). «The Biological Threshold of Modern Politics: Nietzsche, Foucault and the Question of Animal Life». En: SIEMENS, Herman W. y ROODT, Vasti (eds.). *Nietzsche, Power and Politics*. Berlín: De Gruyter, 719-739.
<<https://doi.org/10.1515/9783110217339.8.719>>
- (2015). «Nietzsche y la biopolítica: Cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico». *Ideas y Valores*, 64 (158), 223-248.
<<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n158.49433>>
- (2020). *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*. Edimburgo: Edinburg University Press.
- MARTON, Scarlett (2010). *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Barcarolla.
- MOREY, Miguel (1983). *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus.
- (2014). *Escritos sobre Foucault*. Madrid: Sexto Piso.
- MORIN, Edgar (1965). *Introduction à une politique de l'homme: Suivi de Arguments politiques*. París: Seuil.

- NANCY, Jean-Luc (2020). *Un trop humain virus*. París: Bayard.
- NIETZSCHE, Friedrich (2009 ss.). *Digitale Kritische Gesamtausgabe, Werke und Briefe [eKGWB]*. París: Nietzsche Source. Herausgegeben von Paolo D'Iorio. Recuperado de <www.nietzschesource.org>.
- (2006-2010). *Fragmentos Póstumos*. 4 vols. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.
- (2011-2016). *Obras Completas*. 4 vols. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.
- SALANSKIS, Emmanuel (2016). «Une généalogie de l'âme moderne: Sur l'inspiration nietzschéenne de Foucault dans *Surveiller et punir*». En: DENAT, Céline y WOTLING, Patrick (dir.). *Langage et pensée dans la philosophie française*. Reims: Éditions et Presses de l'Université de Reims, 169-187.
- SLOTERDIJK, Peter (2000). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- (2005). *Esferas III: Espumas*. Madrid: Siruela.
- (2012). *Has de cambiar tu vida: Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.
- SOMMER, Andreas Urs (2016). *Nietzsche-Kommentar: Jenseits von Gut und Böse*. Berlín, Boston: Walter de Gruyter.
<<https://doi.org/10.1515/9783110293357>>
- SORGNER, Stefan L. (2019). *Übermensch: Plädoyer für einen Nietzscheanischen Transhumanismus*. Berlín: Schwabe.
<<https://doi.org/10.24894/978-3-7965-3930-5>>
- STIEGLER, Barbara (2016). «Le demi-hommage de Michel Foucault à la généalogie nietzschéenne». En: BINOCHÉ, Bertrand y SOROSINA, Arnaud (eds.). *Les historicités de Nietzsche*. París: Publications de la Sorbonne, 197-217.
- TAYLOR, Charles (2006). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- VALLS BOIX, Juan Evaristo (2020). *Giorgio Agamben: Política sin obra*. Barcelona: Gedisa.

Marina García-Granero es investigadora postdoctoral Margarita Salas en la Universitat de València (España) y en la KU Leuven (Bélgica). Es doctora en Filosofía (Programa en Ética y Democracia - UV/UJI), con Mención Internacional y calificación sobresaliente *cum laude*, con una tesis titulada *La transformación del ser humano en la filosofía de Friedrich Nietzsche: Sobre el concepto de 'cría' (Züchtung) y su proyección en el pensamiento contemporáneo*, dirigida por el profesor Jesús Conill. Ha realizado estancias en la École Normale Supérieure de París (Francia), la Università del Salento (Lecce, Italia) y el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid, España). Su investigación ha sido publicada en revistas como *Isegoría*, *Daimon*, *Éndoxa*, *Logos*, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* y *Estudios Nietzsche*. Sus áreas de investigación y docencia son la filosofía de Friedrich Nietzsche, el nietzscheanismo, la filosofía moral y la filosofía feminista. <<https://orcid.org/0000-0002-8067-937X>>

Marina García-Granero is a Margarita Salas postdoctoral researcher at the Universitat de València (Spain) and a postdoctoral researcher at KU Leuven (Belgium). She received her PhD with International Mention and Distinction from the University of Valencia, with a thesis entitled *The transformation of humanity in Friedrich Nietzsche's philosophy: On the concept of 'breeding' (Züchtung) and its repercussion in contemporary thought*, supervised by Professor Jesús Conill. She has been a visiting researcher at the École Normale Supérieure in Paris (France), the Università del Salento (Lecce, Italy), and the Institute of Philosophy at the Spanish National Research Council (Madrid). Her research has been published in journals such as *Isegoría*, *Daimon*, *Éndoxa*, *Logos*, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* and *Estudios Nietzsche*. Her areas of research and teaching are Friedrich Nietzsche's philosophy, Nietzscheanism, moral philosophy, and feminist philosophy. <<https://orcid.org/0000-0002-8067-937X>>
