

# Nihilismo administrativo y excitación motivacional. La subjetividad neoliberal en clave nietzscheana

Autor:

**Singer, Diego**

Tutor:

**Romero, Gustavo**

**2024**

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Magister de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad

Posgrado

Diego Singer

**Nihilismo administrativo y excitación motivacional**  
**La subjetividad neoliberal en clave nietzscheana**

Tesis para optar por el título de

Magister en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

Director: Dr. Gustavo Romero

Buenos Aires

2023

## **Resumen**

La presente tesis procura realizar, con la ayuda de conceptos y herramientas de la filosofía de Friedrich Nietzsche, un diagnóstico de la subjetividad neoliberal. Se propone interrogar su pretensión de presentarse como una fuerza que tiende a aumentar la libertad y la creación transformadora más allá del ámbito estrictamente económico. Al comienzo de este trabajo se abre la pregunta sobre el desfase existente entre la imagen que la subjetividad neoliberal tiene de sí y lo que efectivamente puede en términos de creación.

En primer lugar se describe la retórica de la grandeza en la figura del emprendedor y se comienza a distinguirla de las dinámicas afirmativas tal como Nietzsche las comprende. A continuación se retoman los análisis críticos que Nietzsche desplegó contra diferentes formas de decadencia en su época, incluyendo los modos de comprender la historia. Se exponen los señalamientos de Nietzsche sobre el mercado, sus rechazos del utilitarismo y el liberalismo, así como las críticas a la concepción de la voluntad individual en el sujeto moderno.

Con el objeto de caracterizar con mayor rigurosidad la subjetivación neoliberal se articulan las distinciones establecidas por Michel Foucault entre liberalismo y neoliberalismo en su curso *El nacimiento de la biopolítica* tomando en cuenta las derivas y desplazamientos que introducen las obras de Wendy Brown, Christian Laval y Maurizio Lazzarato. A partir de los elementos conceptuales abordados por estos autores, se plantea la problemática de la formación y educación neoliberal y se define el *ethos* empresarial como un acoplamiento entre un dispositivo administrativo centrado en la eficiencia y otro motivacional centrado en la excitación de la voluntad.

Los últimos capítulos de este trabajo retoman las inquietudes planteadas en el comienzo, centrándose ahora en la distinción entre la “superación de sí” propia de la subjetividad empresarial y la dinámica creadora y destructora del aristocratismo nietzscheano. Asimismo, se propone una lectura sintomática del nihilismo contemporáneo para intentar comprender sus derivas actuales y los atravesamientos que nos involucran tanto en los resentimientos propios de las nuevas derechas como en el progresismo. Las consideraciones finales invitan a superar la forma de subjetivación dominante en nuestra época con una interpelación de los corazones que se realice desde la sobreabundancia.

# Índice

<b>Agradecimientos.....</b>	<b>4</b>
<b>Abreviaturas.....</b>	<b>5</b>
<b>Introducción. El martillo.....</b>	<b>8</b>
Subjetividad neoliberal .....	12
<b>Capítulo 1. <i>Think different</i>.....</b>	<b>21</b>
Dialéctica del éxito .....	30
Ulises y la voluntad de ocaso .....	33
<b>Capítulo 2: La potencia de lo inactual.....</b>	<b>39</b>
Genealogía del tiempo muerto.....	45
El peso y el fin de la historia .....	48
Darwinismo y adaptación .....	54
<b>Capítulo 3. Neoliberalismo en el siglo XIX.....</b>	<b>58</b>
Las moscas del mercado.....	59
La subjetividad liberal.....	63
El utilitarismo.....	72
<b>Capítulo 4. La administración de la libertad.....</b>	<b>79</b>
Liberalismo y neoliberalismo en clave biopolítica.....	79
La derrota del <i>homo politicus</i> .....	90
<b>Capítulo 5. El peso de la deuda.....</b>	<b>97</b>
Universalización de la relación acreedor-deudor.....	97
Producción de la conciencia culpógena .....	99
Hacia un <i>management</i> de las almas.....	107
<b>Capítulo 6. La mala educación.....</b>	<b>112</b>
Egoísmo y utilidad.....	112
Educando al capital.....	116
El <i>ethos</i> empresarial.....	123
<b>Capítulo 7. Aristocracia y superación de sí.....</b>	<b>128</b>
El noveno piso.....	128
Radicalismo aristocrático.....	131
Mercado y superación de sí .....	137
Economía del gasto.....	144
<b>Capítulo 8. El nihilismo y sus síntomas.....</b>	<b>149</b>
Historia de la impotencia .....	149
Nihilismo administrativo.....	153
Resentimiento y nuevas derechas .....	158
Crítica y clínica del progresismo .....	161
<b>Consideraciones finales. La disputa de los corazones .....</b>	<b>169</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>177</b>

## **Agradecimientos**

A la Universidad de Buenos Aires, que supo albergar generosamente numerosos años de estudio en la Facultad de Filosofía y Letras durante mi carrera de grado y de posgrado. Allí tuve la posibilidad de formarme con grandes maestros de la carrera de Filosofía, sus clases seguirán siendo siempre para mí una guía ejemplar.

A la Dra. Mónica Cragolini y al Dr. Juan Pablo Sabino por sostener mediante su trabajo riguroso y comprometido la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad.

Al encuentro fortuito con la filosofía de Friedrich Nietzsche, cuyos efectos corporales, intelectuales y afectivos están más allá de la comprensión que puedo tener de ellos.

A mis compañeros de la cohorte 2014-2015, el tiempo compartido con ellos fue sin duda uno de los puntos más altos durante esos años de estudio. Me honran las amistades que de allí han surgido.

A mi director, Dr. Gustavo Romero, quien ha recibido mis propuestas e ideas con una enorme hospitalidad. Sus observaciones, recomendaciones y comentarios han contribuido a mejorar incontables aspectos de esta tesis.

A mis padres y mis hermanos, quienes supieron acompañar con amor e inquietud mi derrotero por el campo de la filosofía.

A mis alumnos del taller de filosofía, quienes hace años me acompañan en un ejercicio de lectura comprometida de textos y problemas que se encuentran presentes en este trabajo.

A la compañera de mi vida, Agustina, sin cuyo amor nada sería posible.

## **Abreviaturas**

Las obras de Friedrich Nietzsche están citadas de sus traducciones al español. En todos las ocasiones en las que existe una traducción de Andrés Sánchez Pascual, se ha optado por trabajar con ella. Para la *Segunda consideración intempestiva* se ha utilizado la traducción de Joaquín Etorena publicada por Libros del Zorzal. En el caso de *Schopenhauer como educador* se cita la traducción de Jacobo Muñoz publicada por Biblioteca Nueva. De la misma editorial se utilizan las traducciones de *Aurora* y de *La ciencia jovial* realizadas por Germán Cano. En el caso de *Humano, demasiado humano* se utilizó la traducción de Alfredo Brotons Muñoz editada por Akal. La edición empleada de los *Fragmentos Póstumos* ha sido la de Tecnos en cuatro tomos, dirigida por Diego Sánchez Meca (trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Manuel Barrios Casares, Jaime Aspiunza, Diego Sánchez Meca, Jesús Conill, Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares). En el caso de la *Correspondencia* se ha trabajado con la edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós para Tecnos (trad. Marco Parmeggiani, Andrés Rubio, Joan B. Llinares, Juan Luis Vermal, José Luis Romero Cuevas y Luis E. de Santiago). Todas estas obras están referenciadas en el apartado “Bibliografía” al final del presente trabajo.

En los casos en que fue relevante revisar la traducción de ciertos términos o citar directamente los originales en alemán, se utilizó la *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe auf der Grundlage der Kritischen Gesamtausgabe Werke*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff. und *Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff., herausgegeben von Paolo D'Iorio.

Hemos utilizado las siguientes abreviaturas:

- AC *El Anticristo*
- AR *Aurora*
- AHZ *Así habló Zaratustra*
- CI *Crepúsculo de los ídolos*
- CJ *La ciencia jovial*
- CP *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*
- CO *Correspondencia* (seguido por el número de tomo)

- DS *David Strauss, el confesor y el escritor (Consideraciones intempestivas 1)*
- EH *Ecce Homo*
- FP *Fragmentos póstumos* (seguido por el número de tomo)
- GM *La genealogía de la moral*
- HDH *Humano, demasiado humano*
- MBM *Más allá del Bien y del Mal*
- MA *Humano, demasiado humano*
- NT *El nacimiento de la tragedia*
- PI *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*
- SE *Schopenhauer como educador (Consideraciones intempestivas 3)*
- UIH *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*  
(*Consideraciones intempestivas 2*)

*Hubiese querido seguir mirando, pero sentía sobre mí el peso de esa mirada comerciante, tan estrecha y desaprobadora ante alguien que «no sabe» lo que quiere. ¡Siempre lo mismo! ¡Siempre hay que aparentar la posesión de un fin! ¡Siempre el camino rectamente marcado!*

Alejandra Pizarnik

*Va pareciéndome cada vez más que el filósofo, en cuanto es un hombre necesario del mañana y del pasado mañana, se ha encontrado y ha tenido que encontrarse siempre en contradicción con su hoy: su enemigo ha sido siempre el ideal de hoy.*

Friedrich Nietzsche

## **Introducción: El martillo**

*La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, llevarlo al límite.*

Michel Foucault

*Tiene sentido político no ceder la interpretación de Nietzsche a las fuerzas reaccionarias de nuestro presente.*

Germán Cano

Nuestro presente no se nos manifiesta como una superficie homogénea ni nos proporciona una imagen coherente de lo que nos toca vivir. Ninguna época se deja apresar en un esquema neutral compuesto por unas pocas variables que podríamos disponer frente a nosotros para analizar en términos objetivos. Por eso mismo, lo que nos convoca a pensar no es la necesidad de constituir sistema, de alcanzar la comprensión completa y absolutamente coherente de lo que estamos siendo. Esas ansias de totalización dejan entrever, en su apresuramiento, poco estómago<sup>1</sup> para una filosofía no dogmática que pueda aprender a habitar el tránsito. Por paradójico que parezca, querer a toda costa decir la verdad puede que sea una de las formas de deshonestidad más arraigadas en el quehacer teórico<sup>2</sup>. Y aunque es extraño hoy en día que la filosofía anhele la totalización absoluta al estilo hegeliano, sí sucede en ocasiones que nos queremos consolar con pequeños fragmentos de totalidad, con pequeñas verdades últimas, definidas de modo claro y distinto. Quizás en esa actitud también haya un exceso al que debemos renunciar. Ya afirmó Nietzsche que “sólo es definible aquello

---

<sup>1</sup> En la filosofía nietzscheana son numerosas las referencias al estómago como modo de nombrar la capacidad de interpretación e inclusive el espíritu mismo. En ese sentido, el grado de fortaleza o debilidad de la voluntad de poder encuentra en la salud del estómago una de sus medidas: “Ellos han aprendido mal, y no las mejores cosas, y todo de un modo demasiado prematuro, y todo de un modo demasiado rápido: y han comido mal, y por ello se les ha indigestado el estómago, - - un estómago indigestado es, en efecto, su espíritu: ¡él es el que aconseja la muerte! ¡Pues, en verdad, hermanos míos, el espíritu es un estómago!” (AHZ:285). Ver también (HdH: 106), (GM: 98).

<sup>2</sup> La crítica a la “voluntad de verdad” es un tópico importante en la obra madura de Nietzsche, fundamentalmente al comienzo de MBM. Sobre la falta de honestidad de la “voluntad de sistema” se puede ver (CI: 46).

que no tiene historia” (GM: 115), pero ¿dónde podríamos hallar algún atisbo de existencia sin historia si es que no huimos hacia un trasmundo metafísico o nos refugiamos en alguno de sus sucedáneos? Aquí la vida siempre arrastra sedimentos, estratos tan antiguos que parecen inmóviles pero son de composición impura, de factura mixta. Estamos cargados de historias y fuerzas desconocidas para nosotros mismos, ello torna impensable una definición cerrada de lo que estamos siendo. Claro que esto no implica que nuestro presente se encuentre absolutamente lastrado por el peso de lo acontecido, como si un destino antiguo simplemente se impusiera sobre nosotros: en la temporalidad que habitamos se juegan a la vez las posibilidades de lo por venir. No cabe suponer alguna posición neutral al respecto: todos intervenimos de una u otra manera en aquello que puede desplegarse y crecer así como en la proliferación del desierto. Hay retoños por doquier si contamos con oídos delicados.

Friedrich Nietzsche se distanció en innumerables ocasiones de la momificación del pensamiento a la que es afín el trabajo academicista. Tempranamente mientras era aún un catedrático de Filología, compartiendo la desconfianza con su maestro Arthur Schopenhauer respecto a la productividad de los “obreros doctos” (DS); luego con su progresivo alejamiento de los claustros universitarios producto de su enfermedad, pero principalmente mediante la experimentación con la propia escritura. Es en el sí de la creación donde el distanciamiento se presenta en su carácter activo, aún si en muchas ocasiones el primer paso consiste en saber decir que no o, mejor dicho, en saber hacer no. Se vislumbra aquí esa suerte de dialéctica<sup>3</sup> que presenta Nietzsche al comienzo de AHZ: el camello paciente y respetuoso de los mandatos de un deber ser que se pretende sólido e inmutable, el momento negativo del león que se rebela frente a su destino de bestia de carga de los valores ya establecidos y el niño que finalmente es capaz del “sí santo” de la creación. No se trata de liberarse de todo tipo de prescripción, después de todo Nietzsche creía que la vida implicaba siempre mandatos y obediencias. Lo que es

---

<sup>3</sup> Es sin dudas problemático utilizar el término “dialéctica” en el contexto de la filosofía nietzscheana. La dialéctica en sentido hegeliano implica, entre otras características, la voluntad de totalización de la que tomamos distancia al comienzo de esta tesis. De todos modos, nos parece que “una suerte de dialéctica” es una interpretación válida para las tres transformaciones del espíritu presentadas en AHZ. En efecto, el camello expresa un sí (a valores ajenos) como primer momento, que luego es seguido por un “no” del león como un devenir negativo de la misma fuerza que antes era afirmativa, se finaliza en un tercer momento otra vez positivo, encarnado en el niño que mantiene en su seno el “sí” y el “no” anteriores, aunque claro está, no en el mismo nivel. En tanto el camello y el león enlazaban su “sí” y su “no” con el gran dragón y el niño ha olvidado, podemos pensar en un corte con los dos momentos anteriores; pero en tanto el niño mantiene en sí un “sí” y un “no” (creación y destrucción) ciertamente se puede afirmar que los “momentos” anteriores continúan presentes en el niño. Claro está que además de no implicar totalización, esta “suerte de dialéctica” tampoco supone una teleología. A la vez sí podemos pensar en una “superación” del niño respecto a los dos momentos anteriores.

necesario, en todo caso, es saber valorar si determinados mandatos son impuestos solamente para impedir que otros más sanos y joviales afloren. Y este pareció ser el caso del trabajo académico para Nietzsche en numerosas ocasiones: “Pues ésta es la verdad: he salido de la casa de los doctos: y además he dado un portazo a mis espaldas.” (AHZ: 185)

Con el tiempo, sin embargo, la obra misma de Nietzsche se ha convertido en un campo de estudio académico por derecho propio: con sus doctos, congresos y publicaciones especializadas. Aunque de ninguna manera tenemos que lamentarnos por ello, no hay un “verdadero Nietzsche” aguardando en un afuera absoluto de la academia. Sí debemos ser capaces de interrogarnos por los usos de la filosofía nietzscheana para la vida, tal como él mismo lo hacía respecto a la historia y la filología en UIH. No se trata de abjurar del saber y de las formas académicas, sino de no quedar aplastados y formateados por ellas como si fueran un fin en sí mismas:

En la medida en que miréis hacia adelante y que os propongáis una gran meta, lograréis dominar ese exuberante impulso analítico que hoy devasta nuestro presente y os torna completamente imposible toda calma, todo crecimiento y toda maduración serena. (UIH: 91).

Esta tesis de Maestría no pretende de ningún modo haber llegado a plantear esa gran meta, pero tampoco tiene como objeto principal realizar una contribución original a la profundización de los estudios nietzscheanos, si por ello se entiende el trabajo de exégesis que los distintos especialistas van tejiendo sobre su obra. Se trata, en cambio, de horadar el presente, de un intento de escritura y diagnóstico de lo que estamos siendo realizado a partir de la continua incorporación [*Einverleibung*]<sup>4</sup> de perspectivas nietzscheanas. No estamos interesados en una autopsia de Nietzsche, ni siquiera en una realizada con el instrumental conceptual más fino pensable. Apostamos por una vivisección de la época que nos toca atravesar<sup>5</sup> con la convicción de que la teoría debe siempre estar al servicio de la vida.

El subtítulo que finalmente elige Nietzsche para uno de los últimos libros que envía para su publicación es “Cómo se filosofa con el martillo”<sup>6</sup>. Cada vez que su filosofía queda asociada a esta herramienta, se suele subrayar su carácter destructivo. El

---

<sup>4</sup> Comprendemos en este sentido a la filosofía como un conjunto de nutrientes que se hacen carne en nosotros en complejos procesos digestivos. Al igual que en el término español “incorporación” el *Einverleibung* tiene al cuerpo [*Leib*] en su centro. Ver, por ejemplo lo que Nietzsche afirma sobre el espíritu: “Su propósito se orienta a incorporar [*Einverleibung*] a sí nuevas «experiencias»” (MBM: 220).

<sup>5</sup> Un espíritu cercano muestra, por ejemplo, Wendy Brown en su reciente libro *En las ruinas del neoliberalismo* (Brown, 2020), en el que el análisis del nihilismo y el resentimiento en la obra de Nietzsche están al servicio de un diagnóstico crítico del presente político.

<sup>6</sup> Se trata, por supuesto, de la obra titulada *Crepúsculo de los ídolos*.

martillo oficiaría como una forma de romper, aplastar o hacer pedazos la moral establecida o los viejos fundamentos metafísicos y, claro está, no faltan buenas razones para esta interpretación.<sup>7</sup> Sin embargo, si pensamos en el uso de la herramienta y en su carácter simbólico más allá de la filosofía nietzscheana, podemos asociarla más al servicio de la construcción que de la destrucción. El carpintero martilla los clavos que van uniendo las piezas que realiza, el herrero martilla el hierro al rojo vivo para templarlo sobre el yunque y el escultor otorga forma a la piedra con la ayuda del cincel. Este último caso es quizás el más interesante porque con el fin de realizar la escultura, es necesario que con el martillo se destruya lo que en la piedra es superfluo, por ese motivo no tiene que extrañarnos que este mixto de creación y destrucción sea el elegido por Zaratustra para describir la tarea que debe llevar del hombre al ultrahombre<sup>8</sup>:

Pero hacia el hombre vuelve siempre a empujarme mi vehemente voluntad de crear; así se siente impulsado el martillo hacia la piedra.

¡Ay, hombres, en la piedra dormita para mí una imagen, la imagen de mis imágenes! ¡Ay, que ella tenga que dormir en la piedra más dura, más fea!

Ahora mi martillo se enfurece cruelmente contra su prisión. De la piedra saltan pedazos: ¿qué me importa? (AHZ: 133)

El martillo no es una herramienta que podamos asociar a la compasión ya que es capaz de hacer saltar en pedazos lo debilitado, pero es una voluntad activa la que lo empuña, una voluntad de engendrar<sup>9</sup>. Si tenemos en cuenta lo que afirma el mismo Nietzsche en el prólogo de CI, nos vemos llevados más allá del par creación-destrucción: filosofar con el martillo es también auscultar, diagnosticar, evaluar. Es una herramienta para ejercer la sospecha sobre lo que se presenta con determinado valor, para obligar a la honestidad. Es esta capacidad para “auscultar ídolos” la que nos interesa particularmente. El martillo interroga, provoca una vibración, hace resonar la falsedad de los ídolos, el carácter ficcional de las pretendidas verdades últimas.

---

<sup>7</sup> Por ejemplo en una de las obras de Mónica Cragolini donde la filosofía del martillo está asociada al nihilismo integral: “La segunda etapa crítica, en la que los martillos golpean con una fuerza mayor y recurriendo a cualquier arma en el intento destructivo, es la que se inicia luego de la formulación de lo que Nietzsche denomina su “filosofía positiva.” (Cragolini, 2003: 86)

<sup>8</sup> Preferimos la traducción “ultrahombre” a “superhombre” para el concepto nietzscheano “*Übermensch*”. Ver p. 140.

<sup>9</sup> La misma impronta está presente en MBM cuando Nietzsche se refiere a los filósofos del futuro: “ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su «conocer» es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es – *voluntad de poder*.” (MBM: 193). También en el cierre de CI se retoma el párrafo 29 de “De las tablas viejas y nuevas” de AHZ, pero en esta ocasión con el título “Habla el martillo”. La impronta nuevamente es la de la creación dura, diamantina, no compasiva, capaz de imprimir su voluntad “sobre milenios como si fuesen cera” (CI: 173).

Hacer aquí alguna vez preguntas con el *martillo* y oír acaso, como respuesta, aquel famoso sonido a hueco que habla de entrañas llenas de aire – qué delicia para quien tiene todavía orejas detrás de las orejas, - para mí, viejo psicólogo y cazador de ratas, ante el cual *tiene que dejar oír su sonido* cabalmente aquello que querría permanecer en silencio... (CI: 40)

Nietzsche es un especialista en instrumentos de evaluación, después de todo el concepto mismo de eterno retorno puede ser interpretado como el modo más extremo mediante el cual la voluntad de poder se interroga y se valora a sí misma<sup>10</sup>. Pero retengamos la expresión recién utilizada por este ‘viejo psicólogo’, por este profeta y anunciador, por este solitario: no solamente es necesario plantearse grandes metas, como la transvaloración de todos los valores, en ese camino hay tiempos para el divertimento y para la cacería de ratas. ¿En qué sentido esta invitación puede ser seductora para nosotros hoy? ¿Por qué es necesario invocar al martillo nietzscheano para auscultar, diagnosticar y quizás ejercer algún tipo de arte curativo en nuestra época? ¿Cuáles son los falsos ídolos con los que convivimos? Algunos de aquellos a los que Nietzsche apuntó siguen estando de algún modo entre nosotros pero, además de poner en evidencia ciertas continuidades, debemos sobre todo ser capaces de establecer también las transformaciones ocurridas y poder dar cuenta de las especificidades de nuestro entorno. Sabemos que el martillo nietzscheano ha puesto en evidencia las ficciones desgastadas de los fundamentos metafísicos occidentales desde Platón hasta el sujeto moderno cartesiano, incluyendo la chatura propia del positivismo y la burguesía decimonónica. Para pensar y sopesar la cultura y la subjetividad contemporáneas es preciso retener aquellos hilos de esa crítica que vale la pena seguir tensando y, a la vez, prestar oídos a las formas actuales en las que se configuran las fuerzas activas y reactivas.

### Subjetividad neoliberal

Son numerosos los modos que usamos para nombrar nuestra época y el tipo de subjetividad que se constituye en ella. Durante este trabajo utilizaremos principalmente el concepto “subjetividad neoliberal” para referirnos a una figura cuyas características principales se han ido desplegando en los últimos cincuenta años. Cuando utilizamos el

---

<sup>10</sup> Sabemos que el concepto de “eterno retorno” es central en la filosofía madura de Nietzsche. Reconstruir sus distintas formulaciones y la compleja historia interpretativa que las acompañan no es el objeto de esta tesis. Solamente queremos señalar que cabe interpretar alguna de sus formulaciones como una herramienta de evaluación de la voluntad: “¡qué feliz tendrías que ser contigo mismo y con la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y sanción!” (CJ: 327). Entendemos que la voluntad se interroga a sí misma con el máximo de rigurosidad por el sí afirmativo, el sí santo y por ello mismo se trata de “El peso más pesado”.

término “subjetividad” lo distinguimos del concepto moderno de “sujeto” como fundamento metafísico tal como, por ejemplo, lo encontramos en la filosofía cartesiana. Por “subjetividad” designamos, en cambio, una configuración instintiva; es decir, un modo contingente de organización de las fuerzas, que depende de una serie compleja de factores (históricos, económicos, pulsionales, etc.) y que está abierta a transformaciones. La “subjetividad” nombra entonces un efecto y no un origen. Tal efecto se constituye en una forma de vida tal que habilita determinadas interpretaciones, comportamientos y formas de actuar y comprender el mundo en el que nos encontramos.

Son cuatro los motivos por los cuales tomamos la decisión de referirnos a la subjetividad “neoliberal”. En primer lugar, este término permite realizar un recorte para concentrar los esfuerzos en un territorio conceptual determinado que ya posee una historia abundante. Autores como Michel Foucault, Maurizio Lazzarato o Wendy Brown han analizado la subjetividad neoliberal utilizando categorías propias del pensamiento nietzscheano, así como distintos pensadores han trabajado sobre la misma figura conceptual desde otras tradiciones intelectuales, lo que nos permite entablar un diálogo directo con sus obras. Nos acercamos de este modo a una comunidad de pensamiento que no se circunscribe a una “escuela” o tradición filosófica cerrada. En segundo lugar, seleccionamos el término “neoliberal” o “neoliberalismo” por sus ineludibles resonancias políticas y por la manera en que permea el sentido común contemporáneo. Queremos así abrir el campo de interlocución más allá de la academia, interviniendo aunque más no sea de modo marginal en las discusiones que compartimos día a día, en los modos de pensarnos, de actuar en nuestra vida cotidiana y de hacer comunidad. Hacemos patente de este modo el carácter político de este escrito. Por ello será fundamental aclarar lo que entendemos por “subjetivación neoliberal” y distinguir el uso que hacemos aquí respecto de otras concepciones cercanas. El tercer motivo que nos invita a pensar específicamente al neoliberalismo desde una perspectiva nietzscheana es el equívoco ampliamente extendido que asocia la creación, la singularidad, la voluntad de poder sana e inclusive el “vivir peligrosamente” a las propuestas de la sociedad neoliberal. No nos interesa simplemente defender a Nietzsche de una “apropiación neoliberal”, aún si cuando ocurre puede parecernos pobre e inadecuada. Para ello, primero deberíamos ponernos en el lugar del especialista, del sacerdote guardián de la “verdadera” doctrina nietzscheana. Sí creemos que es valioso poner en evidencia la debilidad de esa disposición pretendidamente creadora y

“rupturista” con la que el neoliberalismo se describe y se festeja a sí mismo y, a la vez, recuperar buena parte de la potencia política del pensamiento nietzscheano que se encuentra neutralizado cuando se lo reduce a este tipo de concepciones. Por último, queremos recordar la afirmación con la que Nietzsche comenzaba describiendo su modo particular de hacer la guerra: “yo sólo ataco causas que triunfan”. (EH: 42) ¿Cuál es la configuración de fuerzas actual que obtura el crecimiento de nuevas perspectivas? Lo que triunfa es lo que se presenta a sí mismo como natural y logra imponer esa interpretación de modo dominante. Creemos que hoy en día el neoliberalismo ocupa ese lugar triunfante en un doble sentido: fundamentalmente porque se presenta como única realidad posible<sup>11</sup> y, al mismo tiempo, porque logra ocupar en el imaginario el horizonte de las transformaciones futuras. No es la única posición conservadora que ha tomado prestada la máscara de la rebeldía, pero es justamente este carácter intrínsecamente creador el que nos interesa analizar. Por otra parte, es necesario tomar distancia de algunas críticas que se dirigen al neoliberalismo desde posiciones progresistas que no logran hacer foco en las características más preocupantes del fenómeno y que, en ocasiones, parecen restringirse a invectivas moralistas.

Con el término “neoliberalismo” se suele designar en primer lugar un conjunto de políticas económicas tendientes a liberar las regulaciones de los flujos de capital, desarticular las estructuras del Estado de bienestar, disolver los convenios colectivos de trabajo y la organización sindical, privatizar las empresas estatales y fomentar el cuentapropismo laboral. Todas estas características tienden a conformar una visión del neoliberalismo de tipo negativa, es decir, se supone que su avance tiende a disolver, destruir o desarticular lo que anteriormente se había establecido: un Estado fuerte y protector, lazos sociales y laborales solidarios, formas de producción y distribución de riqueza más equitativas, etc. Tal como Foucault explicitara respecto a las modalidades positivas y negativas para pensar el poder, lo más usual en la teoría política -y en el sentido común- es comprender al poder en términos de represión, sustracción, o imposición violenta. Por eso Foucault denominaba a esta concepción del poder jurídica o soberana<sup>12</sup>: porque desde un lugar de enunciación claro y centralizado, el lugar de la ley, dice que no, impide y amenaza o realiza directamente la violencia que mantiene ese

---

<sup>11</sup> En este sentido lo entienden Mark Fischer (2016), Wendy Brown (2016) o Laval y Dardot (2013). En el campo histórico-político, la frase “No hay alternativas” formulada por Margaret Thatcher en pleno conflicto con los sindicatos de su país, es la síntesis más acabada de esta asimilación entre neoliberalismo y realidad.

<sup>12</sup> Foucault, 2008: 92.

“no” operando. Hay que notar al mismo tiempo que este tipo de concepción del neoliberalismo como un poder negativo se confunde con la valoración negativa de sus críticos: esta perspectiva tiende a enfocarse más en lo que “el poder” económico-político viene a sustraerle a su posición, que en aquello que produce. Por el contrario, Foucault nos invitó a tratar de pensar al poder en su carácter positivo, esto es, productivo. Esta misma concepción es la que continúan Christian Laval y Pierre Dardot en *La nueva razón del mundo*:

El neoliberalismo no es sólo destructor de reglas, de instituciones, de derechos, es también *productor* de cierto tipo de relaciones sociales, de ciertas maneras de vivir, de ciertas subjetividades. Dicho de otro modo, con el neoliberalismo lo que está en juego es, nada más y nada menos, *la forma de nuestra existencia*, o sea, el modo en que nos vemos llevados a comportarnos, a relacionarnos con los demás y con nosotros mismos.” (Laval y Dardot, 2013: 13).

Antes que concebirlo simplemente como una ideología que permite implementar un programa económico privatizador y desregulador queremos, siguiendo la estela de las hipótesis que realizara Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*, pensar al neoliberalismo como una racionalidad que articula un conjunto de técnicas para hacer proliferar la forma-empresa (inversión, capitalización, competitividad) en todos los niveles pensables, expandiéndose más allá del ámbito estrictamente económico. Si con el término “neoliberalismo” no designamos simple o principalmente un tipo de política económica sino una racionalidad que promueve un modelo de subjetividad empresarial y un conjunto de dispositivos y formas de valoración asociados a ella, entonces el diagnóstico y las reflexiones que aquí hagamos seguirán siendo fructíferas aún si aumentan las regulaciones estatales o se refuerzan determinados mecanismos de redistribución de la riqueza.

Como el título de este curso dictado en el *College de France* pone en evidencia, Foucault ha realizado una genealogía del liberalismo y el neoliberalismo en el marco de sus investigaciones sobre biopolítica. Es importante comprender este contexto porque es lo que permitió pensar al neoliberalismo como un tipo de gubernamentalidad, como una forma de conducir conductas dirigida a un *homo oeconomicus* con características específicas. Algunas de ellas tienen que ver con el utilitarismo: hay herencias de la filosofía de Jeremy Bentham y John Stuart Mill en la subjetividad neoliberal. En la obra de Nietzsche encontramos referencias directas y numerosas valoraciones sobre el utilitarismo, por lo que intentaremos articularlas para nuestro análisis. En este punto debemos pensar si la voluntad de poder puede comprenderse principalmente como

voluntad de dominio, apropiación y cálculo, tal como parece interpretarla Heidegger<sup>13</sup>. Si lo que hace la voluntad de poder es valorar, tenemos que pensar si en ese proceso está siempre implicada una medida (*ratio*) y entonces se hace patente que no hay salida de lo calculable o si, por el contrario, las formas de superación predecibles y analizables en términos de rendimientos cuantitativos, serían signos de una voluntad de poder ya debilitada.

Ahora bien, la subjetividad neoliberal no debe reducirse al sujeto del cálculo utilitario, ni siquiera con todas las renovaciones que, como veremos más adelante, introduce la teoría del capital humano de Gary Becker. Sin dudas hay un intento de despertar las capacidades de maximización de utilidades en un modo empresarial de conducirse. Queremos prestar particular atención a esa maximización, porque no puede comprenderse simplemente como resultado de un cálculo que lleve al mayor aprovechamiento de los recursos u otras fórmulas de la eficiencia. La maximización en la subjetividad neoliberal demanda “darlo todo”, “poner lo mejor de sí” o crear “la mejor versión de uno mismo”. Estas fórmulas intentan dar cuenta de un “más allá” del cálculo en la subjetividad de tipo empresarial, movilizando fuerzas que se imaginan sin límite alguno:

El emprendedor es un jefe que tiene la voluntad y la autoridad, y que no teme ir a contracorriente: crea, importuna, rompe el curso ordinario de las cosas. Es el hombre del “plus ultra”, el hombre de la “destrucción creadora”. No es un individuo calculador hedonista, es un combatiente, un competidor, a quien le gusta luchar y vencer, cuyo éxito financiero no es sino un índice de su éxito como creador. La actividad económica debe ser entendida como un deporte, como un combate de boxeo, perpetuo y despiadado. (Laval y Dardot, 2013: 154).

Como podemos ver, parece haber más de guerrero que de “último hombre” en esta descripción: se propone el riesgo, la salida de la “zona de confort” y la creación a partir de la incertidumbre. El emprendedor tiene que entrenarse, debe estar al acecho como un animal de presa oliendo las oportunidades antes que los demás, está arrojado a una praxis en la que cualquier elemento puede tornarse en una ventaja competitiva. Hay una suerte de “plus nietzscheano”, un sentimiento de poder que se procura convocar y desplegar excitando la motivación con diversas estrategias. Entendemos que bajo esta

---

<sup>13</sup> “Tener-por verdadero y tomar y poner como un “valor” es estimar. Pero esto quiere decir, al mismo tiempo, hacer una estimación y comparar. Con frecuencia opinamos que «estimar» (al estimar una distancia, por ejemplo) es simplemente fijar y determinar de modo aproximado una relación entre cosas, circunstancias, seres humanos, a diferencia de un cálculo exacto. En verdad, sin embargo, a la base de todo «calcular» (en el sentido estrecho de una «valoración» numérica) se encuentra un estimar.” (Heidegger, 2013: 189).

fachada con ínfulas de vitalismo no dejan de desplegarse características propias de un nihilismo decadente.

Son numerosos los conceptos que tenemos que analizar para dar cuenta de la distancia existente entre esta concepción hiperactiva de la subjetividad neoliberal y la voluntad de poder fuerte y sana<sup>14</sup> en la filosofía nietzscheana. El neoliberalismo propone un trabajo sobre sí para lograr una permanente superación que lleve al éxito, será entonces necesario revisar en la obra de Nietzsche las características del aristocratismo, la grandeza y la *Selbstüberwindung* [autosuperación] para comprender hasta qué punto el concepto contemporáneo de “éxito” se da de bruces con la dinámica afirmativa de la voluntad de poder tal como la interpretamos<sup>15</sup>. Algunas de las cualidades de la subjetividad neoliberal son directamente deudoras de la concepción clásica del sujeto moderno: la hipertrofia de la libre voluntad es una de las principales, por lo que también será importante tener en cuenta las críticas que ha efectuado Nietzsche a este respecto. Nos interesa revisar el concepto de autonomía del sujeto moderno, pero también queremos preguntarnos si el empresario de sí mismo es una figura en la que efectivamente puede reconocerse ese tipo de autonomía y libertad que proclama para sí. Para ello estudiaremos los desplazamientos que llevan del sujeto del interés liberal hacia el sujeto neoliberal. ¿Cómo podemos pensar la combinación de estos elementos en nuestro tiempo actual: voluntarismo, éxito, hiperproductividad, máximo rendimiento, competitividad?

En un contexto de generalizada prestación de servicios, el concepto clave actual es *enhancement*, que define el cambio desde la antigua autointensificación ascética (*metanoia*) hasta «la elevación de los perfiles de rendimiento individual, químico, biotécnico y quirúrgico». El propio término «elevación» no es ya adecuado, y sería más adecuado *progreso*: no nos elevamos, sino que avanzamos, evolucionamos. Esta horizontalización o nivelación de la ascesis tiene lugar en el deslizamiento desde la competencia de sí hasta la competencia que se atribuyen los formadores-prestarios (enseñantes, entrenadores, inventores, empresarios, médicos, psicoterapeutas, etcétera, en suma: la figura central del *coach*), con el fin de aliviar la vida de la tensión vertical que comporta toda actividad de la vida pulsional, toda espiritualidad del «cuerpo» mismo, tal como las entiende Nietzsche. (Astor, 2018: 483)

La figura del emprendedor ha abandonado hace tiempo el ámbito cerrado de los negocios para posicionarse como un referente central de nuestra cultura. Esto implica

---

<sup>14</sup> Las nociones de “fuerza” y “salud” en la filosofía nietzscheana deben ser comprendidas en el contexto de su propuesta filosófica en la que, como hemos afirmado, la vida se evalúa a sí misma.

<sup>15</sup> “La grandeza no debe depender del éxito: Demóstenes tuvo grandeza aunque no alcanzara el éxito.” (UIH: 135).

que más allá de los resultados monetarios o estrictamente económicos que se busquen o se obtengan en determinado ámbito de la economía, la vida misma es concebida y articulada en términos de inversión, capitalización y financiarización individual. La salud, la educación, las relaciones afectivas, el tiempo de ocio o disfrute, es decir, todos los fenómenos que no se concebían dentro del espacio de la productividad y el trabajo, son cada vez más pensados y evaluados a partir de técnicas y estándares propios del gerenciamiento. Los empresarios exitosos se han sumado a otras figuras prominentes como políticos, artistas, intelectuales o científicos, pero no simplemente como una nueva tipología del capitalismo tardío, sino como la verdad misma que estaba oculta bajo cada una de esas figuras reinterpretadas ahora como “líderes”, “exitosos” o “ganadores” en sus campos de acción. Se los describe con una gran fuerza de voluntad, con una inquebrantable sed de triunfo, atreviéndose a dar pasos que otros jamás han osado o siquiera previsto y superando todas las dificultades propias de un entorno que en muchos casos no es favorable a lo que se proponen. La divisa que subyace a esta concepción del éxito empresarial, el rendimiento deportivo y la realización personal tiene un fuerte corte voluntarista que aparece resumida en frases como “querer es poder”. La filosofía nietzscheana a partir del concepto de voluntad de poder –así como la obra de Spinoza y su concepto de *conatus*, a pesar de sus diferencias- permite poner en duda este supuesto no revisado de la subjetividad contemporánea y, en algún sentido, lo invierte invitándonos a pensar en términos opuestos: “poder es querer”. Quizás no sea la motivación de una “libre voluntad” para llegar al objetivo lo que nos mueva, sino la potencia –lo necesario que se impone- lo que genere deseos impensados.

Queremos estudiar la impronta optimista del neoliberalismo y pensar si podemos rastrear sus raíces hasta el socratismo –entendido este último tal como lo hizo Nietzsche- y ponerlo en tensión con las narrativas progresistas clásicas de la Ilustración. ¿Hay una especificidad de la razón empresarial? ¿Y si la hay, cuáles son sus filiaciones? ¿Qué lugar hay allí para el espíritu trágico, para las tensiones que no buscan resolución? Después de todo, quizás toda la insistencia puesta en apuntalar, entrenar, motivar y gestionar la voluntad no sea sino un claro síntoma de una época de profunda debilidad que trata de mantenerse a flote con medios bastante torpes. Así como desde una perspectiva marxiana podemos interpretar que el problema principal del capitalismo – más allá de la explotación económica- es la alienación en sus distintos niveles, en términos nietzscheanos el problema principal es también una especie de separación de lo que se puede, aunque en este caso no haya ningún fundamento último del que

estemos separados sino de las posibles maneras en las que la voluntad de poder se afirma<sup>16</sup>. Esta es la crítica principal que queremos hacer a nuestra época en lugar de centrarnos en la disputa que generalmente se plantea al neoliberalismo en términos de concentración de la riqueza y aumento de las desigualdades económicas y sociales. No porque creamos que ese tipo de diagnósticos estén errados sino porque, por un lado ya existe abundante bibliografía al respecto<sup>17</sup> y, al mismo tiempo, no tendría sentido alguno desde una perspectiva nietzscheana. En el ámbito estrictamente económico, el neoliberalismo asegura ser la única vía posible de crecimiento y disminución de la pobreza en términos absolutos. Pero, tal como estamos diciendo, allí no terminan sus pretensiones: se presenta a la vez como un modelo de producción social y cultural en el que las libertades individuales podrían desplegarse en su máximo esplendor acompañando las libertades económicas y permitiendo, desembarazados de la tutela y las intromisiones del Estado, el desarrollo de la creatividad y la expansión de las potencialidades de todos los participantes del sistema puestos a competir entre sí. Esta fe puesta en las “libertades individuales” siempre amenazadas por las injerencias estatales se encuentra en el corazón de la doctrina neoliberal, tal como lo afirma el mismo Friedrich Hayek: “Dentro de las reglas del juego conocidas, el individuo es libre para procurarse sus fines y deseos personales, seguro de que los poderes del Estado no se usarán deliberadamente para frustrar sus esfuerzos.” (Hayek, 2007: 106)

Si la crítica principal que se hace desde posiciones progresistas o igualitaristas al neoliberalismo es la proliferación de la desigualdad, la jerarquización de la sociedad y la producción de sujetos egoístas, creemos que es menester circunscribir estos posicionamientos. No nos parece adecuada la lectura que acepta el supuesto de que la disputa con el neoliberalismo es entre “libertades individuales” y “colectividad” o “pueblo”. Se trata, en todo caso, de modos distintos de pensar lo individual, lo colectivo y sus relaciones. Para comenzar, hay que mostrar los límites de la pretendida libertad individual y el supuesto egoísmo que, aún en el caso de serlo no parece que pueda ser considerado “sano” en términos nietzscheanos. Luego, hay que afirmar sin temor que la producción de desigualdades económicas y sociales -que no estamos negando-, así como las ventajas en términos de competitividad, conforman un sistema que impide efectivamente el aristocratismo de tipo nietzscheano, las verdaderas diferencias.

---

<sup>16</sup> Una mirada cercana propone Dorian Astor: “Sea cual fuere el abismo que separa las consecuencias extraídas por uno y otro, Marx y Nietzsche tienen en común haber considerado que las masas modernas se caracterizan por la separación de sus fuerzas respecto de lo que ellas pueden.” (Astor, 2018: 85)

<sup>17</sup> Ver (Harvey, 2015), (Picketty, 2014) y (Stiglitz, 2012).

Entonces, en lugar de afirmar: “dejen de ser egoístas y de producir desigualdades”, Nietzsche nos permitiría reformular radicalmente la crítica: “¿Llaman a eso egoísmo? Más bien parece una forma de negarse y debilitarse.” “¿Eso es producción de desigualdad y de jerarquías? Desde aquí se ve como una igualación bajo un equivalente general calculable.” Esta otra perspectiva nos permitirá tratar de pensar al menos sucintamente los límites de estas posiciones progresistas igualitarias.

En síntesis, realizaremos un trabajo en el que se superpondrán fundamentalmente dos niveles. En primer lugar, una caracterización de la subjetividad neoliberal y de sus antecedentes, que transcurrirá entre el liberalismo, el utilitarismo y el sujeto del interés moderno, tomará elementos centrales del análisis foucaultiano del *homo oeconomicus* y llegará hasta la actual figura del emprendedor: un sujeto neocartesiano preparado para dudar de todo menos de su conciencia y de lo infinito de su voluntad. No se trata de mostrar una historia “progresiva” de la subjetividad, motivo por el cual no se seguirá un orden lógico o cronológico en esta exposición. En este eje, nuestro aporte principal está dado alrededor de lo que creemos no puede ser explicado bajo la figura del *homo oeconomicus* aún con las renovaciones que han realizado autoras como Wendy Brown a ese concepto. Se trata del aspecto que hemos denominado “excitación motivacional” y que creemos excede al comportamiento administrable y cuantificable, aún si el neoliberalismo intenta realizar esas reducciones. En segundo lugar, la perspectiva desde la cual estos análisis se irán constituyendo es la que entendemos ya está presente en la obra de Nietzsche y que pretendemos continuar a nuestra manera. Esto es, una pregunta por las fuerzas involucradas en este tipo de subjetividad, por la salud o la decadencia implicadas en sus formas de afirmarse, por los dispositivos que obturan o permiten abrir un porvenir.

## **Capítulo 1: Think different**

*Vengo a imaginar que todo cuanto me dice de caballerías y de alcanzar reinos e imperios, de dar ínsulas y de hacer otras mercedes y grandezas, como es uso de caballeros andantes, que todo debe de ser cosa de viento y mentira, y todo pastraña, o patraña, o como lo llamáremos.*

Miguel de Cervantes Saavedra

*En verdad, demasiado bien comprendo el signo y la advertencia del sueño: ¡mi doctrina está en peligro, la cizaña quiere llamarse trigo!*

Friedrich Nietzsche

En el año 1997 Steve Jobs retomó el control de la compañía que fundó veinte años antes y de la que había terminado alejándose. Se trató del regreso del padre de Apple en un intento de insuflar en la empresa algo de esa impronta originaria que se había ido desvaneciendo con los años. Para un auditorio interno compuesto por empleados de la empresa, un Steve Jobs en bermudas desplegó su conocida habilidad para vender y presentar productos: en este caso se trataba de una campaña de marketing denominada *Think different*. Antes de exhibir específicamente las piezas publicitarias audiovisuales y gráficas de esta campaña, Jobs dio cuenta de la coherencia del giro que pretendía lograr que Apple vuelva a su camino de grandeza. Para contrarrestar la decadencia en la que se encontraban, afirmaba, debían primero focalizarse reduciendo la enorme variedad de productos existentes mientras planificaban otros que fueran realmente innovadores. A la vez, era importante la mejora en la distribución, ya que entre las mercaderías existentes en las líneas de producción y distribución había un acumulado muy grande. “Así que tenemos que adivinar, con 4, 5 o 6 meses de anticipación qué es lo que quiere el consumidor. Y no somos lo suficientemente inteligentes [*smart*] para eso, creo que Einstein no era lo suficientemente inteligente para eso.”<sup>18</sup> La propuesta era vaciar lo más posible de mercadería esas líneas de producción y distribución, de esa manera “dejamos que el cliente nos diga qué quiere y

---

<sup>18</sup> Todas las citas textuales de esta presentación están tomadas, con traducción propia, de la filmación completa que puede verse aquí: [https://www.youtube.com/watch?v=AeMOF\\_B1pzc](https://www.youtube.com/watch?v=AeMOF_B1pzc)

nosotros podremos responderle súper rápidamente.” La intención era lograr algo que hace al espíritu de la época, a la “democracia de consumidores” que se ha intensificado hasta niveles impensados en los últimos años con las compras por internet: la satisfacción inmediata como corazón del consumo compulsivo contemporáneo, la paulatina desaparición de todo tipo de aplazamiento entre la demanda expectante y la recepción eufórica.

Estas puestas en escena del CEO de Apple han sido tan exitosas que, independientemente de los productos presentados, ellas mismas se han transformado en modelos a imitar en todo tipo de instituciones<sup>19</sup>. La situación ritual que Jobs popularizó a la hora de lanzar nuevos productos al mercado forma parte de una espectacularización de la presentación de ideas en la que tenemos que incluir la dinámica de las charlas TED y la concepción de que convencer a un auditorio es de algún modo lograr que “compren” una idea. Aún en las presentaciones que se realizan para trabajadores de la propia empresa se trata de “vender” una idea, ya no de acordar, disuadir o convencer y, en la época donde los jefes buscan ejercer una autoridad blanda, menos aún de imponer. El *management* utiliza en este sentido el término “cliente interno”, poniendo en evidencia que para referirse al intento de implicar a los trabajadores en las nuevas directivas, se los debe interpelar como clientes a los que hay que seducir para que “compren” voluntariamente un nuevo conjunto de objetivos o procedimientos de trabajo.

En tanto estos modelos cada vez más estandarizados de exposición y comunicación exceden al ámbito específicamente empresario y se ofrecen como claves para una vida personal exitosa, se torna fundamental entender que lejos de reducirse a un conjunto de estrategias para lograr la venta de un producto o la valorización de una marca, apuntalan la configuración de una sensibilidad colectiva que se encuentra en expansión. Algunas de las fórmulas utilizadas para este fin son tan antiguas que las podemos encontrar en la *Poética* o en la *Retórica* de Aristóteles. Pero cabe aquí recordar la lección heideggeriana de lo que el arte de la retórica pone en evidencia.

Contra el concepto tradicional de la retórica como una especie de «disciplina», la *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir. La publicidad, en cuanto modo de ser del uno (cf. § 27) no sólo tiene en general su propio temple anímico, sino

---

<sup>19</sup> Un rápido vistazo a la propuesta del conocido especialista en comunicación empresarial Carmine Gallo, quien ha publicado más de 10 libros traducidos a 40 idiomas, permite comprender este lazo entre el modelo de “venta de ideas” de Steve Jobs (a quien le ha dedicado tres libros) y la comunicación empresarial: <https://www.carminegallo.com/7-tips-to-sell-ideas-the-steve-jobs-way/>

que necesita estados de ánimo y los “suscita” para sí. Apelando a ellos y desde ellos es como habla el orador. El orador necesita comprender las posibilidades del estado de ánimo para suscitarlo y dirigirlo en forma adecuada. (Heidegger, 2018: 158)

En el convivir cotidiano, producimos y reproducimos sin cesar una dinámica homogeneizadora de nuestras disposiciones afectivas que los demás esperan de nosotros y a las que nos vamos adaptando. Lejos de tratarse de efectos de nuestra “interioridad”, se constituyen en el ámbito que Heidegger denomina aquí “publicidad”, entendido en su sentido más amplio como el ámbito público compartido en el que se realizan los encuentros y fluyen las comunicaciones. Se trata de un modo de ser del “uno” [*das Man*], es decir, de una forma de estar con los otros cuya tendencia igualadora lleva a aplacar la angustia existencial participando de lo que *se* hace normalmente y de la forma en la que *se* lo hace. Como este ámbito no se reduce a los actos que se pueden circunscribir y constatar fácilmente sino que abarca la sensibilidad y los afectos, implica modos típicos de emocionarnos e inclusive de mostrar una cierta neutralidad afectiva<sup>20</sup>. En última instancia, se trata de una verdadera gestión pública de los afectos que, por supuesto, se va modificando históricamente y que sin dudas es moldeada también mediante los dispositivos tecnológicos contemporáneos y las formas en las que se debe “comunicar exitosamente”, hasta tal punto que toda forma de expresión personal parece estar ya premoldeada como una campaña de marketing o relaciones públicas.

Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del “montón” como *se* debe hacer; encontramos “irritante” lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad. (Heidegger, 2018: 146)

Nuestra época profundiza la indistinción entre el ámbito empresarial y otros aspectos de nuestra existencia en la medida en que orientamos nuestras acciones e interpretaciones cada vez más de acuerdo con las lógicas propias del marketing; dejamos así de disponer y de crear otros estilos y formas de valorar. Llega un momento en que un profesor

---

<sup>20</sup> Pensemos en Mersault, el protagonista de la novela *L'Étranger* de Albert Camus. Desde el comienzo, la extrañeza que produce en los lectores, así como en gran parte de los personajes con los que se encuentra, tiene que ver justamente con la distancia afectiva respecto de lo esperado en el *das Man*: en el funeral de su madre, en relación al asesinato cometido, al arrepentimiento posible o a la esperanza de evitar la condena. A diferencia de la interpretación dominante, que señala a Mersault como apático o insensible, hay que comprender a Mersault como la encarnación de la posibilidad de un corazón diferente, capaz de afectar y ser afectado de modos que los otros no se permiten. Esta distancia afectiva respecto a las emociones dominantes es indicada en varias ocasiones por Nietzsche, por ejemplo cuando Zarathustra habla al pueblo guerrero: “Se dice que no tenéis corazón: pero vuestro corazón es auténtico, y yo amo el pudor de vuestra cordialidad [*Herzlichkeit*].” (AHZ: 80)

puede estar convencido de que una buena clase depende de realizar una presentación con imágenes, dinámica y entretenida, un político puede suponer que comprende y escucha las demandas del pueblo al que representa realizando estudios de mercado y cualquiera de nosotros puede hacerse una imagen de sí mismo a partir de los estándares de éxito propios de los resultados mensurables de un departamento de ventas.

Pero volvamos a la presentación de la nueva campaña de marketing de Apple, sin olvidar que el éxito comercial implica acompañar o producir una cierta estandarización de la afectividad colectiva. “Para mí, el marketing implica valores” afirma Steve Jobs y se pregunta cuáles son los valores centrales de la compañía: justamente aquellos que de algún modo habían sido dejados de lado durante su ausencia en la dirección de la compañía en los últimos años. La marca Apple, sostiene, debe ser clara en su mensaje para seguir siendo reconocida como una de las grandes. El ejemplo a seguir que indica es el de Nike, que en sus campañas de marketing se ocupa de honrar a los grandes atletas y deportistas. En lugar de describir los materiales y las características de las zapatillas para informar a quien está interesado en comprarlas, la campaña se centra en asociar una serie de valores morales y estéticos que se espera aparezcan como cualidades de la marca<sup>21</sup>.

Apple en su núcleo, en sus valores centrales..., nosotros creemos que gente con pasión puede cambiar el mundo para hacerlo mejor. [...] Y aquellas personas que son suficientemente locas como para pensar que pueden cambiar el mundo, son las que en realidad lo hacen.

La campaña “*Think different*” giraba en torno a este elogio de quienes aparecen como lo suficientemente locos y apasionados para cambiar el mundo. Para su realización contrataron a la misma agencia publicitaria con la que ya habían tenido un gran éxito con el aviso “1984”. Dirigido por Ridley Scott y estrenado el mismo año al que hacía referencia la novela de George Orwell, anunciaba la salida de la computadora *Macintosh 128* como una forma de rebelarse contra la tiranía totalizante del Gran Hermano. Compartía así, uno de los idearios centrales del neoliberalismo: la liberación

---

<sup>21</sup> Gilles Deleuze da cuenta de la transformación que lleva de la fábrica a la empresa en el contexto del pasaje de la sociedad disciplinaria decimonónica, analizada por Michel Foucault, hacia las sociedades de control contemporáneas: “En una sociedad de control, la fábrica es sustituida por la empresa, y la empresa es un alma, es etérea.” (Conversaciones p. 280) La fábrica siempre implicó cuerpos: la mercancía, las materias primas, las grandes maquinarias, el cuerpo-engranaje de los obreros, el depósito, etc. La empresa se vuelve inmaterial y como alma tiene principalmente “valores”, no hay empresa que no proclame tener una “visión” y una “misión”, aunque siga produciendo algo tan material como tornillos dirá, por caso, que su visión es la de “formar parte de un mundo con uniones más firmes y duraderas”.

de la “creatividad individual” de las garras del totalitarismo propio de la organización estatal centralizada.<sup>22</sup>

La nueva campaña “*Think Different*” de alguna manera continuaba a “1984”, pero esta vez en lugar de proponer la creatividad individual como una emancipación posible para todos esos grises súbditos del Gran Hermano, se invitaba a identificar a la empresa con grandes hombres y mujeres que han cambiado la historia y, por carácter transitivo, a unirse de algún modo a este espíritu transfigurador propio de unos pocos. Después de todo, Apple no hubiera tenido el éxito que ha logrado sin haber llevado a la máxima expresión la paradoja propia del sistema de consumo contemporáneo: ofrecer mercancías producidas en serie para un mercado masivo en permanente expansión que, al mismo tiempo, hagan sentir a sus consumidores que son absolutamente únicos y extraordinarios. La campaña, afirmaba Jobs en su presentación a los empleados de la empresa, “honra a aquellas personas que han cambiado el mundo, algunos de ellos están vivos, otros no. Pero aquellos que no están, como podrán ver, ustedes saben que si alguna vez hubiesen usado una computadora, hubiese sido una Mac.” Por supuesto que esta humorada tenía pretensiones de seriedad, después de todo, este era el corazón del mensaje: el espíritu de Apple y el de quienes se sienten identificados con esta marca y sus productos, es el de aquellas personas lo suficientemente locas para cambiar el mundo. Jobs mismo intentaba incluirse en este selecto grupo y se enorgullecía contando que muchas de las figuras que aparecieron en el comercial dieron una autorización excepcional para ello porque él en persona consiguió sus permisos o porque se trataba justamente de la marca Apple: “ninguna otra compañía en la Tierra podría haberlo logrado”; dando a entender así que Albert Einstein, Mahatma Gandhi o John Lennon y otras figuras cuyas imágenes estaban presentes en la campaña publicitaria se hubieran sentido afines a los pretendidos valores de la marca y la hubieran acogido gustosos en ese selecto grupo de creadores que piensan diferente.

*Think different* incluyó un aviso para televisión en el que, además de las tres figuras recién mencionadas, aparecían imágenes en blanco y negro de Bob Dylan, Martin Luther King, Richard Branson, Thomas Edison, Muhammad Ali, Ted Turner, el inventor y diseñador Richard Buckminster Fuller, María Callas, Amelia Earhart, Alfred Hitchcock, Jim Henson (el creador de los Muppets), Frank Lloyd Wright, Pablo Picasso

---

<sup>22</sup> Sobre cómo el adjetivo calificativo “orwelliano” se ha convertido en una suerte de comodín válido para atacar a casi todo tipo de posición contraria a la propia: <https://www.nytimes.com/2021/01/13/books/orwellian-1984.html>

y la bailarina Martha Graham. Podríamos analizar esta selección desde diferentes perspectivas: desde la clara minoría de mujeres hasta la ausencia de figuras políticas o de intelectuales en el sentido restringido del término. De ninguna manera queremos afirmar que Earhart, Ali o Henson no hayan pensado, pero si hay algo que los une es que más que “pensar” de otro modo [*think different*], han actuado de una forma distinta y aventurada. Sabiendo que Jobs se había inspirado en la campaña de marketing de Nike homenajeando a grandes deportistas, podemos recordar su famoso slogan acuñado en 1988: “*Just do it*”<sup>23</sup>, en cuyo primer comercial un anciano salía a correr diariamente enormes distancias. En ese espíritu que se atreve a hacer más allá de lo esperado, encontramos el mismo universo motivacional al que pretendía asociarse la propuesta de Apple. Quizás también pueda llamar la atención que en esta lista tan acotada de “locos que han cambiado el mundo” se encuentren dos grandes empresarios como Ted Turner y Richard Branson. El primero es el fundador de la cadena de noticias CNN y el segundo es un multimillonario inglés dueño del grupo Virgin, que incluye desde discográficas hasta compañías de aviación<sup>24</sup>. Pero la inclusión de empresarios en un grupo de artistas, científicos y deportistas no puede considerarse disonante ya que, en última instancia, todos ellos son vistos ahora como grandes emprendedores: personas que son capaces de salirse de los caminos trazados para hacer o pensar más allá, creando o logrando un resultado exitoso y transformador.

Es fácil observar cómo el valor de la apreciación de capital (humano o de cualquier otro tipo) ha desplazado el valor de los ciudadanos desarrollados, libres e iguales en los salones actuales del heroísmo: la cultura popular no celebra a los inventores de vacunas, los defensores de la paz, los líderes revolucionarios o incluso a los astronautas que abren nuevas fronteras; alaba a las celebridades de Hollywood o deportivas, a los creadores de Apple, Facebook, Netflix e eBay y, sobre todo, a los muy ricos... algunos de los que incluso abandonaron la preparatoria o la universidad. (Brown, 2016: 259)

Es esta figura empresarial la que ha devenido en el paradigma subjetivo de la época. En una entrevista del año 1995 Steve Jobs afirmaba:

---

<sup>23</sup> Otra forma de referir a las confusiones presentes en este capítulo entre la filosofía nietzscheana y el emprendedurismo neoliberal, podría haber sido la comparación entre este “*Just do it*” motivacional y el “Heme aquí” bíblico tal como lo analiza Søren Kierkegaard en textos como *Temor y temblor*. En efecto, la disponibilidad absoluta del héroe de la fe es la que se abre a la posibilidad imposible que se encuentra más allá de todo cálculo. El “*Just do it*” de Nike como el slogan de su competencia Adidas “*Impossible is nothing*” y el “*Think different*” de Apple pueden ser interpretados como pobres intentos de recuperar algo de lo que ese prodigioso salto de fe implicaba en términos de singularidad irreductible.

<sup>24</sup> Tal como los dos empresarios con mayor capital y reconocimiento de la actualidad (Elon Musk y Jeff Bezos), Richard Branson creó una compañía que está comenzando a ofrecer vuelos comerciales suborbitales. Una nueva carrera espacial, esta vez entre multimillonarios y no entre superpotencias, está en pleno auge en estos momentos. El logro ya no es colectivo y no pretende probar la fortaleza de una nación o de un modelo de sociedad (capitalista o comunista), sino el arrojito excepcional de un individuo emprendedor.

Cuando estás creciendo, usualmente te dicen que el mundo es como es y que tu trabajo es simplemente vivir tu vida en ese mundo. Trata de no golpearlo demasiado contra las paredes. Trata de tener una linda familia, diviértete, ahorra un poco de dinero. Pero esa es una vida muy limitada. La vida puede ser mucho más amplia desde que descubres un hecho simple: que todo lo que está a tu alrededor y que llamas “vida” fue hecho por personas que no son más inteligentes que tú. Y que puedes cambiarlo, influenciarlo, puedes construir tus propias cosas que otras personas pueden utilizar<sup>25</sup>.

Tomar las riendas de la vida entre las propias manos y animarse a hacer más allá de las normas establecidas y los límites que ellas nos imponen. Podríamos escuchar aquí los ecos lejanos de Zaratustra bajando de la montaña para sacudir a los últimos hombres por su conformismo timorato y conservador. Después de todo, estas grandes personalidades que han “pensado diferente”, pero sobre todo han logrado romper con los moldes que estaban preconfigurados, parecen ser capaces de abandonar el espíritu gregario propio del rebaño al que Nietzsche hace referencia peyorativamente en numerosas ocasiones. El equívoco es fructífero: ese “*different*” puede ser encontrado en aquella variable que la lección más básica de marketing invita a identificar: ¿qué es lo que diferencia un producto o servicio de los existentes que ofrece la competencia? Pero también puede pretender ser una forma de describir la dinámica propia de la voluntad de poder como diferenciación y superación. Así parece explicarlo Zaratustra en *De las mil metas y de la única meta*, donde cada pueblo se diferencia de los vecinos creando una tabla propia de superaciones que no es otra cosa que “la voz de su voluntad de poder”. (AHZ: 95) Es esperable que se realicen este tipo de lecturas apresuradas: dispuestas a satisfacerse en similitudes que abonarían la continuidad entre la “creatividad” del emprendedor neoliberal y la creación tal como la filosofía nietzscheana la propone<sup>26</sup>. La campaña de Apple parece invitarnos a vivir peligrosamente: a caminar entre los lobos como lo hace Zaratustra, sintiéndonos más afines y vitales entre ellos que protegidos por el calor del rebaño. Será necesario entonces afinar la nariz para saber si, más allá de

---

<sup>25</sup> Traducción propia en base a la filmación de la entrevista hecha en *Santa Clara Valley Historical Association* en el año 1994: <https://youtu.be/kYfNvmF0Bqw>

<sup>26</sup> La lectura de la creatividad empresarial en clave nietzscheana no corresponde a un solo autor, sino que aflora en diversas corrientes interpretativas. Mencionamos aquí a tres de ellas. La relación entre la obra de Nietzsche y la “destrucción creativa” (ver *supra* p. 16) mencionada por Schumpeter como motor del capitalismo ha sido ampliamente analizada, ver McCraw, T., 2013 y especialmente el capítulo 4 “Creative Destruction in Economics: Nietzsche, Sombart, Schumpeter” en Backhaus, J. y Wolfgang Drechsler (ed.), 2006. Por otra parte, como afirmamos en este mismo capítulo, Ayn Rand ha establecido lazos firmes entre el heroísmo del emprendedor y la filosofía nietzscheana, ver Saint-Andre, 2009. En el ámbito local, no podemos dejar de mencionar la obra de Alejandro Rozichtner, quien ha realizado una lectura neoliberal-empresarial de la filosofía nietzscheana, cuyo “sí” a la vida parece haberse reducido en su interpretación en un “sí” al mercado. Ver Rozichtner, A., 2010 y 2016.

los términos grandilocuentes, lo que se nos propone no es más que seguir siendo corderos pero disfrazados ahora con piel de lobo.

El comercial para televisión de Apple con las imágenes de las diferentes figuras estaba acompañado por una locución cuyo texto completo sin imágenes, titulado “Los locos” [*To the crazy ones*], apareció en los periódicos más importantes de Estados Unidos y hasta el día de hoy sigue siendo una especie de manifiesto de Apple<sup>27</sup>. Este es el texto completo:

Esto es para los locos. Los inadaptados. Los rebeldes. Los alborotadores. Las clavijas redondas en agujeros cuadrados. Los que ven las cosas de otra manera.

No son aficionados a las reglas y no tienen ningún respeto por lo establecido.

Puedes alabarlos, puedes no estar de acuerdo con ellos, puedes citarlos, puedes no creer en ellos, glorificarlos o vilipendiarlos. Pero la única cosa que no puedes hacer es ignorarlos. Porque ellos cambian las cosas.

Ellos inventan. Ellos imaginan. Ellos curan. Ellos exploran. Ellos crean. Ellos inspiran. Ellos impulsan la humanidad hacia delante.

Quizás tienen que estar locos. ¿Cómo si no puedes enfrentarte a un lienzo vacío y ver una obra de arte? ¿O sentarte en silencio y escuchar una canción que nunca ha sido escrita? ¿O contemplar un planeta rojo y ver un laboratorio sobre ruedas?

Mientras algunos los ven como los locos, nosotros vemos genios.

Nuevamente, podríamos encontrar aquí similitudes con la asociación que Nietzsche establece entre locura, creación y criminalidad, en el sentido de quebrar las tablas de valores dominantes, tal como afirma Zarathustra: “¡Ved los buenos y justos! ¿A quién es al que más odian? Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor<sup>28</sup>: - pero ése es el creador” (AHZ: 45). Claro que simplemente se puede descartar tomar en serio este tipo de piezas publicitarias recordando que estamos analizando una campaña de marketing, esto es, la aplicación de estrategias comerciales y comunicativas para asociar un conjunto de cualidades a una marca o producto con el objetivo de aumentar las ventas y su valor de mercado. Pero queremos comprender mejor la época en la que nos encontramos y el gesto mismo de reducir toda aventura genuina, el alejamiento de los caminos trazados y el “*pathos* de la distancia”, a un modo de lograr tener éxito

---

<sup>27</sup> Aún si, como parte del mito constituido en torno a Steve Jobs, se le asigna la autoría de este texto, el verdadero autor fue uno de los redactores de la agencia publicitaria llamado Rob Siltanen. Aquí se puede leer su relato sobre la creación del texto y su relación con Jobs: <http://www.forbes.com/sites/onmarketing/2011/12/14/the-real-story-behind-apples-think-different-campaign/>

<sup>28</sup> En la traducción al español se pierde algo del juego que Nietzsche propone aquí a partir del verbo *brechen* [romper], el “quebrantador” y el “infractor” [*den Brecher, den Verbrecher*].

dentro de los límites de la lógica de mercado, constituye una clave de lectura que es necesario explorar.

Por otra parte, no somos los primeros ni estamos solos en la preocupación por el modo en que en esta época, que denominamos neoliberal, el marketing termina confundiendo y desplazando a las verdaderas actividades creativas: este mismo problema forma parte del espíritu que atraviesa la introducción de *¿Qué es la filosofía?*, la última obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Si bien en ese caso el juicio se enmarcaba específicamente en la mirada sobre los rivales cada vez más desastrosos con los que debía enfrentarse la filosofía en su actividad de creación de conceptos, no debe extrañarnos que esta obra publicada en 1991 (en plena expansión triunfante de la subjetividad neoliberal) tenga un tono tan indignado a la hora de realizar señalamientos coincidentes con los que venimos marcando:

Se llegó al colmo de la vergüenza cuando la informática, la mercadotecnia, el diseño, la publicidad, todas las disciplinas de la comunicación se apoderaron de la propia palabra concepto, y dijeron: ¡es asunto nuestro, somos nosotros los creativos, nosotros somos los conceptores! Somos nosotros los amigos del concepto, lo metemos dentro de nuestros ordenadores. Información y creatividad, concepto y empresa: existe ya una bibliografía abundante... La mercadotecnia ha conservado la idea de una cierta relación entre el *concepto* y el *acontecimiento*; pero ahora resulta que el concepto se ha convertido en el conjunto de las presentaciones de un producto (histórico, científico, sexual, pragmático...) y el acontecimiento en la exposición que escenifica las presentaciones diversas y el «intercambio de ideas» al que supuestamente da lugar. Los acontecimientos por sí solos son exposiciones, y los conceptos por sí solos, productos que se pueden vender. El movimiento general que ha sustituido a la Crítica por la promoción comercial no ha dejado de afectar a la filosofía. El simulacro, la simulación de un paquete de tallarines, se ha convertido en el concepto verdadero, y el presentador-expositor del producto, mercancía u obra de arte, se ha convertido en el filósofo, en el personaje conceptual o en el artista. (Deleuze y Guattari, 2009: 16)

Como bien señalan Deleuze y Guattari, estas lógicas propias de la mercadotecnia no dejan de afectar al trabajo y la producción de la filosofía. Las herramientas comunicacionales contemporáneas, específicamente las redes sociales digitales, no han hecho más que acelerar e intensificar este fenómeno en el que proliferan los “presentadores-expositores” provenientes del campo filosófico, quienes intentan en la medida de sus posibilidades acercarse a la *performance* de figuras como Steve Jobs. ¿Se trata entonces de que nuestra capacidad creadora quede neutralizada, reconducida, utilizada para que circulen cómodamente identidades y mercancías? ¿Se trata de que toda la potencia disruptiva de lo que nos atraviesa y nos fuerza a pensar se transforme en un desierto cuantificable por lo que los emprendedores llaman “tasa interna de

retorno”? Si por un lado asistimos a la importación de lógicas empresariales en el corazón mismo del ámbito creativo, el fenómeno contrario no es más que su complemento: la insistencia en intentar volcar todos los hábitos, técnicas y actitudes del creador en el entorno empresarial que, como afirmamos, se propone como modelo general para la subjetividad contemporánea.

### Dialéctica del éxito

La retórica de la excepcionalidad se ha instalado tan fuertemente en nuestra época que las invitaciones a ser los artífices de nuestro propio destino, animarnos a “salir de la zona de confort” y “pensar fuera de la caja” se parecen cada vez más a un mandato estandarizado que se nos impone a partir de una nueva norma. Así se constituye una moral productivista que no cabe seguir pensando simplemente bajo la lógica decimonónica de laboriosidad, esfuerzo y dedicación. El compromiso que se demanda en el mundo actual no acaba en el cumplimiento responsable de las tareas asignadas, como podía suceder en la sociedad disciplinaria, sino que incita más bien a estar al acecho de todas las oportunidades que se puedan presentar para mejorar los resultados que se esperan. Para ello, el compromiso subjetivo debe ser total: es menester capacitarse y a la vez estar preparados para superar lo que las capacitaciones enseñan; es necesario seguir una serie de procedimientos pero al mismo tiempo estar dispuestos a transformarlos para aumentar los niveles de eficiencia. La toma de decisiones arriesgadas junto a la hiperadaptabilidad a situaciones que no dependen de nuestras decisiones conforman un escenario inestable en el que no solamente debemos desenvolvernos exitosamente, se nos dice que nuestra realización personal se juega también en esas instancias. Fracasar ya no es más hacerlo solamente como trabajador, es no dar la talla como persona, ser un perdedor, es evidencia de una actitud negativa y una voluntad que no está dispuesta a “darlo todo”.

Otra vez es Steve Jobs quien nos proporciona el vivo ejemplo de cómo este camino por fuera de las sendas tradicionales es el único que logra encontrar en el éxito buscado la redención de todo el proceso. Para ello es necesario prestar atención a su famoso discurso realizado en la Universidad de Stanford de junio del 2005: “Me siento honrado de estar con ustedes hoy en su ceremonia de graduación en una de las mejores universidades del mundo. Yo nunca me gradué de una universidad.” Habla el emprendedor modelo indiscutiblemente exitoso y afirma no tener credenciales académicas, de esa manera comienza su discurso. ¿Por qué está allí entonces? ¿Qué tipo

de lección tendría para dar a estos graduados de una universidad tan importante? Claramente una doble enseñanza: la del emprendedor exitoso y lo que en ocasiones se denomina simplemente como “lección de vida”. Para dar la lección del emprendedor, la principal credencial que se solicita es justamente el éxito. En cambio, la lección de vida requiere siempre escenas de superación de la dificultad y el sobreponerse a una grave enfermedad es uno de los ejemplos favoritos. Pero no nos engañemos por mucho tiempo: las dos lecciones son, en última instancia, una y la misma. Así lo entiende el mismo Jobs, quien comienza su discurso diciendo que va a contar tres historias sobre su vida y la primera de ellas es sobre “unir los puntos”<sup>29</sup>. En esta narración le cuenta a los graduados cómo el hecho de haber abandonado los estudios universitarios, esto es, el camino que se suponía debía recorrer, terminó resultando una condición necesaria para llevar a cabo las innovaciones por las que se hizo famoso y terminó triunfando como emprendedor.

No puedes conectar los puntos hacia adelante, sólo puedes hacerlo hacia atrás. Así que tienen que confiar en que los puntos se conectarán alguna vez en el futuro. Tienes que confiar en algo, tu instinto, el destino, la vida, el karma, lo que sea. Porque creer que los puntos se unirán te dará la confianza de seguir tu corazón. Esta forma de actuar nunca me ha dejado tirado, y ha marcado la diferencia en mi vida.

Evitemos términos como “destino” o “karma”, ya que tenemos a la mano la noción de la “astucia de la razón” [*List der Vernunft*] en la obra de Hegel. Podríamos resumir así su significado: aún si todavía no lo podemos comprender, hay un orden, ya que lo real es racional. Aunque no se pueda conceptualizar hasta que se despliegue, ese orden se las va a arreglar para que todas las piezas del rompecabezas terminen formando una imagen, una vez terminada podremos darnos cuenta. Antes de llegar a ese punto no se puede prever completamente lo que sucederá, pero aunque parezca que hagamos algo fuera del orden establecido, a no desesperar, estamos aún en algún tipo de orden y puede que ese desvío, ese momento negativo, no sea sino un avance en el mismo orden. Si no creemos que estamos todavía dentro de algún tipo de orden (si no creemos que se unirán los puntos de alguna manera), entonces no podremos seguir nuestro corazón. No hace falta que llamemos “razón” a esto en lo que confiamos, nos advierte Jobs, puede ser “lo que sea”. Y por supuesto, la lección de esta primera narración es: para quien quiera emprender (innovar exitosamente en el mercado), salir del camino habitual puede

---

<sup>29</sup> Todas las citas de este discurso son una traducción propia de la grabación completa de la alocución de Steve Jobs en la Universidad de Stanford el 12 de junio de 2015 que puede verse aquí: [https://youtu.be/HHkJEz\\_HdTg](https://youtu.be/HHkJEz_HdTg)

ayudar. Para eso hay que tener confianza, ya que salir del camino puede tener sus riesgos, pero desde la perspectiva de Jobs/Hegel, nunca estamos verdaderamente fuera del camino, pues como todo monismo filosófico, el del mercado descreo de cualquier tipo de afuera u otredad radical. Aquí no hay posibilidad de un “quizás” que no se acomode tarde o temprano a las reglas propias del capitalismo. En otras palabras, cualquier material puede ser bueno en las manos de un emprendedor y, como se debe innovar, si el material es “diferente”, no tradicional, si permite nuevas combinaciones, mejor aún. No hay peligro de caer afuera, no se sabe qué nuevo nicho de negocios se puede abrir o cómo responderán los consumidores ante un nuevo servicio. La astucia de la razón de mercado permite potencialmente que todo encuentre allí su sentido y pretende desbaratar así el nihilismo.

Tenemos que preguntarnos si este tipo de relato propio de la *Bildungsroman* hegeliana, en el que las peripecias y las dificultades terminan funcionando siempre como enseñanzas y desvíos necesarios en el camino de formación, permiten lo que efectivamente parecen prometer: la salida del rebaño y la maduración de la propia singularidad. Esta forma de dar cuenta de sí mismo, parece ser la recomendada también en las *coacheadas* charlas TED: en ellas los oradores nos hablan de sus sueños de infancia, de las dificultades que hacían parecer que no iban a conectarse los puntos y de cómo finalmente lograron superarlas y llegar a ser quienes son. Esta dialéctica del éxito nos indica, tal como lo hace Steve Jobs en su discurso y repiten casi todas las charlas denominadas “motivacionales”, que fracasa solamente quien no lo intenta o quien lo hace con una intensidad tan baja que pone en evidencia que no está hecho para la tarea creadora. Sin embargo el “Cómo se llega a ser lo que se es” [*Wie man wird, was man ist*] (EH: 5) inspirado en Píndaro que elige Nietzsche para el subtítulo de su autobiografía, suena muy lejano a la novela de autosuperación personal que se nos propone en la actualidad. Debemos ser capaces de distinguir qué tipos de trabajos sobre sí se encuentran implicados en estos dos tipos de producción y transformación subjetiva.

Por supuesto que no tenemos que apresurarnos en el juicio: no es nada sencillo sopesar la grandeza, si alguien parece estar inactivo, ¿se trata del descanso de un guerrero entre batallas o más bien es una voluntad tan cansada que solamente aspira a la paz perpetua?, ¿cómo saberlo?, ¿quién o qué puede juzgarlo? Esa dificultad es la que demanda lanzar una sonda al corazón, como hace Zaratustra en numerosas ocasiones: en ese sentido cobra toda su importancia el eterno retorno como pregunta por el “sí santo” de la voluntad de poder, para eso también debemos contar con el martillo que ausculta.

Nietzsche sabía muy bien que había que guardarse sobre todo de quienes simulaban la grandeza mientras no hacían más que regirse por los estándares habituales: “Habla el desengañado, - Yo buscaba hombres grandes, nunca encontré más que *monos* de su ideal.” (CI: 50)

Por lo pronto, una lectura aún somera de la obra nietzscheana permite comprender sin temor a equivocarse que el mercado no es el hábitat adecuado para poner cabalmente a prueba a la voluntad de poder, ni en el sentido de que pueda lograr allí su máximo despliegue, ni en el de que pueda haber una escucha honesta entre tanto barullo. Cuando Steve Jobs intentó convencer en 1983 a John Sculley, entonces CEO de Pepsi, de que renunciara para tomar las riendas de Apple, dicen que lo logró desafiándolo de este modo: “¿Quieres pasarte el resto de tu vida vendiendo agua azucarada o quieres una oportunidad para cambiar el mundo?” (Isaacson, 2013: 84) Esta interpelación pone en evidencia nuevamente que Jobs pretendía estar llevando adelante algo cualitativamente superior a un negocio un poco más complejo e inclusive algo distinto que una mera transformación de las fuerzas productivas. Aún entendiendo que los desafíos de ingeniería que ha planteado Apple y los productos que ha lanzado al mercado han sido sin duda más influyentes y han producido más transformaciones que los de Pepsi, hay que evaluar con más detenimiento si esa llamada a romper con lo conocido y caduco más que una invitación a mar abierto es la clausura de toda verdadera aventura.

### Ulises y la voluntad de ocaso

Acompañemos a Dante en su descenso por el infierno junto a Virgilio: en el octavo círculo encontramos a Ulises, el héroe homérico está allí condenado como otros que han puesto su inteligencia al servicio del ardid, del engaño y de la trampa. Ante el interés de Dante, Ulises cuenta que luego de retornar a Ítaca, donde lo aguardaba Penélope, no pudo vencer el ardor interno de conocer el mundo y arrojarse nuevamente a mar abierto. Abandonó entonces la seguridad de lo propio, del hogar conocido, de la tierra firme y cuando llegó con sus marineros ante las columnas que Hércules había puesto a la salida del estrecho de Gibraltar, marcando el último lugar más allá del cual ningún hombre podía internarse, habló así a sus marineros:

Oh hermanos -dije-, que tras de cien mil  
peligros a occidente habéis llegado,  
ahora que ya es tan breve la vigilia

de los pocos sentidos que aún nos quedan,  
negaros no queráis a la experiencia,  
siguiendo al sol, del mundo inhabitado.

Considerar cuál es vuestra progenie:  
hechos no estáis a vivir como brutos,  
mas para conseguir virtud y ciencia.  
(Alighieri, 1999: 234)

En esta particular mixtura de cristianismo y mitología griega que ya indican las figuras de Dante y Virgilio, Ulises será castigado por el dios cristiano por aventurarse allende los límites permitidos, por esa desmesura [*hybris*] que lo lleva más allá del mundo conocido y que contagia a sus marineros. Pero tal como indica el lugar que ocupa en el infierno entre los fraudulentos, Ulises es un héroe astuto y calculador (como Sísifo), ese es el motivo por el cual puede sobreponerse a múltiples criaturas más poderosas que él y desafiar a las divinidades, tal como leemos en el poema homérico. Este carácter propio de la razón instrumental de Ulises es el que retomarán Adorno y Horkheimer en su interpretación. “El navegante Odiseo engaña a las divinidades naturales como en un tiempo hacía el viajero civilizado con los salvajes, a quienes ofrecía piedras de vidrio multicolor a cambio de marfil.” (Horkheimer y Adorno, 2006: 102) Esta particular combinación entre cálculo y astucia es la que se demanda en la sociedad contemporánea para saber embarcarse, esta vez, en “aventuras realistas”. Algo paradójico asoma entonces: una *hybris* domesticada que ya no es capaz de desafiar a los dioses ni hundirse en su propio ocaso. Basta asomarse al prólogo de *Así habló Zaratustra* para comprender que la virtud es “voluntad de ocaso” y no estratagema para reafirmar dialécticamente la propia identidad.

No hay que perder de vista que la promesa del neoliberalismo es la de convertirnos a todos en propietarios, mientras que la invitación nietzscheana implica ante todo un proceso de desapropiación radical. La tristeza de los propietarios forma parte del “lamentable bienestar” del último hombre, ya que denomina “felicidad” al trabajo que implica conservar lo que es, sus valores, su “propiedad” adquirida, un devenir conservador que bien puede incluir una pequeña aventura, pero no un verdadero “más allá”, no el desfondamiento propio implicado en la muerte de Dios. La tristeza no es sino una consecuencia del movimiento de asegurar y conservar. Por ese motivo la felicidad nietzscheana está asociada a no ser propietario, a no estar atado a la seguridad de lo propio.

En el mar. No me construiría ninguna casa (¡y mi felicidad se caracteriza por no ser propietario de ninguna!). Ahora bien, si tuviera que construirla, lo haría,

como algunos romanos, justo en el mar. Ya me gustaría a mí compartir algunos secretos con esta bella monstruosidad. (CJ: 258)

Si la astucia y la aventura están puestas al servicio de la prudencia y ésta, a su vez, tiene un objetivo en torno al éxito dentro de un conjunto de valores prefijados, debemos sospechar que estamos entrampados en un mecanismo que profundiza a su manera un nihilismo decadente, aunque se presente con la máscara del hombre de acción y aventura.

Pascal Quignard rescata otra figura de la mitología griega que, a diferencia de la astuta racionalidad de Ulises que le permitió escuchar el canto de las sirenas atado al mástil para no caer en su trampa, encarna la disposición de una entrega no calculadora. Se trata de Butes, uno de los argonautas que pasando cerca de la isla de las sirenas se abandona a la fuerza arrolladora que le impone su canto y se arroja al mar.

¿Qué hay en el fondo del deseo de arrojarse al agua? ¿Qué hay en el fondo del deseo de sumergirse en la cosa que obsesiona; de dar el último salto; de lanzarse sin demora y decididamente en pos de lo que se ignora; de franquear el Rubicón; de romper las amarras; de liberarse de todas las precauciones; de arrojarse a la boca del lobo; de jugar a fondo perdido? Extrañas expresiones que una misma antigüedad reúne. Todas estas metáforas de caza, de baile, de marina, de juego, de guerra, no son tanto proposiciones de la lengua natural como figuraciones de los sueños. Todas ellas nombran la imprudencia. Todas ellas dicen: no ha tratado de escapar del peligro que se presentaba. Ha salido de su escondite. Ha dimitido de su puesto. Ha abandonado su fila. Ha escalado los muros de la prisión. Ha alcanzado la espontaneidad soberana de la naturaleza (Quignard, 2012: 21)

El problema que pretendemos recorrer puede enunciarse, en todo caso, de un modo bastante simple. ¿Cuáles son los límites que impone a la voluntad de poder una verdadera ontología de negocios propuesta por el neoliberalismo como la realidad misma?

Para pensar este problema que se nos torna urgente es indispensable que podamos analizar, en el sentido etimológico del término -es decir, separar y distinguir la paja del trigo, como afirmaba Zaratustra-. Retomemos una de las primeras afirmaciones de Steve Jobs que citábamos al comienzo de este capítulo, sobre la imposibilidad de conocer suficientemente rápido cuáles van a ser las demandas de los consumidores por no ser lo suficientemente “inteligentes”. El término utilizado por Jobs es “*smart*” y no es cualquier forma de referirse a la inteligencia, hace hincapié en sus potencialidades prácticas, en una cierta “listeza” para la acción que describe más que adecuadamente un ideal de nuestra época. No solamente algunos de los productos estrella de Apple como el “*smartphone*” incluyen ese término en una época en la que la tecnología hogareña “*smart*” describe la capacidad de inserción de un producto en una inmensa red de

interacciones digitales. Al mismo tiempo “*being smart*” [ser astuto] aparece como una de las características de la nueva subjetividad neoliberal. Así describe el término Slavoj Žižek:

Ser astuto significa ser dinámico y nómada, estar en contra de la burocracia centralizada. Significa creer en el diálogo y en la colaboración y no en la autoridad central; en la flexibilidad y no en la rutina; en la cultura y el conocimiento y no en la producción industrial; en la interacción espontánea, en la autopoiesis y no en las jerarquías fijas.<sup>30</sup>

Esta es una descripción más completa que la realizada por Jobs cuando indicaba que ni siquiera Einstein podía ser tan “*smart*” como para saber adecuadamente lo que los consumidores querrían ordenar. La transformación de un paradigma es lo contrario a la adaptación a uno ya existente y lo que se pretende en el “*being smart*” no es otra cosa que una adaptación más exitosa a una lógica de compra-venta preexistente. Por ello hay que ser muy cautelosos cuando se utilizan grandes nombres: tal como lo señaló Nietzsche, los mediocres viven de los verdaderos creadores y si los elogian es para degradarlos, porque solamente pueden conectar con aquello que su propio modo de valorar les permite. “Y en lo que a Mozart se refiere, aquí debería estar vigente de verdad lo que Aristóteles dice a propósito de Platón: “A los malos no les está permitido ni siquiera el elogiarlo.” (DS: 73)

Decíamos que Ulises está, en la Divina Comedia, en el círculo de los fraudulentos porque su audacia no deja de estar al servicio del cálculo. Quizás sea legítimo preguntarnos en estas líneas en las que pretendemos comenzar a distinguir la subjetividad emprendedora de la voluntad de poder afirmativa, si no estamos cayendo nuevamente en algún tipo de platonismo que pretende mantener a salvo una “verdad” pura e ideal de la degradación propia de su aplicación aquí en el mundo de la vida cotidiana, en la caverna práctica en la que nos hayamos involucrados. Quizás en lugar de idealizar una voluntad de poder “pura”, no contaminada por las lógicas del mercado, deberíamos valorar el hecho mismo de que la dinámica creadora-destructora de la vida y su potencia para distinguirse y elevarse se expanda en las actividades que llevamos adelante en nuestra vida cotidiana. Por supuesto que es necesario estar atentos a no caer en nuevos idealismos, pero eso no significa que debamos aceptar cualquier pretendiente que se presente ocupando el lugar de la afirmación y la creación<sup>31</sup>. Es el peligro mismo

---

<sup>30</sup> Citado en Fisher, 2016: 57.

<sup>31</sup> Es crucial comprender que la confusión entre distintos grados y tipos de configuración instintiva es parte de una interpretación que realizan posiciones ya debilitadas: “El afán de ver lo semejante y de nivelar es un rasgo característico de los ojos débiles” (CJ: 256) En Heidegger encontramos una tematización cercana en torno a la ambigüedad: “Cuando en el convivir cotidiano comparece algo que por

de este “quizás” el que nos obliga a recordar que la muerte de Dios (de todo “mundo de las Ideas”) no implica de ningún modo para Nietzsche el comienzo del relativismo, sino el inicio de una obligación aún más alta. Es necesario volver a afinar nuestros instrumentos de evaluación, ha llegado la hora de calibrar el martillo y auscultar lo que somos. Si la filosofía nietzscheana pudo alguna vez ser caracterizada dentro de un movimiento de la sospecha<sup>32</sup> es porque se atrevió a indagar más allá de los prejuicios adquiridos sobre aquello que compone lo que somos y lo que creemos que somos.

En el momento en el que Nietzsche estaba auscultando la moral cristiana de la renuncia, afirmó:

No queda remedio: es necesario exigir cuentas y someter a juicio despiadadamente a los sentimientos de abnegación, de sacrificio por el prójimo, a la entera moral de la renuncia a sí: y hacer lo mismo con la estética de la “contemplación desinteresada”, bajo la cual un arte castrado intenta crearse hoy, de manera bastante seductora, una buena conciencia.” (MBM: 32)

Pues bien, un ejercicio similar deberíamos poder hacer respecto a la moral triunfante en nuestra época, cuyos rasgos de abnegación, culpa y sacrificio siguen estando presentes. Quizás podríamos reformular de modo libre esta exigencia de una manera renovada, más acorde a los tiempos que nos toca transitar: “No queda remedio: es necesario exigir cuentas y someter a juicio despiadadamente a los sentimientos de “libertad individual”, de sacrificio en pos del éxito personal, a la entera moral del riesgo empresarial: y hacer lo mismo con la estética de la “creatividad”, bajo la cual un hacer castrado intenta crearse hoy, de manera bastante seductora, una buena conciencia.”

La sobrevaloración del emprendedor presentado como héroe tiene raíces anteriores a la consolidación de la hegemonía neoliberal. La pensadora rusa Ayn Rand (Alicia Zinóvieva Rosenbaum) ha publicado libros teóricos y novelas que alimentan este mito y hasta el día de hoy son muy populares, incluyendo entusiastas lectores del ámbito estrictamente empresarial. En la obra de ficción *La rebelión de Atlas* el protagonista, John Galt, lidera una rebelión de empresarios que se oponen al poder

---

su modo de ser es accesible a cualquiera, algo de lo que cualquiera puede decir cualquier cosa, pronto se hace imposible discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica. Esta ambigüedad no se extiende solamente al mundo, sino también al convivir en cuanto tal e incluso a la relación del Dasein consigo mismo.” (Heidegger, 2018: 191). Se huele aquí el problema del “para todos y para nadie” nietzscheano. La importancia de la honestidad y lo que la medianía del “uno” [*das Man*] arruina en su ambigüedad: en términos nietzscheanos se ha perdido la balanza, la nariz, el paladar, el estómago, el martillo. Heidegger sabe que la habladería, la curiosidad y la ambigüedad tienden a cerrar las posibilidades de lo abierto de la existencia, por eso afirma que “la ambigüedad presenta posibilidades al Dasein, para despojarlas en seguida de su fuerza.” (Heidegger, 2018: 192)

<sup>32</sup> Ricoeur, 2007.

estatal, definido como saqueador<sup>33</sup>. Más allá de la influencia directa que la obra de Nietzsche pueda haber tenido en el pensamiento de Rand<sup>34</sup> debemos comprender cuáles son los inconvenientes de este tipo de interpretaciones que apuntalaron la fantasía de la expansión de la heroicidad individual y la libre empresa. Veremos que Nietzsche es muy crítico del carácter economicista de la existencia, pero también de la figura del héroe en su filosofía madura<sup>35</sup>. Más importante aún, no podemos pensar a Nietzsche como un filósofo que haga del individuo una figura que sea necesario fortalecer hasta volverla de dimensiones colosales: el *Übermensch* nietzscheano no es un “yo” hipertrofiado, por eso Zaratustra lo presenta como un niño: la afirmación de una corporalidad múltiple, inconsciente, animal e impersonal; de ninguna manera la “gran personalidad del hombre empresarial”. Las fantasías del emprendedor exitoso por excelencia siguen presentándose obstinadamente bajo una forma cercana a la de un superhéroe de Marvel. Elon Musk, fundador de empresas como SpaceX, Tesla, Hyperloop o Neuralink, no intenta simplemente aumentar su capital (no es reductible a la figura del *homo oeconomicus*) sino salvar a la humanidad de su extinción: afirma que trata de evitar la tercera guerra mundial y, con la compra de Twitter, pretende salvar a la libertad de expresión de las garras de la censura. Esta fantasía del emprendedor superhéroe<sup>36</sup> es la interpretación impotente del *Übermensch* nietzscheano: una especie de “gran solucionador” para una serie de problemas planteados desde la perspectiva valorativa dominante<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> En boca del personaje James Taggart leemos un discurso que ataca la heroica creatividad empresarial en la caricaturizada defensa que hace de la planificación estatal: “Nadie acudirá a nosotros ofreciendo algún maldito aparato nuevo, poniéndonos en el compromiso de decidir entre perder la camisa para comprarlo, o perderla si lo compra otro. No tendremos que decidir nada. Nadie podrá tomar ninguna decisión. Todo quedará decidido de una vez y para siempre. -Su mirada de súplica se deslizaba entre los presentes- Ya se han inventado suficientes cosas para la comodidad de todos. ¿Por qué hay que permitir que se siga inventando? ¿Por qué dejar que minen el terreno bajo nuestros pies? ¿Por qué vivir en una eterna incertidumbre? ¿Sólo por unos cuantos inquietos y ambiciosos aventureros? ¿Debemos sacrificar el bienestar de la humanidad al egoísmo de los no conformistas? No los necesitamos, no los necesitamos en absoluto. Quisiera ver cómo desaparece el culto al héroe. ¿Héroes? Lo único que han hecho es daño.” (Rand, 2019: 495)

<sup>34</sup> Rand fue lectora de Nietzsche, entusiasta en un principio respecto de cierta relación entre individuo y heroicidad, pero crítica del “irracionalismo” del filósofo alemán. Ver Saint-Andre, 2009.

<sup>35</sup> En este sentido vale la pena seguir el análisis de Campioni, 2021.

<sup>36</sup> Respecto a la construcción del mito del emprendedor ver el artículo “Dépasser le mythe de l’entrepreneur super héros” (Bonard, 2018) y Galluzzo, 2023.

<sup>37</sup> Éric Sadin afirma en su último libro que hacia finales de la década de 1990 esta promesa de heroicidad individual comenzó a ganar alcance universal a la vez que se ponía en evidencia su banalidad: “Se generalizaba una tendencia hacia la conversión en héroes de las personas suponiendo que ese estatuto representaba el estadio supremo, aunque convertido en banal y virtualmente prometido a todos, del éxito social y de la realización de uno mismo.” (Sadin, 2020: 23)

## **Capítulo 2: La potencia de lo inactual**

*Un hombre de juicio justo entre personas que están en el error se parecerá a aquel cuyo reloj marcha bien en una ciudad en donde todos los relojes andan desarreglados.*

Arthur Schopenhauer

*La estupidez y la bajeza no cesan de formar nuevas alianzas. La estupidez y la bajeza son siempre las de nuestro tiempo, las de nuestros contemporáneos, nuestra estupidez y nuestra bajeza. A diferencia del concepto intemporal de error, la bajeza no se separa del tiempo, es decir del transporte del presente, de esta actualidad en la que se encarna y se mueve. Por eso la filosofía tiene con el tiempo una relación esencial: siempre contra su tiempo, crítico del mundo actual, el filósofo forma conceptos que no son ni eternos ni históricos, sino intempestivos e inactuales.*

Gilles Deleuze

Nietzsche ha dedicado momentos centrales de su obra a poner en evidencia diversas formas mediante las cuales la voluntad de poder queda enclaustrada en mecanismos debilitantes, reducida o capturada por dinámicas que son restrictivas de sus posibilidades de creación. Aún si el término “voluntad de poder” [*Wille zur Macht*] no aparece en sus publicaciones de juventud como las *Consideraciones intempestivas*, podemos rastrear en estos libros aquello contra lo que se reaccionaba. Para decirlo rápidamente, en estas cuatro obras encontramos un diagnóstico crítico de la cultura de la época, a la que se contraponían los modelos de grandeza de Schopenhauer, Wagner y la Grecia trágica. La intempestividad nace de una disconformidad con el presente, de una incomodidad con lo que pretende ocupar todo el ahora, el “*pathos* de la distancia” nietzscheano reviste, en este sentido, un carácter más temporal que espacial. Como filólogo en el siglo XIX Nietzsche comprendía muy bien que determinadas maneras de concebir la temporalidad y de practicar las disciplinas históricas podían tener

consecuencias adormecedoras o vitalizantes. Sobre todo estaba convencido de sentirse alejado de la afirmación chata y conformista del presente que encontraba en buena parte de sus contemporáneos. Estos dos aspectos, una crítica hacia su propia disciplina y un gusto no compartido por la cultura triunfante, se amalgamaron en las *Consideraciones intempestivas*.

El primero de los libros de esta serie, *David Strauss el confesor y el escritor*, permite hacer palpable el rechazo de la cultura dominante a raíz del éxito que había tenido en 1872 el libro de Strauss titulado *La vieja y la nueva fe*. Mientras que la reciente publicación de NT había generado decepción o escándalo en buena parte de sus colegas filólogos, el libro de Strauss al que Nietzsche califica de “mamarracho” es leído y comentado profusamente. Se trata de una obra apologética del presente: Strauss festeja el triunfo de Prusia sobre Francia en la guerra de 1870, festeja a Bismarck y al Imperio naciente, al *Reich* que iba a durar como tal hasta el fin de la primera guerra mundial. Strauss sostiene la superioridad alemana sobre Francia en todos los órdenes: no sólo en el bélico, también en el cultural. Celebra también a la ciencia positivista (la nueva fe) y al darwinismo por sobre el cristianismo (la vieja fe). La pregunta nietzscheana es entonces por qué algunas cosas triunfan y otras no, cómo se imponen unas por sobre otras: qué pasa en la cultura y en la alemana en particular para que Strauss tenga un éxito tan evidente y otras voces más sanas no puedan encontrar la recepción esperada. Es una pregunta por la dinámica de las fuerzas, es una pregunta por el poder y por la forma en la que se valora. ¿Y si aquello que se presenta como lo más sano y vibrante de una época no exuda, para un olfato más sutil, más que el perfume de la decadencia?

Después de todo, este gesto con el que Nietzsche abre la primera de las *Consideraciones intempestivas* se continúa con distintos énfasis a lo largo de toda su obra: la sospecha de que aquello que triunfa, en lugar de poner en evidencia lo mejor y lo más sano, no es otra cosa que el resultado de un proceso en el que lo débil se terminó sobreponiendo a lo fuerte y tomando su máscara. Encontramos esta interpretación con diversos matices en su crítica a Hegel, a Darwin, al cristianismo, al igualitarismo moderno (incluyendo al socialismo y al anarquismo) y a la cultura burguesa. No alcanza con que algo triunfe para tomar ese criterio como signo de su superioridad: esa visión conformista que hace la apología de los ganadores deja en claro que ya no tiene sensibilidad para evaluar de formas más sutiles. Nietzsche enseña a abrir oídos a lo silencioso, a lo que se encuentra en estado germinal. Por ello, en repetidas ocasiones,

arremete contra el éxito como forma de otorgar valor, así como le echa en cara a Strauss que el haber ganado la guerra a Francia no hace de Alemania una cultura superior, en todo caso la hace simplemente más disciplinada y, por supuesto, esa no es una característica propia de la creación cultural. Algo muy similar va a seguir sosteniendo años más adelante:

La divinización del éxito es algo que se acomoda muy bien a la vulgaridad humana. Mas quien alguna vez ha estudiado con detalle un éxito, uno solo, sabe cuáles son los factores (tontería, maldad, pereza, etc.) que siempre han contribuido a él y que no son otra cosa que los factores más débiles. ¡Es una estupidez pretender que el éxito es más valioso que la hermosa posibilidad que inmediatamente antes de él existía todavía! Y es una blasfemia contra lo bueno y contra lo justo el ver en la historia la realización de lo bueno y de lo justo. (DS: 89)

Estas indicaciones son fundamentales para una época como la nuestra, en la que el éxito parece haberse constituido en la principal garantía de valor aceptada acríticamente. Está claro que actualmente el éxito se refiere, en la mayoría de los casos, a obtener un resultado destacado en un ranking de ventas, en una lista de empresas con mayor capitalización en la bolsa de valores, a obtener más visitas o seguidores en las redes sociales, o romper records en determinado deporte. Tan huérfanos de orientaciones y tan faltos de voluntad creadora estamos, que aceptamos sin más que cualquier persona exitosa comprendida en esos términos tiene algo para enseñarnos: un método, un secreto, unos consejos o al menos un contagio de la “motivación” para que nosotros también podamos ser exitosos en la vida<sup>38</sup>. Deportistas y empresarios aparecen entre los favoritos para mostrar cómo han conseguido “resultados extraordinarios”. No es de extrañar que, en muchos casos, sean estrellas del deporte las que ocupen este espacio y tampoco que en el ámbito del entrenamiento deportivo, así como en el del “cuidado personal” haya permeado tan velozmente este tipo de trabajo sobre sí propio del *homo oeconomicus* neoliberal que se propone para todos los ámbitos de la existencia. Esta retroalimentación entre el mundo empresarial y el mundo de los deportes, el *fitness* y el bienestar personal se concreta en innumerable cantidad de *workshops*, charlas “motivacionales” y cursos sobre estrategias de liderazgo que

---

<sup>38</sup> Esta sospecha sobre el éxito no es un síntoma de resentimiento o un intento de igualar en cero cualquier tipo de logro. Lo que queremos es justamente no apresurarnos a convalidar como superior aquello que se presenta a sí mismo como tal, sin un adecuado examen. Nietzsche comprendía muy bien hasta qué punto la impotencia podía resultar en una visión condenatoria de todo triunfo. Lo muestra, por ejemplo, aquí: “Los destructores del mundo. Éste es incapaz de tener éxito en algo, por consiguiente, exclama iracundo: “¡Ojalá se destruya todo!” Este abominable sentimiento supone el colmo de la envidia, pues concluye así: Como no puedo conseguir *algo*, el mundo entero no debe tener *nada*. ¡Que todo el mundo, por tanto, *sea nada*!” (AR: 217)

deportistas exitosos o reconocidos realizan para el mundo empresarial. A la vez, los deportistas comprenden cada vez más el entrenamiento y el éxito en sus propias disciplinas en términos de gestión motivacional y menos en términos disciplinarios o anátomo-políticos. El concepto de “entrenamiento” pasa del ámbito deportivo al empresarial mientras que la gestión recorre el camino contrario: en esa doble vía de influencias toma cada vez más relevancia la disciplina del *coaching* (Pérez Gordillo, 2019). Esta avanzada de la subjetividad empresarial hacia ámbitos extra-económicos se puede apreciar también en el modo en que la literatura de autoayuda y las terapias de moda que prometen bienestar, felicidad y éxito se tornaron, en las últimas décadas, indistinguibles de la literatura específica de la gestión empresarial. El liderazgo, la buena comunicación, la iniciativa, la gestión de los afectos, las decisiones inteligentes, la *accountability*, son términos que se trafican entre campos de sentido anteriormente discernibles.

Pero ¿cuál es, en última instancia, el problema de la divinización del éxito? En primer lugar, la cancelación del “quizás”, la primacía de lo dado por sobre la “hermosa posibilidad”. El éxito es el broche de oro que cierra y reconfirma una misma valoración que se mide de acuerdo al ranking, la *ratio*, la escala en la que el mentado logro se inserta. La vida peligrosa nietzscheana, al contrario, está indisolublemente asociada a mantener abierto lo que el éxito viene a clausurar. “¡Mas quién quiere preocuparse de tales peligrosos «quizás»!” (MBM: 30) El espíritu de la primera de las *Consideraciones intempestivas* es muy claro en ese sentido: hay un tipo de productividad dominante que impide el despliegue de otras formas de sensibilidad. En esa obra el problema gira en torno al concepto de “cultura” entendida como “la unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo.” (DS: 30) El problema es que la cultura ya no sea expresión de la vitalidad de un pueblo, por eso el ejemplo es la Grecia trágica, porque habría logrado mediante la tragedia dar cuenta del drama dionisiaco a través de las bellas formas de Apolo. En cambio, en la cultura burguesa dominante se acumulan conocimientos y producciones sin sentido genuino alguno ni coherencia, como si lo único que importara fuera la velocidad de acaparar en sí misma.

El saber muchas cosas y el haber aprendido muchas cosas no son, sin embargo, ni un medio necesario de la cultura ni tampoco una señal de la cultura y resultan perfectamente compatibles, si es preciso con la antítesis de la cultura, con la barbarie, es decir, con la carencia de estilo y con la mezcolanza caótica de todos los estilos. (DS: 31)

Como dijimos, en este momento Nietzsche mantiene un cierto ideal cultural asociado a la época trágica griega, pero su interpelación sigue teniendo potencia más allá de ella: se trata de la crítica a un aspecto del espíritu ilustrado que tiene como meta la acumulación enciclopédica de saberes, el amontonamiento de formas sin unidad ni capacidad de profundización. Nietzsche entiende que este proceso de debilitamiento cultural tiene un primer síntoma claro, que de algún modo prefigura lo que sucede en la modernidad, en la figura de Sócrates. El optimismo del intelectualismo socrático, que se hace explícito en la excesiva importancia del diálogo y la argumentación, lleva al suicidio la potencia de la música dionisiaca que todavía habita en las tragedias de Sófocles o Esquilo. Hay una continuidad entre este optimismo racionalista de la filosofía socrática, el espíritu progresista y sistemático propio de la razón universal moderna y la manera en la que el peligroso quizás [*Vielleicht*] queda aplastado como un elemento del que ya no cabe aguardar lo inaudito. La dialéctica del éxito propia de nuestra época comparte fuertemente este tipo de optimismo reduccionista: hereda la forma moderna de acomodar todas las piezas al relato del crecimiento y el aprendizaje – como vimos en el caso de Steve Jobs en el capítulo anterior- y desconoce cualquier tipo de concepción trágica de la existencia. Gran parte de las disonancias son interpretadas como simples problemas de comunicación, y se espera que un “conócete a ti mismo” cada vez más indistinguible de una gestión eficiente de las capacidades de tipo empresarial, vaya resolviendo paulatinamente lo problemático y disuelva lo inaudito como si se hubiera tratado de un mal sueño.

Nietzsche está denunciando que el optimismo moderno, el de la época en la que se encuentra, hunde sus raíces en la dialéctica socrática, en la pretensión de lo que después llegará a enunciar en la fórmula “Razón = Virtud = Felicidad” (CI: 56). Y si bien el Nietzsche maduro habrá abandonado el pesimismo schopenhaueriano que atraviesa las *Consideraciones intempestivas*, hay algo del espíritu trágico que continuará en la disolución del sentido último a partir de la muerte de Dios. La perspectiva nietzscheana madura no es esencialmente pesimista ni optimista porque no cree que la historia se dirija necesariamente hacia ningún lado, no hay teleología en ella.

La dialéctica, por el contrario, es *optimista* desde el fondo de su ser: cree en la causa y el efecto y, por tanto, en una relación necesaria de culpa y castigo, virtud y felicidad: sus ejemplos de cálculo matemático tienen que no dejar resto: ella niega todo lo que no pueda analizar de manera conceptual. La dialéctica alcanza continuamente su meta: cada conclusión es una fiesta de júbilo para

ella, la claridad y la conciencia son el único aire en que puede respirar. (NT: 226)<sup>39</sup>

Ahora bien, ¿cuáles eran los elementos fundamentales en el ataque de Nietzsche a la obra de David Strauss y su apología de la actualidad alemana? El centro de la crítica estaba dirigido a poner en evidencia la decadencia en la que se hallaba la cultura alemana, en la que un grupo de “escribientes” y periodistas fueron tomando el centro de la escena y conformaron un simulacro de cultura para la burguesía bienpensante.

Toda esa gente forma un grupo compacto que parece haberse conjurado para apoderarse de las horas que el hombre moderno dedica al ocio y a la digestión, es decir, de los ‘momentos culturales’ de ese hombre, y para aturdirlo durante ellos con papel impreso.” (DS: 28).

Es sorprendente cómo este tipo de señalamientos parece adelantar algunas características de lo que más adelante la Escuela de Frankfurt denominará “industria cultural” que indicaba, por supuesto, la mercantilización de la cultura y el aturdimiento en el que quedaba inmerso el lector de periódicos, bloqueando toda posibilidad de pensamiento crítico. También podemos encontrar los vasos comunicantes entre la descripción de esta productividad frenética de papel pintado y lo que afirma Zaratustra cuando define al “país de la cultura” como “la patria de todos los tarros de colores” (AHZ: 177), allí se despliega un gran dispositivo de debilitamiento. ¿Qué es lo que hace Zaratustra en tal país? ¿Por qué no lo encontramos en las islas bienaventuradas o en alguna de sus solitarias aventuras en la cima de la montaña? En su visita al país de la cultura Zaratustra se define explícitamente como un intempestivo, para llegar allí tiene que poner entre paréntesis la sobreabundancia de su corazón que está dispuesto hacia el porvenir; al darse cuenta de que el tiempo era su único contemporáneo, regresa hacia el presente. Esa es la tensión que encontramos también al comienzo de *Así habló Zaratustra*: de nada sirve que se aleje y se mantenga absolutamente aislado de los hombres, debe de algún modo agitar las aguas del presente. Se hace patente allí la problematización de lo inactual que nos interesa pensar: no se trata simplemente de la capacidad que algunos hombres tendrían para ser sensibles a un pasado más grandioso, no es ese el modo en el que se nos propone comprender la historia, es fundamentalmente un problema de porvenir. ¿Es posible o no un futuro afirmativo? El nihilismo que Nietzsche quiere combatir se caracteriza justamente por cancelar el futuro como posibilidad. Zaratustra lo deja muy claro en este discurso: la mescolanza de

---

<sup>39</sup> Es crucial esta afirmación sobre la pretensión de la racionalidad de “no dejar resto”, se puede comprender como un dardo que, aunque apuntado a Sócrates, se refiere en última instancia a la dialéctica hegeliana. Este “resto”, cercano al “peligroso quizás”, negado por la dialéctica y reivindicado por Nietzsche ocupará un lugar privilegiado en la filosofía de Jacques Derrida.

colores y costumbres es el síntoma de la debilidad, los hombres del presente son figuras estériles que no pueden dar a luz ni criar, nihilistas cuyo pequeño orgullo es lo que llaman “cultura”.

En la batalla que Nietzsche lleva adelante en la primera de las *Consideraciones intempestivas* acuña un término para este tipo de hombres del presente, fundamentalmente para aquellos que ocupan algún tipo de posición en el quehacer artístico y cultural: los denomina “cultifilisteos”. Más allá de la obvia referencia a la mercantilización y banalización de la cultura, lo importante es que Nietzsche entiende que este grupo opera de forma reactiva, hace del “no” a las fuerzas creadoras el centro de su actividad: excluye generando un “sistema de la no-cultura”. Esta oposición irá tomando distintas formas a lo largo de esa obra y madurará años después en el concepto de “nihilismo”: esa voluntad de nada que arruina el devenir de nuevas formas de vida. Así termina siendo

para todos los que están llenos de fuerza y creatividad, un obstáculo; para todos los dubitativos y extraviados, un laberinto; para todos los desfallecidos, un terreno pantanoso; para todos los que corren detrás de metas elevadas, un grillete atado al pie; para todos los gérmenes recién nacidos, una niebla venenosa; para el espíritu alemán que busca y anhela una vida nueva, un resacador desierto de arena. (DS: 38)

La contraposición se da entre quienes buscan y entre quienes creen ya haber encontrado, clausurando toda verdadera aventura. Lo intempestivo, como afirma Germán Cano, tiene que irrumpir en esta dinámica conservadora, “forzando al ocio y la demora, se revela como una resistencia al filisteísmo y al cinismo hegemónicos, actitudes que, en su condición anestésica para la experiencia, no permiten el tiempo para el *otium* y el gusto por la forma.” (Cano, 2020: 54)

### Genealogía del tiempo muerto

La nariz nietzscheana no se limita a diagnosticar la situación en la que se encuentra, a la vez se pregunta por sus causas, comienza de modo rudimentario a hacer genealogía. ¿Cómo es que lo más débil pudo terminar dominando a lo más fuerte? ¿Cuáles fueron los mecanismos, las dinámicas que fueron constituyendo un tal sistema de negación de toda cultura genuina? ¿Qué caminos recorridos llegan a legitimar a figuras mediocres para que se transformen en jueces y valoren por sobre aquellos que experimentan y crean? Nietzsche indica que hubo procesos de excesiva historización que terminaron embalsamando a disciplinas creadoras tales como la filología o la filosofía. Por ello la importancia de volver a disputar el pasado: no simplemente para

revitalizarlo sino, al contrario, para que nos vitalice. No para corregir una interpretación que nos parece errada por otra que estaría más cerca de la verdad, sino para crear interpretaciones que nos permitan relaciones más fructíferas con ese pasado. La pregunta no es simplemente si vamos a estar abiertos a lo pasado, sino cómo y fundamentalmente para qué. Nietzsche nos prevenía contra el historicismo del siglo XIX alemán, está claro que ese no es nuestro principal problema en la época que denominamos “neoliberal”, en todo caso el pasado parece haber perdido casi toda su importancia, apenas queda un resabio de las disputas interpretativas sobre lo acontecido. Como sucede al ángel de la historia benjaminiano<sup>40</sup>, el progreso nos compele a mirar hacia adelante, hacia un futuro de crecimiento y expansión económica y personal indefinido. Tenemos el deber de distinguir este tipo de futuro en el que “no hay futuro”, en el que la crianza y la maduración están imposibilitadas, de aquel porvenir en el que tiene el corazón Zaratustra. En uno se promete el éxito, sucedáneo laico de la esperanza religiosa, en el otro habita el quizás.

Nietzsche advertía que la burguesía operó un desplazamiento en lo que se consideraba valioso, aquello que sí se pretendía afirmar y desarrollar: la familia, los negocios, la profesión, la “pequeña fortuna” y el “buen nombre”. Por este motivo la nueva clase dominante en su relación con el arte y la cultura se permitía solamente pequeños divertimentos, experimentaciones momentáneas que nunca debían llegar demasiado lejos, esto es, no debían interferir en lo que se consideraba “serio”. Algo similar podemos entender que sigue ocurriendo en nuestro presente: ya no simplemente en relación al arte sino a cualquier tipo de actividad que será aceptada e inclusive promovida si puede ser subsumida en la configuración general del capitalismo tardío, como una pieza que alimente la máquina informativa, comunicacional, algorítmica y mercantil contemporánea, que sea capaz de adaptarse de una u otra forma a ella.

Es necesario tener presente que este tipo de interpretaciones solamente pueden sostenerse desde una posición que niegue todo relativismo. De ninguna manera se ha de afirmar que “cada época” tiene su propia cultura y que no se pueden distinguir etapas o configuraciones más altas y más bajas, más sanas o más enfermas. Al contrario, hay que interpretar la relativización como un síntoma propio de una época debilitada, que ya no sabe digerir y evaluar. Una perspectiva muy cercana parece tener Gilles Deleuze a finales del siglo XX, en pleno auge del neoliberalismo, cuando en la entrevista filmada

---

<sup>40</sup> Recordemos que Walter Benjamin fue lector de Nietzsche y que en su Tesis XII “Sobre el concepto de historia” abre con un epígrafe de UIH. Para leer sobre el ángel de la historia, ver Tesis IX en Löwy, 2012.

junto a Claire Parnet al modo de un “abecedario”, afirma que en esa época se encuentran en Francia en un período pobre de la cultura. Períodos ricos, de gran actividad y creación cultural habrían sido por ejemplo los tiempos después de la Liberación (al finalizar la Segunda Guerra) y también la época alrededor de Mayo del ‘68. ¿Cuál es el problema de los períodos pobres? Que quienes crecen en ellos no conocen lo que es la riqueza creativa y ni siquiera la extrañan. Lo que sucede no es simplemente que hay buenas y malas épocas, sino que los períodos de debilidad cultural arruinan el criterio de valoración de lo que puede considerarse o no cultura. Este es uno de los ejes centrales de nuestra tesis tal como comenzó a delinearse en el capítulo anterior: no se trata simplemente de mostrar la debilidad de la época neoliberal detrás del semblante de fortaleza. Es necesario comprender a la vez que esa misma debilidad es la que impide valorar adecuadamente, acoger y afirmar aquellos fenómenos que escapan a la lógica imperante. Deleuze asegura: “Lo molesto no es el hecho de la pobreza, sino la insolencia o la impudicia de quienes ocupan los períodos pobres. Estos son mucho más malos que las personas con talento que se animan en los periodos ricos, es así.” (Deleuze, 2014: 22). El filósofo francés describe tres males propios de la crisis de la cultura de finales del siglo XX, del período de desierto neoliberal: el periodista que escribe libros como si de artículos periodísticos se tratara -aquel que Nietzsche había llamado “escribiente” en lugar de “escritor”-; la generalización de la idea de que cualquiera puede escribir porque su "asunto privado" vale la pena; y, por último, que aquellos a quienes se dirige la producción cultural ya no son fundamentalmente los espectadores o lectores, sino grandes compañías que son anunciantes, distribuidores o fabricantes de best-sellers, es decir, que la escritura está al servicio de la máquina de acumulación capitalista. No es necesario forzar mucho ese escenario para tener una descripción de nuestra actualidad: del uso de las redes sociales digitales como formas de expansión ilimitada de escribientes que creen que su “asunto privado” debe ser narrado o expuesto, preocupados por la forma en la que el algoritmo brindará una mayor exposición a ese yo que sueña con un protagonismo absoluto. Lo que manda aquí, como podría afirmarse desde una perspectiva nietzscheana, es nuevamente la circulación cada vez más acelerada de información que el marketing sabe hacer proliferar y cuantificar. Esta lógica incluye también al trabajo intelectual, tal como lo afirmaba el mismo Deleuze sobre los denominados “nuevos filósofos”:

Es preciso que se hable de un libro, que dé que hablar, aunque el libro mismo no diga nada. En última instancia, se precisa que el libro sea sustituido por el

conjunto de los artículos de periódico, entrevistas, coloquios, programas de radio o televisión, hasta el punto de que podría muy bien no existir tal libro. (Deleuze, 2007: 136)

¿Qué es lo que indicaba Nietzsche cuando ponía en jaque la centralidad que había tomado el éxito en la evaluación de algunos fenómenos y cuando atacaba aún más fuertemente el optimismo racionalista? Una conformidad aplastante con el presente en el primer caso, bajo el supuesto de que “lo mejor” es lo que triunfa y la prueba la otorga el mismo triunfo. Una concepción progresista de la temporalidad en segunda instancia, tanto si la comprendemos de forma lineal o dialéctica, ya que esta última mantiene el supuesto de que la realidad se dirige hacia lo mejor. Lo que el martillo que ausculta parece indicar en ambos sentidos es que, bajo la apariencia de posiciones afirmativas, se enmascaran dinámicas de negación y debilitamiento de lo naciente. En última instancia, un chato realismo disfrazado de grandeza, una claudicación respecto de las formas más fácilmente digeribles que pretenden enlazar un relato “superador” sin fisuras allí donde no queda estómago para sensibilidades de otro tipo. Por ello es necesario comprender la disputa por la concepción de la temporalidad y los usos de la historia.

#### El peso y el fin de la historia

La preocupación por el excesivo historicismo encuentra en UIH un despliegue conceptual de una enorme potencia, con justicia este libro se ha transformado en el más leído y comentado de las cuatro *Consideraciones intempestivas*. Podríamos entender que la pregunta fundamental que allí se plantea es por nuestra capacidad para heredar y ser receptivos respecto de un pasado que compone lo que somos, evitando que este proceso termine aplastando la vida. Nietzsche como filólogo era fundamentalmente un historiador de lenguas y culturas “muertas” que parecían gozar en algunos aspectos de una salud mayor de las que se creen vivas; de todos modos una pregunta casi inversa insiste: ¿cómo evitar que la historia impida que nazca lo nuevo? El desafío implica la posibilidad de un uso de la historia para la vida y para la acción, en lugar de quedar ahogados, de petrificar la vida bajo un cúmulo de conocimientos históricos que la aplasten. “No sabría definir qué sentido puede tener la filología clásica en nuestros tiempos sino el de proceder de manera intempestiva, es decir, de proceder en un sentido contrario al espíritu contemporáneo y, con ello, surtir un efecto sobre él y los tiempos futuros.” (UIH: 12) ¿Para qué sirve el pasado? Para agitar el presente y abrir un futuro. ¿Qué es entonces ser intempestivo, ser inactual? Ir contra el presente, contra la

afirmación del presente, contra la justificación del presente, contra el “espíritu de la época”, dejar de hacer la alabanza de la propia condición.

Sin embargo, no podemos siquiera pensar en el cómo de ese carácter temporal y del uso de la historia, si no somos capaces de aceptar que somos seres históricos.

Contempla el tropel pastando a tu lado: no sabe lo que es el ayer ni el hoy, corre de un lado a otro, pasta, descansa, digiere y vuelve a correr. Así continúa, de la madrugada a la noche, de día a día. Así, con la gana y el desgano amarrado al poste del instante, no siente melancolía ni tedio.” (UIH: P 13)

Si los animales, afirma el joven Nietzsche, pueden ser felices, es porque están amarrados al poste del instante<sup>41</sup>, mientras que los hombres tenemos una cadena que nos ata al pasado: el instante no se disuelve simplemente en un nuevo presente sino que queda existiendo como recuerdo.<sup>42</sup> Es a partir de esta imposibilidad que Nietzsche señala la capacidad del hombre para fingir y disimular de este modo esa cadena temporal. Ante todo para lograr la envidia de los demás hombres: para afirmar que vive en el “puro presente”, en esa felicidad inocente que se asigna a los animales y a los niños hasta que aprenden el “érase una vez”. “La prisa es general, porque todos huyen de sí mismos; general es también el pudor con el que ocultamos esta prisa, porque hay que dar la apariencia de felicidad.” (SE: 70) Ahora bien, no debería sorprendernos que en nuestra época esta forma de fingimiento se haya exacerbado hasta niveles impensados. Desde el uso de las redes sociales como *Instagram* donde proliferan “instantáneas” sofisticadas en las que se idealiza el disfrute o la plenitud del presente<sup>43</sup> con la intención de generar envidia y reconocimiento en los otros participantes del juego, hasta las técnicas y dispositivos psicológicos con herencias budistas como el *Mindfulness* que pretenden desarrollar una atención focalizada en el “aquí y ahora”. En oposición directa a estas pretensiones de los hombres que querrían vivir en un presente perpetuo, Nietzsche opone la hipótesis de un hombre que nunca pudiera olvidar:

---

<sup>41</sup> Cfr. el poema de Giacomo Leopardi titulado “Canto nocturno de un pastor errante del Asia”: “Oh, mi feliz rebaño, que tranquilo / reposas, creo que tu miseria desconoces! / ¡Cuánta envidia te tengo!”. (Leopardi, 1999: 165)

<sup>42</sup> En la filosofía madura de Nietzsche encontramos una complejización de lo aquí afirmado: no existe tal diferencia tajante o “natural” entre lo animal y lo humano. En consecuencia, como se explica en GM, al hombre se le fabrica una memoria que aplasta la vitalidad del olvido y permite su sometimiento, su transformación en “un animal al que le sea lícito hacer promesas”.

<sup>43</sup> Una de las funciones más utilizadas en esta plataforma es la denominada “historia” que, contrariamente a lo que su nombre podría indicar, en lugar de articular distintos eventos en una narración con algún tipo de sentido, funciona mediante la exposición de fotos y videos que desaparecen automáticamente a las veinticuatro horas de publicados, sin dejar rastro.

“Figuraos, como ejemplo extremo, un hombre<sup>44</sup> que, del todo carente de la fuerza del olvido, estuviese condenado a verlo todo como un devenir: un ser como tal ya no cree en su propia existencia.” (UIH: 16) Efectivamente, contra lo que solemos creer, el olvido es interpretado como una fuerza vital, no como una suerte de debilitamiento senil. Pero olvidar y fingir olvidar son cosas muy distintas. La filosofía nietzscheana nos demanda honestidad: aceptar que estamos constituidos por lo pasado y comprender a la vez que no se trata de un cúmulo de experiencias objetivas que podemos recordar o de información que se puede traer al presente. Es necesario el ejercicio de una fuerza digestiva, interpretativa, creativa que estará involucrada en el quehacer histórico y que puede permitir que el pasado actúe en nosotros para abrir un porvenir. En esta obra se denomina “fuerza plástica” a esta capacidad para modificar o transformar ese pasado en un elemento a favor de la vida. Esa fuerza que tienen individuos y pueblos permite fundamentalmente no quedar aplastados por lo acontecido. Más adelante en la obra nietzscheana será la voluntad de poder la que explique esta capacidad, por ejemplo en MBM: “«Yo he hecho eso», dice mi memoria. «Yo no puedo haber hecho eso» - dice mi orgullo y permanece inflexible. Al final – la memoria cede.”<sup>45</sup> (MBM: 116)

Si el desafío radica en utilizar la historia para servir a la vida, entonces Nietzsche afirmará que no hay una sola manera de hacerlo y establecerá tres categorías que operan de modos distintos:

La historiografía está ligada a la vida en tres sentidos: como aquello que es activo y pujante, como aquello que conserva y venera y como aquello que sufre y busca liberación. A esta triple relación le corresponden tres concepciones de la Historia: una monumental, una anticuaria y una crítica.” (UIH: 29)

Nietzsche no elige una de ellas en detrimento de las otras, más bien advierte que cualquiera puede articularse de modo que esté al servicio de la vida o, al contrario, puede tender a reducirla. Por caso, la historia monumental basada en las gestas de los grandes hombres puede por un lado contagiar a nuevas acciones de ese tipo o afirmar que los tiempos de los héroes ya han pasado y desanimar de esa manera todo gesto disruptivo. La historia anticuaria puede tanto preservar lo más vital que dio a luz un pueblo o convertirse en amor por el museo, por lo tradicional, actuando como un romanticismo conservador que ataque como disolutivo de la sociedad cualquier cambio

---

<sup>44</sup> Esta hipótesis de un hombre que está condenado a recordarlo todo quizás haya inspirado el famoso cuento de Jorge Luis Borges, “Funes el memorioso”, donde el protagonista aparece descrito como “un precursor de los superhombres: «un Zarathustra cimarrón y vernáculo».” (Borges, 1996: 160)

<sup>45</sup> Una de las pocas veces en las que Freud citó explícitamente a Nietzsche fue cuando utilizó este aforismo en *Psicopatología de la vida cotidiana* poniendo en evidencia los mecanismos psíquicos que permiten superar u olvidar hechos traumáticos o displacenteros. (Freud, 2006: 146)

o que apruebe toda costumbre autóctona sin más evaluación que afirmar que así se hacía allí desde hace mucho tiempo. La historia crítica al condenar el pasado pretende, de algún modo, no hacerse cargo de él. En este momento Nietzsche realiza una de las afirmaciones más categóricas para quienes creen que su filosofía realiza una suerte de negación liviana y banal de la historia; las implicancias políticas de esta aseveración no son menores:

Siendo el resultado de las generaciones que nos precedieron, somos también el resultado de sus aberraciones, pasiones y falacias y hasta de sus delitos. No es posible librarse por completo de esta cadena. A pesar de que condenemos esas aberraciones y nos consideremos librados de ellas, no dejamos de ser sus herederos. (UIH: 49)

Se puede intentar negar la historia o se puede sobresaturar históricamente todo lo que acontece, en ambos casos la consecuencia es un aplastamiento del porvenir. La voluntad de Nietzsche está disputando justamente estas interpretaciones para que haya posibilidad de futuro. La idea misma de un “fin de la historia” como explicitación de la hegemonía planetaria de nuestra época neoliberal, puede ser interpretada en esta misma línea como otra versión que pretende cerrar el porvenir. Es importante, en este sentido, que nos detengamos a analizar el modo en que Francis Fukuyama tomó el concepto de “fin de la historia” de la filosofía hegeliana mediada por la interpretación de Alexandre Kojève. El pensador ruso, conocido principalmente por los seminarios sobre la *Fenomenología del Espíritu* en la Francia de la década de 1930, afirmó “Nadie soporta que la Historia esté cerrada. A decir verdad, yo mismo pensé al principio que se trataba de una tontería, pero reflexioné y vi que era una idea genial.” (Kojève, 2013: 57) Postulaba al hombre post-histórico como una figura animalizada que reacciona sin mediaciones a estímulos en su entorno, con una vida satisfecha pero carente de toda reflexividad, más bien cercana al *american way of life*. Fukuyama retoma esta lectura luego de la caída del muro de Berlín y explica que:

Para Kojève los principios de la Revolución Francesa se encarnaban plenamente en los países de la Europa occidental de la posguerra, es decir, las democracias capitalistas que habían alcanzado un alto grado de abundancia material y de estabilidad política, pues eran sociedades en las que no quedaban «contradicciones» fundamentales, satisfechas de sí mismas, sin ningún gran objetivo político por el que luchar y que podían preocuparse sólo de su actividad económica. (Fukuyama, 1992: 109)

Para fundamentar por qué a finales del siglo XX estaríamos asistiendo a la concreción de este cierre de la historia, Fukuyama vuelve a una concepción teleológica cuya direccionalidad se encamina finalmente hacia el orden liberal. Su explicación central pasa por una comprensión bastante simplista de la dinámica del desarrollo

tecnocientífico que estaría enlazado con la economía de mercado propia del capitalismo. A continuación, trata de pensar si efectivamente la democracia de tipo liberal es el complemento político adecuado para este tipo de infraestructura económica. La argumentación gira en torno a la generación de una clase media educada producto del desarrollo económico y la impronta fuertemente antiautoritaria que tendría esta clase demandando una participación política activa que encontraría su mejor expresión en la democracia liberal. Aún así Fukuyama entiende que en términos de eficiencia económica, en muchos casos, los sistemas políticos democráticos pueden ser menos funcionales que los regímenes autoritarios<sup>46</sup>. Aquello que, a nuestro juicio, se torna central es su afirmación de una historia universal y lo que puede implicar el diagnóstico de haber llegado a su fin. Continuando el análisis de Kojève, Fukuyama se pregunta si efectivamente el hombre arribó a una instancia de “satisfacción” tal en las democracias liberales que se puede considerar alcanzada la vejez de la humanidad.

¿Qué es lo que implica a nivel subjetivo el “fin de la historia” para la interpretación de Fukuyama? En la estela de Hegel, la historia no aparece aquí simplemente como la narración de un conjunto de grandes sucesos políticos, económicos o militares que el hombre realiza, sino fundamentalmente como el despliegue progresivo de características humanas (propiamente del Espíritu) que habrían tenido su primer momento en la lucha por el reconocimiento que se describe en la dialéctica del señor y el siervo. Este “primer hombre” se elevó de su animalidad poniendo su vida en riesgo para ingresar en la etapa que permitirá que la historia propiamente dicha sea posible, liberándose primero de las determinaciones naturales. Fukuyama entiende que el “deseo de reconocimiento” hegeliano no hace más que nombrar al *thymós* que aparece tanto en la obra homérica así como en la teoría platónica tripartita del alma y que, en otros filósofos, estaba asociado al amor propio, al orgullo y la ambición.

Todos estos términos se refieren a la parte del hombre que siente la necesidad de dar un *valor* a las cosas, a uno mismo en primer lugar, pero también a los otros hombres, a las acciones y a los objetos que nos rodean. Esta parte de la

---

<sup>46</sup> En este sentido, la lectura que hace Fukuyama de las dictaduras latinoamericanas de la década de 1970 tiene una doble cara. Por un lado, soslaya que en nuestra región el modo de implementación y expansión del modelo neoliberal se realizó a sangre y fuego. La caída de estos regímenes dictatoriales durante la década del ‘80 aparece extrañamente en su relato como un caso más del fracaso de los regímenes autoritarios, junto con la disolución de la Unión Soviética. Por otra parte afirma que las dictaduras o los regímenes autoritarios “son en principio más capaces de seguir una política económica liberal no distorsionada por objetivos de redistribución que limitan el crecimiento. No han de responder a obreros de industrias en declive, ni subsidiar sectores ineficientes simplemente porque tienen influencia política.” (Fukuyama, 1992: 185)

personalidad es la fuente fundamental de las emociones de orgullo, ira y vergüenza, y no puede reducirse al deseo, por un lado, ni a la razón, por el otro.” (Fukuyama, 1992: 231)

El *thymós* estaría operando en el ámbito específicamente humano cuando nos involucramos en actos de reivindicación de justicia, implica una autoafirmación pero no egoísta o calculadora, sino asociada a los juicios morales y a la reivindicación de lo que excede al ámbito estrictamente económico o utilitario.

Si el *thymós* se define entonces como parte de la naturaleza humana, eso no implica que no pueda tomar distintas formas y tener distintos grados. Fukuyama denomina “*megalothymia*” a la pretensión de dominar y buscar ser reconocido como superior, a la búsqueda de gloria asociada a las posiciones aristocráticas. Y describe cómo la figura del burgués y el pensamiento político liberal producto de su emergencia histórica intentaron reducir este tipo de comportamiento orgulloso para constituir sujetos más acordes a la racionalidad económica y la igualdad. Entre las figuras que más fuertemente reaccionaron ante este debilitamiento del *thymós* estaría Nietzsche. Así lo explica Fukuyama:

Lo que constituía la esencia del hombre era el acto de atribuirse un valor, de darse valor a sí mismo, y de pedir que se le reconociera. El acto de valorar era de modo inherente no igualitario, pues requería distinguir entre mejor y peor. Y, por tanto, Nietzsche se interesaba sólo en las manifestaciones del *thymós* que inducían a los hombres a decir que eran mejores que otros, o sea la *megalothymia*. La terrible consecuencia de la modernidad era la tentativa de sus creadores, Hobbes y Locke, de despojar al hombre de sus poderes valoradores en nombre de la seguridad física y de la acumulación material. La bien conocida doctrina nietzscheana de la «voluntad de poder» puede entenderse como una tentativa de reafirmar la primacía del *thymós* frente al deseo y la razón, y de deshacer el daño que el liberalismo moderno hacía al orgullo y la autofirmación del hombre. (Fukuyama, 1992: 264)

La *megalothymia* habría sido vencida entonces por una exacerbada economización de la vida junto al igualitarismo democrático. Pero en la perspectiva de Fukuyama esto no es visto como un debilitamiento sino como la confirmación de que la democracia liberal permite el reconocimiento de la “dignidad” moral y de la libertad de sus ciudadanos, de una manera que los regímenes autoritarios no pueden satisfacer. Por ello se propone que el fin de la historia no puede reducirse al sistema económicamente más eficiente sino al que habilita una distribución del reconocimiento –en sentido hegeliano– más universal e igualitario. Retomaremos más adelante (ver infra p. 161) algunos puntos del “último hombre” nietzscheano tal como lo analiza Fukuyama, pero aquí nos parece más relevante tratar de comprender hasta qué punto la crítica a un pretendido “fin de la historia” se hace presente en la obra del mismo Nietzsche con el análisis que realiza en

la segunda de las *Consideraciones intempestivas* sobre la pretendida vejez de la humanidad.

El antihegelianismo de Nietzsche se hace patente en el modo en el que ataca el supuesto mismo de una ciencia de la historia universal: “No existió generación anterior que haya presenciado un espectáculo tan confuso como el que hoy nos presenta la ciencia del devenir universal: la Historia. Y, por cierto, lo presenta con la peligrosa audacia de su insignia: *fiat veritas pereat vita.*” (UIH: 52) Por supuesto, no se trata de una disputa simplemente teórica, es parte del diagnóstico de lo que sucede con el alma del hombre moderno: el historicismo científico impide el desarrollo de esa fuerza plástica mediante la cual digerimos el pasado como alimento para la vida. La debilidad del hombre moderno es producto de su sobresaturación informativa, su enciclopedismo, su pretensión de racionalizarlo todo, su intento de “comprender, calcular y acaparar” que lo transformó en una persona sensata y acomodaticia, capaz de sobrevivir y adaptarse exitosamente a diversas circunstancias, pero pagando el precio de un instinto tan disminuido que apenas puede ya alimentarse de modo activo. Sin embargo, esta debilidad está obstinada en presentarse de otra manera: se finge y se grita a los cuatro vientos todo lo que la libertad y la singularidad permitirían al hombre moderno:

Pese a que nunca antes se había hablado tan bulliciosamente de la 'libre personalidad', hoy no es posible ver una sola personalidad, ni mucho menos personalidades libres. Lo que, en cambio, se ve con exclusividad, es el hombre universal miedosamente encubierto. (UIH: 68).

Aún si estas palabras parecen haber sido escritas ayer, debemos comprender este diagnóstico en el contexto de las críticas que realiza Nietzsche al historicismo hegeliano. Este tipo de cultura histórica es algo así como tener canas prematuramente, como nacer viejo y hacer lo que hacen los viejos: refugiarse en el pasado, hacer balance, pasar revista. En realidad, esta idea de la vejez de la humanidad esconde una concepción cristiano-teológica sobre el fin de los tiempos.

Una religión que, de todas las horas de una vida humana, tiene la última por la más importante, que predica el fin de la vida en la tierra y condena a todos los seres vivientes a vivir el quinto acto de la tragedia, probablemente estimule las fuerzas profundas y sublimes, pero es hostil a toda siembra de lo nuevo, a toda empresa audaz, a toda aspiración libre. (UIH: 107)

Nietzsche se burla de que la existencia de Hegel sea la culminación de la historia. Esa admiración por el poder de la historia entendida como proceso necesario lleva a una “idolatría de los hechos” y quien se acostumbra a arrodillarse ante ellos, lo seguirá haciendo frente a un tirano o frente a la opinión pública. “Verlo todo de manera

objetiva, no enfurecerse por nada, no amar nada, admitirlo todo, ¡cómo nos torna suaves y amoldables!” (UIH: 116)

### Darwinismo y adaptación

El hombre moderno está orgulloso de su conciencia histórica y de ser el resultado último del devenir histórico. Su mirada progresista lo lleva a ver en el pasado solamente las etapas necesarias mediante las que se fue desplegando todo el camino para llegar a la cumbre de la historia y de las posibilidades humanas. “Hemos llegado a la cima, somos la cima, somos la naturaleza llevada a su perfección.” (UIH: 122) Por ello mismo Zaratustra advierte a estos últimos hombres que sin experimentar el “gran desprecio” no habrá ninguna transformación sustantiva, ¿Por qué habría voluntad de transformación para quienes creen que la historia llegó a su estadio final? El conformismo, la afirmación del presente y la repetición vacía de los gestos conocidos y espejados en el prójimo encuentran en esta concepción de la historia un refugio y una coartada. No debe extrañarnos entonces el carácter conservador en el que la vida transita: “No tiene más que continuar viviendo como ha vivido, continuar amando lo que ha amado, continuar odiando lo que ha odiado y continuar leyendo el periódico que siempre ha leído; para él existe un pecado: vivir de un modo diferente del que hasta ahora se ha vivido.” (UIH: 126). Si Nietzsche describe entonces un paisaje cultural chato y un ambiente poco propicio para la creación, a la vez pone en evidencia que esta situación no implica de ningún modo una quietud superficial, sino un ritmo cada vez más acelerado de adaptación a las nuevas condiciones materiales y simbólicas que plantea la productividad moderna. Es en este punto en el que se pueden cruzar nuevamente las miradas sobre la sociedad alemana de finales del siglo XIX y el capitalismo tardío en el que nos encontramos. El “sí” débil que se acomoda a lo existente es perfectamente compatible con un gran esfuerzo en términos de las estrategias para realizar las adaptaciones necesarias. Pero, tal como lo hemos mencionado, la idea misma de “adaptación al medio” es lo que la perspectiva nietzscheana no puede aceptar, en tanto supone que el medio está dado y se lo excluye así de la actividad interpretativa creadora propia de la voluntad de poder. En este sentido las críticas al darwinismo<sup>47</sup> se entrelazan perfectamente con aquellas dirigidas al historicismo triunfalista y advierten en última instancia que quienes se adaptan

---

<sup>47</sup> Sobre las lecturas y críticas que Nietzsche hizo en torno a Darwin y el darwinismo ver García-Granero, 2017, Fornari, 2016 y Zengotita, 2016.

exitosamente siguen siendo débiles desde la mirada nietzscheana. Solamente un estado de necesidad y estrechez puede ponerse como meta muy alta la supervivencia o el éxito en la lucha por la supervivencia. “Ahora bien, en tanto investigador de la naturaleza, uno debería salir del reducto humano: pues en la naturaleza no *dominan* las situaciones de necesidad, sino una abundancia y un derroche que rayan incluso en la insensatez.” (CJ: 344) Aquello que los mandatos contemporáneos de hiperadaptabilidad impiden es justamente la insensatez propia de la reinterpretación del entorno o de la situación dada. La voluntad de poder no puede ser confundida con el voluntarismo que se nos propone para gerenciar nuestra existencia de modo exitoso, al menos Nietzsche sería incapaz de aceptar una reducción de este tipo sin ponerla en evidencia. Mark Fisher comparte en nuestro entorno actual, esta lectura:

Por un lado, es importante debatir la apropiación de lo nuevo efectuada por el capitalismo; por otro lado, el llamado a lo nuevo no puede confundirse con la mera adaptación a las condiciones existentes: ya nos hemos adaptado demasiado. De hecho, la búsqueda de la “adaptación exitosa” es la principal estrategia del gerencialismo. (Fisher, 2016: 58)

El darwinismo ha tenido una influencia central como grilla de inteligibilidad en algunos de los pensadores neoliberales más importantes. El caso de Friedrich Hayek es uno de los más notorios porque el darwinismo le permite pensar fenómenos sociales complejos en términos biologicistas. Cuando recientemente Wendy Brown estudió el papel que juega la moral tradicional en este intelectual troncal del neoliberalismo, afirmó: “el darwiniano dentro de Hayek cree que las tradiciones no solo evolucionan internamente, sino que también compiten externamente entre sí. Solo aquellas centradas en la familia y la propiedad, insiste, sobrevivirán en esta competencia.” (Brown, 2020: 120) Como vemos, el darwinismo opera aquí como una forma de legitimar los valores propios de la sociedad neoliberal. Hayek explica mediante el concepto de “conformidad voluntaria” que participamos de un conjunto de comportamientos a los que no adherimos necesariamente de forma consciente y que sobre ese fondo de conformismo el comportamiento voluntario es lo que aporta los cambios y la creatividad.

Por su parte, el intelectual norteamericano Walter Lippmann, cuyo nombre ha quedado inmortalizado por el Coloquio fundacional del neoliberalismo convocado por Louis Rougier en 1938, también echa mano de las doctrinas evolucionistas para abogar por un gobierno de especialistas que permita la rápida adaptación a las nuevas condiciones del capitalismo del siglo XX. En su reciente libro sobre la disputa entre Lippmann y el pragmatista John Dewey, la filósofa francesa Barbara Stiegler afirma:

En efecto, por primera vez en su evolución y en la de los seres vivos, una especie, la nuestra, se encuentra en una situación de desadaptación completa con respecto a su ambiente. Para Lippmann, esta situación se explica por el desfase entre las inclinaciones naturales de la especie humana heredadas de una larga historia evolutiva, que se modifican al ritmo, muy lento, de la historia biológica, y las exigencias de nuestro nuevo entorno, impuestas brutalmente por la revolución industrial. (Stiegler, 2023: 14)

Volvamos entonces a pensar cómo podemos rescatar la potencia de lo inactual en sentido nietzscheano para sacudir nuestro presente hiperadaptativo<sup>48</sup>. Comprendiendo hasta qué punto las versiones contemporáneas del “fin de la historia” aplastan todo porvenir abierto y sabiendo que allí donde hay implicada una conceptualización tan cerrada de la historia, debemos esperar un fenómeno de similares características a nivel subjetivo y político. Pero, a la vez, estableciendo las diferencias entre el problema decimonónico que Nietzsche quería combatir –el historicismo con pretensiones de científicidad- y la situación propia del capitalismo tardío en la que la narración progresista teleológica de algún modo sigue presente, pero acompañada de lo que a la vez la ha hecho implosionar y fragmentarse. Las crisis de sentido o “fin de los grandes relatos” que atravesaron el siglo XX, así como las transformaciones propias de los modos de producción tecnológico-informativos contemporáneos implican nuestra participación en temporalidades múltiples que demandan rendimientos simultáneos y heterogéneos. Tenemos que ser capaces de pensar en una temporalidad que no solamente se reduce a la afirmación del presente, sino que multiplica esos presentes de tal manera que se exige de cada uno de nosotros que sea capaz de gestionar y administrar eficazmente tal multiplicidad. La estandarización y aceleración del tiempo como modo de la productividad moderna fue un fenómeno respecto al cual Nietzsche fue muy sensible. Ya que al volverse dominante impedía el tiempo de ocio y de maduración, el *tempo* musical como posibilidad de un estilo singular. Lo que Frederic Jameson analiza como una de las antinomias de la posmodernidad, a floraba a finales del siglo XIX para la sensibilidad nietzscheana:

---

<sup>48</sup> Aún si a lo largo de este capítulo nos hemos centrado en discusiones en torno a la temporalidad y la historia que se encuentran mayoritariamente en las *Consideraciones intempestivas*, no podemos pasar por alto cómo el concepto de “eterno retorno”, central en la obra madura de Nietzsche, se opone de otra manera a las visiones progresistas y evolucionistas de la historia. “Además del fuerte carácter ficcional, la noción del eterno retorno representa un rechazo de la idea de “tiempo lineal” a favor de una circularidad sin comienzo ni fin, y con ello arrastra la noción de “progreso” propia de la modernidad. El eterno retorno es una ficción que introduce una ruptura en la concepción corriente de la historia como ordenamiento hacia un fin último, y significa para el hombre, en primer lugar, la elección de sus propios fines provisionarios, y, en segundo lugar, la aceptación del azar y de lo que acontece mediante el *amor fati*.” (Cragolini, 2003: 137).

La paradoja de la que tenemos que partir es la equivalencia entre una velocidad de cambios sin precedentes en todos los niveles de la vida social y una estandarización de todo –sentimientos y bienes de consumo, lenguajes y espacio construido- que parecería incompatible con esa mutabilidad. (Jameson, 2000: 28)

### **Capítulo 3: Neoliberalismo en el siglo XIX**

*El buscar en todo la utilidad conviene muy poco a las personas magnánimas y libres.*

Aristóteles

*El término honorífico para mediocre es, como es notorio, la palabra «liberal»...*

Friedrich Nietzsche

El martillo nietzscheano no se dirige solamente a los supuestos metafísicos del platonismo o la moral cristiana, no ataca exclusivamente los fundamentos clásicos de la cultura occidental, sino que ausculta y diagnostica también, como hemos visto, aquello que se despliega en su propio tiempo. Nietzsche así lo afirma en su autobiografía cuando vuelve sobre su reciente obra CI, allí son derribados “No sólo los ídolos *eternos*, también los más recientes, en consecuencia los más seniles. Las «ideas modernas», por ejemplo.” (EH: 139) En el capítulo anterior expusimos como algunas de esas ideas modernas incluían al éxito como criterio de valorización, un modo teleológico de comprender la historia, el aburguesamiento cultural e inclusive la importancia del concepto de “adaptación” para ciertas interpretaciones del darwinismo. Pero estos elementos no son suficientes para comprender cabalmente lo que la filosofía nietzscheana puede aportar para el análisis de nuestro presente neoliberal. Aún no centramos nuestra atención en lo que quizás sea lo más evidente: el neoliberalismo sólo puede analizarse en el contexto del desarrollo tardío del capitalismo, y esto demanda

que nos enfoquemos en los procesos de economización creciente de la subjetividad. ¿Qué concepciones sobre el mercado y la economía –comprendida en sentido amplio– encontramos en la obra de Nietzsche? ¿De qué manera interpretaba el avance insidioso e intensivo del capitalismo de la segunda mitad del siglo XIX? ¿Cómo aparecía la figura del mercader en la valoración de su obra? Al mismo tiempo queremos prestar atención a las filiaciones liberales y utilitaristas en la genealogía del neoliberalismo. Si exploramos las afirmaciones que Nietzsche hacía sobre el mercado, el liberalismo y el utilitarismo, entonces sin duda seremos capaces de profundizar lo que hasta aquí ha sido expuesto. Tal como afirma Mónica Cragolini sobre la filosofía nietzscheana: “Otras lógicas diferentes a la lógica del mercado (la de la apropiación, la conservación y la equivalencia) son las que están aquí en juego.” (Cragolini, 2016: 7) Es preciso analizar cuáles son estas incompatibilidades y pensar hasta qué punto la filosofía nietzscheana es desapropiadora e invita a superar el juego de los “intercambios libres”.

### Las moscas del mercado

Comenzaremos entonces por el concepto de mercado. Tengamos presente que Friedrich Nietzsche no se caracterizó por haber dado demasiada importancia directa al análisis de las actividades económicas, al comercio o a las finanzas; generalmente su campo de intervención y diagnóstico social giraba en torno a la producción cultural: la música, la literatura, la filosofía, la psicología, la religiosidad o la producción científica. En última instancia, este es el ámbito en el que se desplegaban sus preocupaciones y no parece haberse interesado especialmente por fenómenos económicos ni siquiera en el sentido más restringido de la administración de sus ajustados ingresos. Así le escribía por ejemplo a su madre en el año 1887: “Por otra parte, en cuestiones prácticas de este tipo soy realmente lento y torpe; creo que en el fondo preferiría hacer como un campesino y enterrar el dinero hasta que lo necesite.” (CO V: 239) Esto no quiere decir que ocasionalmente no realizara lecturas sobre economía política, pero no parecen haber tomado nunca el centro de su sensibilidad y sus ocupaciones.<sup>49</sup> Lo más frecuente, sin embargo, es encontrar en su obra menciones sobre la economía o el mercado en tono depreciativo, tal como lo hemos señalado con el uso del término “cultifilisteo” en DS. No solamente su propio estilo de vida, sino la formación clásica de Nietzsche lo tenía

---

<sup>49</sup> Entre este tipo de obras que menciona en su correspondencia podemos mencionar el estudio de *Doctrina empresarial del comercio y desarrollo del comercio mundial* de Arnold Lindwurm (carta de 1875, CO III: 94) así como el *Manual de economía política y sociología* de Henry Carey (carta de 1881, CO IV: 134).

acostumbrado a despreciar a los “mercaderes” como una tipología de actividad reductiva y empobrecedora. Recordemos una de las escenas paradigmáticas de la filosofía clásica en este sentido, al comienzo del *Symposium* de Platón, en boca de Apolodoro:

Cuando hago yo mismo discursos filosóficos o cuando se los oigo a otros, aparte de creer que saco provecho, también yo disfruto enormemente. Pero cuando oigo otros, especialmente los vuestros, los de los ricos y hombres de negocios, personalmente me aburro y siento compasión por vosotros, mis amigos, porque creéis hacer algo importante cuando en realidad no estáis haciendo nada. Posiblemente vosotros, por el contrario, pensáis que soy un desgraciado y creo que tenéis razón; pero yo no es que lo crea de vosotros, sino que sé muy bien que lo sois. (Platón, 2010: 696 [173c])

Muy lejos de cualquier posición relativista en la que cada quien -como indicaría nuestro espíritu de época- “se dedica a lo que quiere”, aquí se explicita una disputa cultural por el valor de la actividad que se lleva a cabo. Y si la filosofía, desde sus inicios, estuvo signada por la sospecha de ser “buena para nada”, aquí muestra su orgullo y el desprecio correlativo por lo banal de la actividad de los “hombres de negocios”. Aún sabiendo cómo “el egoísmo de los que adquieren” estaba transformando el paisaje cultural del siglo XIX, Nietzsche no podía sospechar hasta qué punto la figura del mercader iba a pretender en los siglos siguientes triunfar sobre toda posición saludable para intentar hacerse con la imagen misma de la “vida peligrosa”. De todas maneras, hay momentos en su obra en los que se expresa una clara conciencia de la progresiva operación de legitimación que la nueva clase propietaria realiza sobre su modo de vida y, más importante aún, las consecuencias debilitantes que esta nueva hegemonía tendrá sobre toda posición creadora:

Y, finalmente, se afirmará la existencia de un vínculo natural y necesario entre ‘inteligencia y propiedad’, entre ‘riqueza y cultura’, un vínculo presentado incluso como una necesidad moral. Toda cultura que nos aisle, que nos imponga fines que vayan más allá del dinero y de la adquisición de propiedades, que nos cueste mucho tiempo, pasa a ser así odiada, siendo denigradas estas formas más serias de formación cultural con calificativos como “egoísmo refinado” o “epicureísmo cultural inmoral”. Va de suyo que la moralidad vigente a este respecto enaltece precisamente lo contrario, esto es, una formación rápida, capaz de convertirle a uno en un ser que gana dinero. Y, en cualquier caso, una formación tan básica como para convertirle a uno en un ser capacitado para ganar grandes sumas. Al ser humano no se le permite más cultura que la necesaria para la adquisición y la participación en el tráfico e intercambio general del mundo. (SE: 80)

Aún si la mayor parte de los comentarios referidos a las actividades económicas son de este tenor, Nietzsche era capaz de valorar el carácter de la actividad concreta y material que se puede asociar a ellas. Particularmente en su lucha contra todo idealismo: “Para

ser un buen filósofo hace falta ser seco, claro, sin ilusiones. Un banquero que haya hecho fortuna posee una parte del carácter requerido para hacer descubrimientos en filosofía, es decir, para ver claro en lo que es.” (MBM: 81)

Por supuesto, debemos ir más allá de la figura clásica del mercader, del filisteo, de aquel cuya voluntad ha quedado atrapada en la lógica de la ganancia entendida en un sentido económico y tratar de comprender las consecuencias de la expansión del mercado como sistema-mundo tal como se ha realizado en el capitalismo contemporáneo. La concepción misma del “fin de la historia”, a la que hicimos mención, supone esta pretensión de totalización que comienza a tornarse palpable en el siglo XIX y llega a su apogeo a finales del siglo XX en la expansión neoliberal. En última instancia, ¿cuáles son los inconvenientes del crecimiento de una perspectiva economicista sobre la existencia? Para comenzar, se trata de una forma en la que el “quizás” de todo fenómeno queda reducido a un conjunto de variables que tranquilizan, aclaran, permiten “dominar la escena” sin que nada se escape, conjurando el resto. Si este tipo de interpretación se vuelve habitual, no dejará de intentar satisfacerse de un modo similar ante cualquier situación en la que se encuentre. Una lógica de este tipo es justamente la que excluye a lo extraño y lo nuevo como causa. Esta explicación psicológica que despliega Nietzsche en CI en torno a la génesis de las falsas causalidades evidencia los mecanismos que terminan reduciendo y homogeneizando el mundo:

Consecuencia: una especie de posición de causas prepondera cada vez más, se concentra en un sistema y sobresale por fin como *dominante*, es decir, sencillamente excluyente de *otras* causas y aclaraciones. – El banquero piensa enseguida en el «negocio», el cristiano, en el «pecado», la muchacha, en su amor.” (CI: 88)

Si alguna de estas perspectivas pretende dominar de modo universal, tal como sucedió primero con el cristianismo y luego con el capitalismo, entonces asistimos a un intento de naturalizar esa reducción y legitimar el monocultivo de una especie controlable y administrable en detrimento de la exuberancia de la vida.

¿Qué lugar hay para la afirmación de la voluntad de poder en la lógica del mercado? Analizaremos uno de los discursos centrales de AHZ a este respecto, titulado “De las moscas del mercado”, cuyo comienzo reza:

¡Huye, amigo mío, a tu soledad! Ensordecido te veo por el ruido de los grandes hombres, y acribillado por los agujijones de los pequeños. El bosque y la roca saben callar dignamente contigo. Vuelve a ser igual que el árbol al que amas, el árbol de amplias ramas: silencioso y atento pende sobre el mar. (AHZ: 86)

Zaratustra se dirige al creador en ciernes, a las fuerzas activas que deben madurar y con ese fin requieren de una escucha sutil que no es posible realizar en medio del “ruido de los grandes hombres” y el resentimiento de los pequeños. “Donde la soledad acaba, allí comienza el mercado; y donde el mercado comienza, allí comienzan también el ruido de los grandes comediantes y el zumbido de las moscas venenosas.” (AHZ: 86) El mercado es el lugar que por definición hace imposible la distancia necesaria para el creador. El *pathos* de la distancia es fundamentalmente un alejamiento del mercado como espacio de homogeneización, tal como aquel en el que Zaratustra encuentra a los hombres reunidos esperando el espectáculo del volatinero. Este es uno de los puntos fundamentales que oponen directamente la perspectiva nietzscheana a la concepción neoliberal: para esta última el mercado es el dispositivo central para que las valoraciones se puedan desplegar, por ello se esfuerza por multiplicarlo incluso más allá del ámbito estrictamente económico. Al contrario, la filosofía de Nietzsche indica claramente que se trata de un ámbito en el que la valorización está estandarizada y esto de una doble manera: como refugio de las mayorías que no pueden ya valorar por cuenta propia y como pequeño lugar de dominio de aquellos que, fuera del mercado, podrían haber llegado a ser verdaderos creadores. “En el mundo las mejores cosas no valen nada sin alguien que las represente: grandes hombres llama el pueblo a esos actores. El pueblo comprende poco lo grande, esto es: lo creador. Pero tiene sentidos para todos los actores y comediantes de grandes cosas.” (AHZ: 86) Sabemos que para Nietzsche nada tiene valor en sí mismo, el hombre es el “animal que valora” y justamente los instintos sanos son capaces de crear nuevas “tablas de valor”, aquí tocamos un tema central de la filosofía nietzscheana. ¿Qué es el mercado entonces? El lugar para que los débiles, los desorientados, los faltos de fe, puedan encontrar “representantes” del valor, formas de estabilización de la existencia: los actores y los comediantes que les señalan aquello que ahora vale<sup>50</sup>. “En torno a los inventores de nuevos valores gira el mundo: - gira de modo invisible. Sin embargo, en torno a los comediantes giran el pueblo y la fama: así marcha el mundo.” (AHZ: 86) El mercado es para Nietzsche un lugar de exhibición y por eso mismo de ruido y pretendida grandeza: de impostación de valor en lugar de creación. Allí lo que importa es la circulación y el cambio, no hay tiempo para que nada madure. “Mañana tendrá una nueva fe, y pasado

---

<sup>50</sup> Hoy en día seguramente agregaríamos el término “influencer” para nombrar una de las figuras que en el entorno virtual digital cumple el papel de guiar u orientar las formas de valorar en términos de mercado. Algo tiene valor porque lo hace tal “famoso” o lo usa tal otro. Tal como indica Sadin (2020) redes sociales como *Instagram* nos invitan a todos a participar de esta lógica.

mañana, otra más nueva. Sentidos rápidos tiene el comediante, igual que el pueblo, y presentimientos cambiantes.” (AHZ: 87) Hay una velocidad propia del valorar en el mercado que de ninguna manera puede soportar el crecimiento de una evaluación genuina. Hemos mencionado en el capítulo anterior la importancia de la temporalidad en el sistema de la no-cultura, aquí el mercado queda definido entre otras características como un régimen de velocidad creciente.

A causa de esas gentes súbitas, vuelve a tu seguridad: sólo en el mercado le asaltan a uno con un ¿sí o no? Todos los pozos profundos viven con lentitud sus experiencias: tienen que esperar largo tiempo hasta saber qué fue lo que cayó en su profundidad. Todo lo grande se aparta del mercado y de la fama: apartados de ellos han vivido desde siempre los inventores de nuevos valores. (AHZ: 87)

En el mercado el “sí” y el “no” son necesarios a toda hora porque no hay criterios propios para quienes requieren “representantes” del valor. Se produce un juego de mutuas dependencias: tanto para el pueblo que requiere a sus bufones, como para éstos que pierden toda posibilidad de crear porque su búsqueda queda restringida a continuar teniendo éxito como orientadores de valor. Se transforman así en sacerdotes del mercado.

Esta es una de las principales preocupaciones de Nietzsche, que el creador quede entrampado en la lógica del mercado, porque allí todo será banalizado: “Todo habla, nada es escuchado; se puede anunciar con campanas la propia sabiduría, los tenderos en el mercado ahogarán su sonido con peniques.” (FP III: 394) A diferencia de quien espera hacerse famoso u obtener la medida de su propio valor por el éxito medido en términos de mercado o por el resultado obtenido con sus seguidores en redes sociales, el creador no está pendiente de ese tipo de efectos ni calcula qué hacer de acuerdo a lo que el mercado indica. Da los frutos que puede, los que le son necesarios y sus fuerzas le imponen. La idea de que la demanda de los consumidores sea el mejor termómetro para crear valor tiene que ser puesta en jaque. Nietzsche lo sabe muy bien: hay quienes prefieren querer la nada a no querer. El neoliberalismo pretende dejar que el mecanismo de precios indique los valores sin que nadie -fundamentalmente el gobierno- arruine o distorsione esa lectura del mercado con sus regulaciones o intervenciones<sup>51</sup>. Pero esa mirada que se acerca a todo lo existente con los ojos de su potencial valor de mercado es la distorsión permanente que el neoliberalismo imprime en nuestro porvenir. ¿Cuáles son entonces las características del mercado para la filosofía nietzscheana? Las que

---

<sup>51</sup> Como veremos en el siguiente capítulo, siguiendo la lectura de *Nacimiento de la biopolítica* de Michel Foucault, el neoliberalismo profundiza la concepción del mercado como lugar de veridicción propia del liberalismo.

congenian perfectamente con la configuración subjetiva del último hombre, aquel que busca en el mercado la lógica del prójimo, la lógica del intercambio: una pequeña afirmación que busca protección en la propiedad ya que no puede vivir sino negando el devenir. Adquiere así una identidad prestada entre cualquiera de las posibles, porque todas en última instancia son traducibles a lo mismo: al equivalente general que permite el intercambio.

### La subjetividad liberal

Las críticas a la tradición liberal comienzan ya desde épocas tempranas en el pensamiento nietzscheano. Veamos, por caso, un aforismo de HDH que, a la vez, es cercano a la concepción utilitarista que analizaremos más adelante: “En situaciones de *mayor libertad* uno sólo se somete bajo ciertas condiciones, como consecuencia de un mutuo acuerdo, es decir, con todas las reservas del propio provecho.” (HDH: 217) Seguramente podemos asociar el “provecho” con la utilidad, pero aquí lo fundamental es que se trata del provecho propio, individual y eso habilita a pensarlo en el contexto amplio de la ideología liberal. ¿Bajo qué condiciones nos sometemos? En el fragmento citado Nietzsche bien podría ser entendido como quien sostiene que la libre elección individual debe primar cuando hay mayor libertad y ya no actuamos bajo obligación o coacción. Pero esta cita corresponde al final del aforismo cuyo título es “Subordinación”. Prestemos atención a algunas de las líneas anteriores:

La subordinación, tan altamente estimada en el Estado militar y burocrático, no tardará en hacérsenos tan increíble como ya se ha hecho la hermética táctica de los jesuitas; y cuando esta subordinación ya no sea posible, dejará de lograrse una gran cantidad de efectos asombrosos y el mundo se empobrecerá.” (HDH: 216)

Nietzsche no acepta como una mejora la concepción negativa de la libertad que sostiene el liberalismo, comprendida fundamentalmente en términos de no obediencia a una instancia de poder exterior<sup>52</sup>. Cuando la subordinación se pierde, en realidad asistimos a un proceso de empobrecimiento, a una pérdida de toda meta. Aquí hay como mínimo tres problemas que podemos distinguir al menos en el nivel analítico: el primero tiene que ver con un supuesto muy fuerte en torno al sujeto y su libre voluntad, el segundo con el desconocimiento de lo constitutivo de las obediencias en el juego de fuerzas y el último refiere a la temporalidad propia de la maduración y la cría.

---

<sup>52</sup> Claro está que se puede profundizar sobre el concepto de “libertad” en la tradición liberal y, en ese sentido, es posible identificar no solamente formas “negativas” sino también “positivas” de ejercicio de la libertad. Ver Berlin, I., 2004.

Revisemos entonces los supuestos subjetivos presentes en la tradición liberal. Pocas cosas tan incomprensibles para Nietzsche como la defensa de un absolutismo individual en el que un “yo quiero” soberano toma decisiones libres, es dueño de sus propias ideas, de su cuerpo y del producto de su trabajo. Esta posición subjetiva que se encuentra a la base del liberalismo no parece otra cosa más que un intento de recobrar el fundamento divino caído, ahora desde una posición yoica que se coloca en el lugar de la certeza. La filosofía cartesiana es, sin lugar a dudas, la que ha realizado esta operación con mayor profundidad y por eso mismo Nietzsche se esfuerza por mostrar todos los problemas que están amontonados y barridos bajo la alfombra del *Cogito* cuando se presenta como una certeza inmediata. Schopenhauer y su “yo quiero”, Descartes y su “yo pienso” aparecen como buscadores de certezas que pretenden acceder a un fundamento que no esté falseado. La duda metódica cartesiana se jacta de hallar en el yo esa piedra fundamental que no tiembla; la filosofía nietzscheana, así como la kierkegaardiana, señala que allí, en el temblor, hay más verdad que en la seguridad de lo propio. Por el contrario, es sobre la supuesta solidez de lo propio que el liberalismo desplegará su edificio subjetivo, económico y político. Ahora bien, en el análisis que emprende Nietzsche de los supuestos de la filosofía cartesiana, ocupa un lugar central la crítica que realiza al carácter voluntario del pensamiento. “Un pensamiento viene cuando “él” quiere, y no cuando “yo” quiero; de modo que es un *falseamiento* de los hechos decir: el sujeto “yo” es la condición del predicado “pienso”. Ello piensa.” (MBM: 48) Es necesario ser precavidos, indica Nietzsche rápidamente, para no sustancializar “el ello” y ponerlo en el lugar vacante del sujeto, ya que no haríamos sino desplazar el problema<sup>53</sup>. Esta herida narcisista que Nietzsche infringe en el centro de la subjetividad moderna, saca al yo [*Ich*] o pequeña razón de su trono y presenta al “sí mismo” [*Selbst*] o gran razón como aquella instancia corporal que, en lugar de ponerse como nuevo fundamento, es el nombre para indicar lo que siempre desapropia. “Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, -tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo.” (AHZ: 60) Aquí se muestra explícitamente que la primacía del cuerpo y el desprecio del alma como entidad independiente y superior rompe la concepción tradicional de “persona”. El liberalismo continúa poniendo al cuerpo (y al producto de su trabajo) como una

---

<sup>53</sup> Esta advertencia es retomada al comienzo de *El AntiEdipo* de Deleuze y Guattari: “Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho *el* ello.” (Deleuze y Guattari, 2005: 11) El problema sería, tal como ya lo comprendía Nietzsche, el intento de sustancializar un proceso sin sujeto.

propiedad de un yo que gobierna o posee su contraparte física; esta posición es insostenible desde una perspectiva nietzscheana. Como afirma Mónica Cragolini:

El “sí mismo” de Nietzsche es precisamente aquello que más molesta al *Selbst* de la modernidad: el cuerpo. Porque el cuerpo es lo que impide el auténtico conocimiento de sí: el cuerpo entorpece la labor del espíritu con sus exigencias, interrumpe el proceso de transparencia de la conciencia a sí misma, obstaculiza, con la multiplicidad de sus necesidades, la posibilidad de “reunión a sí”. El cuerpo disgrega y dificulta, por eso debe ser sometido y encauzado correctamente. (Cragolini, 2005a: 6)

Ahora bien, aquello que disgrega y dificulta toda síntesis es un modo de nombrar el devenir de las fuerzas que no pueden ser reunidas en una voluntad simple. Desfondar el supuesto de la “libre voluntad”, tal como en otro sentido ya había hecho Spinoza<sup>54</sup>, es fundamental para explorar otros modos de comprensión de sí. La crítica al concepto de “voluntad” comienza por Schopenhauer, ya que en su gran obra *El mundo como voluntad y representación* la voluntad ocupaba el papel principal, el de lo realmente existente: aquel Uno metafísico que como fuerza irracional gobierna todo lo que es. Nietzsche, quien en su juventud compartió los supuestos de la metafísica schopenhaueriana, discute en MBM la idea de que la voluntad sea algo simple, continúa así haciendo palpables los prejuicios del lenguaje: solamente como palabra la voluntad es una unidad simple, por eso pide a los filósofos no dejarse llevar por las facilidades del lenguaje y propone una complejización del fenómeno de la volición.

En toda volición hay, en primer término, una pluralidad de sentimientos, a saber, el sentimiento del estado de que nos *alejamos*, el sentimiento del estado a que *tendemos*, el sentimiento de esos mismos “alejarse” y “tender”, y, además, un sentimiento muscular concomitante.” (MBM: 49)

Se trata de un movimiento que sentimos en nosotros, de un motor que cambia nuestra perspectiva, porque nos aleja de una posición para llevarnos a otra. El pensar también forma parte de la volición, un pensamiento que manda. Además de pensar y sentir, la voluntad implica un afecto, incluyendo el afecto de mando. La voluntad va tomando entonces características cercanas a la voluntad de poder [*Wille zur Macht*], no se trata de “libertad” sino de superioridad sobre lo que debe obedecer y una meta, algo que se valora por sobre lo demás, el puntapié para la creación de una perspectiva. “Un hombre que realiza una *volición* –es alguien que da una orden a algo que hay en él, lo cual obedece, o él cree que obedece.” (MBM: 50) Al asignar al “yo” la libre voluntad, olvidamos su aspecto dual (múltiple) y confundimos voluntad y acción. El yo se atribuye a sí mismo el resultado de la acción, como producto de su “voluntad libre” y

---

<sup>54</sup> Ver Proposición XXXII “La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria.” (Spinoza, 2011: 100)

así goza de un aumento de su poder (“soy yo quien actúo”) y de la ejecución de quienes obedecen: “subvoluntades” o “subalmas”. “Nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas. L’effet c’est moi.” (MBM: 51) Si lo que denominamos “yo” no es más que el resultado ficcional de un dominio determinado, entonces ¿cómo tiene que analizar un filósofo la voluntad entendida en sentido liberal? Como una operación moral, esto es, como resultado de un determinado dominio sobre la vida y no como el fundamento a partir del cual el sujeto reclama derechos inalienables sobre sí para limitar toda injerencia extranjera.

En otro tiempo al hombre se le daba, como dote suya procedente de un orden superior, la «voluntad libre»: hoy le hemos quitado incluso la voluntad, en el sentido de que ya no es lícito entender por ella una facultad. La vieja palabra «voluntad» sirve únicamente para designar una resultante, una especie de reacción individual que sigue necesariamente a una muchedumbre de estímulos en parte contradictorios, en parte concordantes: -la voluntad ya no «actúa», ya no «mueve»... (AC: 49)

La crítica a la idea de una libre voluntad individual<sup>55</sup> es coherente con la posición que Nietzsche mantiene contra la disolución institucional motorizada por las ideas y prácticas liberales-modernas:

Para que haya instituciones tiene que haber una especie de voluntad, de instinto, de imperativo, que sea antiliberal hasta la maldad: una voluntad de tradición, de autoridad, de responsabilidad para con siglos futuros, de *solidaridad* entre cadenas generacionales futuras y pasadas *in infinitum* [hasta el infinito].” (CI: 147)

Nietzsche piensa en un largo plazo, en un compromiso de mandos y obediencias, pero

La gente vive para el hoy, vive con mucha prisa, -vive muy irresponsablemente: justo a esto es a lo que llama «libertad». Se desprecia, se odia, se rechaza aquello que *hace* de las instituciones instituciones: la gente cree estar expuesta al peligro de una nueva esclavitud allí donde se deja oír simplemente la palabra «autoridad.» (CI: 147)

El imperativo individual de “no ser mandado” propio del liberalismo se da bruces con la forma en la que Nietzsche entiende la dinámica de la creación. ¿Cómo puede haber un pueblo, un movimiento común de la vida en una dirección determinada, si no hay una voluntad colectiva que exceda la libre voluntad individual? Nietzsche ejemplifica esta decadencia con el matrimonio moderno, en el que la “elección individual” prima por sobre el mandato tradicional.

El matrimonio como institución comprende ya en sí la afirmación de la forma más grande, más duradera, de organización: si la sociedad misma no puede responder de sí como un todo, hasta las generaciones más remotas, entonces el matrimonio no tiene ningún sentido. (CI: 148)

---

<sup>55</sup> Esta voluntad como facultad metafísica está a la base de la “libre elección” de la subjetividad liberal. En su autobiografía Nietzsche afirma: “Yo no he tenido jamás que elegir” (EH: 120)

¿Cómo puede constituirse una perspectiva, cómo se pueden moldear los instintos en una dirección si hay una suerte de anarquía en la que cada quien hace lo que quiere y elige lo que le parece de acuerdo a su arbitrio individual? Nietzsche siempre fue muy crítico de la anarquía instintiva entendida de esta manera: como una disgregación de las fuerzas que ya no pueden dirigirse hacia una meta, como un grupo de perros hambrientos que comen aquí y allá sin que haya un instinto dominante que los ate a una cadena para que pueda madurar una forma de vida. “Nietzsche lamenta que en la época moderna la palabra “autoridad” sea vista con recelo, pues cree al igual que Kierkegaard, que con la pérdida de la autoridad, toda relación con los otros pierde su valor y su significado.” (Lemm, 2013: 63). El mismo Friedrich Hayek reconoce el carácter antiliberal presente en la filosofía nietzscheana cuando interpreta el discurso de Zaratustra titulado “De las mil metas y de la única meta” como parte del espíritu colectivista (Hayek, 2007: 181). Por supuesto, esta lectura de Hayek es corta de miras, ya que parte de una contraposición demasiado simple entre individuo y colectivo que no puede tener lugar en la filosofía nietzscheana. Nietzsche se interesa por el nivel de la vida, de las fuerzas, de la voluntad, de los instintos, no parte de una metafísica del individuo -ni de la “humanidad”-, sabe que aquello a lo que un liberal llama “yo” es siempre un colectivo: una colección de pulsiones, una sociedad de almas.

Partiendo del ejemplo antiliberal de la institución matrimonial que propone Nietzsche, exploremos algunas interpretaciones posibles alrededor de la miniserie televisiva “Poco ortodoxa”<sup>56</sup>. Se trata de la historia de una mujer llamada Esty en el seno de la comunidad judía ortodoxa Satmar, en la ciudad de Nueva York en pleno siglo XXI. Puede interpretarse en primera instancia como una narración de emancipación individual: la comunidad impide a la protagonista tocar el piano, la fuerza al matrimonio y fundamentalmente a tener hijos de un modo que resultaría inadmisibles en una sociedad liberal. Ella abandona esta vida que siente opresiva y se refugia en un conservatorio de Berlín, donde traba amistad con un grupo de jóvenes que estudian allí. Una de las nuevas amigas es israelí y es quien, encarnando el punto de vista liberal, le explica a sus amigos que los judíos ortodoxos son “lunáticos” y tienen costumbres “absurdas”: esa rigidez que impone la tradición no sería otra cosa que un modo de opresión anticuado. Así presentada la contraposición entre autoritarismo tradicional y libertad individual podemos comprender mejor por qué Nietzsche afirma que se llama

---

<sup>56</sup> “*Unorthodox*” es una miniserie producida y emitida por Netflix en el año 2020, basada en el libro autobiográfico de Deborah Feldman titulado *Unorthodox: the scandalous rejection of my hasidic roots*.

“libertad” a una vida apresurada y muy irresponsable, que no lleva a ningún lado. Prestemos atención a la caracterización de todos estos jóvenes músicos en la serie: viniendo de orígenes muy diversos (Alemania, Yemen, Nigeria, Polonia, Israel) prácticamente no se distinguen unos de otros. Son habitantes del mundo, cosmopolitas que han perdido toda relación con sus pueblos, huérfanos de toda forma de vida. Yael, quien viene de Israel, tiene alguna ligera idea de la comida judía que Esty sabe cocinar, pero es un conocimiento residual, como el que puede tener una turista que acaba de realizar un viaje a una región pintoresca. Es que, efectivamente, estas son las únicas opciones que puede ver el liberalismo en una tradición: opresión o pintoresquismo, pero nunca la vitalidad de un pueblo. Nietzsche fue especialmente crítico de esta homogeneización que producía el espíritu ilustrado, tal como lo vimos en las *Consideraciones intempestivas*, donde el pastiche multicolor impedía el crecimiento de una cultura genuina. “Poco ortodoxa” nos presenta en última instancia la mirada del asimilacionismo judío: la ortodoxia se muestra opresiva, la obediencia asfixiante y claustrofóbica. La vida en Berlín, en contraste, aparece alegre, afirmativa, abierta, esto es, libre. Aún cuando Yael le pregunta si no escapó de algo así como una prisión y Esty lo niega, todo está armado para que el espectador afirme en su interior que sí era una prisión la situación en la que se hallaba en su comunidad. Para nuestra mirada atravesada por la grilla interpretativa liberal, el sólo hecho del matrimonio arreglado implica un escándalo tal que no podemos pensar más que en la liberación de la pobre oprimida. Ese automatismo pone en evidencia el supuesto del que partimos: lo que existe en última instancia es una vida individual, toda sociedad debería permitirle lograr desarrollar su máximo potencial, realizar sus elecciones personales, alcanzar su felicidad. Lo que sabe todo pueblo es muy distinto: lo que hay es lazo común, tradición, colectividad, herencia. Los individuos deben cumplir su rol para que el pueblo despliegue su forma de vida. Justamente, una de las preocupaciones fundamentales de Nietzsche es que la modernidad piensa a la libertad como ausencia de la relación mandato-obediencia, en términos nietzscheanos como ausencia de vida. La tolerancia liberal es el resultado del debilitamiento de toda fe y lleva, más pronto que tarde, al relativismo. Desde esta posición debilitada, toda perspectiva saludable es vista como un fanatismo.

Si en la comunidad Satmar las mujeres no podían cantar ni Esty tocar el piano, tiene mucho sentido para la historia de emancipación que propone “Poco ortodoxa” que sea una escuela de música en Berlín el lugar en el que ella encuentra alojamiento,

comida, amistad y amor. Todos en Alemania están ansiosos por oírla y le facilitan de mil maneras su entrada al conservatorio. La actriz Shira Haas dice sobre su personaje en la serie que se trata de alguien que tiene que “encontrar su propia voz”. El conmovedor final de la audición en el conservatorio y la separación definitiva de su marido apuntan en esa dirección: asistimos al comienzo de lo que se presenta como un camino propio. Pero no es la canción de Schubert que había preparado para esa audición la que logra emocionar a sus examinadores (en última instancia a los espectadores de la serie) sino otra que canta en hebreo. Se trata del mismo tema que habían cantado los hombres de su comunidad mientras ella se casaba: se titula *Mi bon siach* y habla justamente de la bendición divina que reciben los novios durante su casamiento y del amor de la novia. ¿Asistimos en ese instante al nacimiento de su propia voz, de su camino individual o a los miles de años de historia de su pueblo que recién ahora pueden cantar en ella? Lo que conmueve de esa interpretación no es el talento personal de Esty, sino el sentimiento religioso que se hace presente inclusive en la cadencia de su cuerpo, el mismo que aparece en diferentes momentos de la serie a la hora de los rezos<sup>57</sup>. En todo caso, al comienzo de su propio camino está aquello que menos le pertenece. La comunidad Satmar tiene mucho que aprender de esta historia porque el ritual también puede llegar a ser el lugar mortificante de la repetición que impide oír lo sagrado. Pero aún más importante es el aprendizaje para nuestras sociedades laicas e hiperproductivistas, cuyo incesante ruido necesita más que nunca la invención de algún tipo de *shabbat*. Uno de los últimos cuentos que escribió Franz Kafka antes de morir se llama “Josefina la cantora o El pueblo de ratones”. Hay quienes lo interpretan como un texto sobre la comunidad judía. Quizás esa “o” en el título no indica la posibilidad de llamar al cuento de una u otra manera, sino de dar a entender que no hay canto de Josefina sin pueblo y que, de la misma manera, no hay pueblo sin canto.

Ahora bien, que Nietzsche desprecie de este modo al progresismo liberal no quiere decir que se lo pueda identificar rápidamente como un conservador<sup>58</sup>: “Nosotros no “conservamos” nada, tampoco queremos regresar a ningún tiempo pasado, no somos en absoluto “liberales”, no trabajamos por el “progreso”, no necesitamos taponar primero nuestros oídos ante el canto futuro de las sirenas del mercado...” (CJ: 395) A

---

<sup>57</sup> Así dice Nietzsche en un fragmento póstumo de 1881: “¿qué es nuestra fuerza lumínica comparada con la de generaciones pasadas? ¿Acaso es algo más que la luz gris cenicienta que recibe la luna de la tierra iluminada?” (FP II: 874)

<sup>58</sup> Ambas posiciones tienen supuestos comunes, por ello podemos comprender cómo posiciones políticas que en ocasiones se presentan como antagónicas, pueden formar un campo común liberal-conservador, como sucedió en nuestro país en más de una ocasión.

Nietzsche le interesa la cría, el hábito, la maduración de una perspectiva, no la supuesta afirmación de un “yo”, en el que no cree ni como sustancia, ni como asiento de una libre voluntad. La subjetividad liberal parte, al contrario de la certeza del individuo, de la centralidad de su racionalidad y de su libre voluntad: todo lo que Nietzsche no se cansa de llamar falso. En todo caso, el individuo nunca es un punto de partida sino quizás un punto al que alcanzar, pero eso no es posible si solamente se está atento a “liberarse” de todo mandato como si fuera lo más valioso. La libertad tiene que ser indicio de un “hacia dónde”, de una meta, de la cima de una montaña.

Ay, existen tantos grandes pensamientos que no hacen más que lo que el fuego: inflan y producen un vacío aún mayor. ¿Libre te llamas a ti mismo? Quiero oír tu pensamiento dominante, y no que has escapado de un yugo. ¿Eres tú alguien al que le sea lícito escapar de un yugo? Más de uno hay que arrojó de sí su último valor al arrojar su servidumbre. ¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre para qué? (AHZ: 102)

Tengamos en cuenta las figuras de las tres transformaciones del espíritu que abren los discursos de Zaratustra. El león es la negación, la superación y liberación respecto de la posición de carga heroica y devota del camello. Ya no aceptará el mandato externo y trascendente de los valores que se pretenden eternos. Pero de ningún modo ese momento negativo del león es un fin en sí mismo, sino un paso necesario para que la obediencia impuesta se transforme en otro tipo de obediencia. Sin embargo, si no tenemos en cuenta la diferencia entre el “yo” y el “sí mismo”, podemos interpretar erróneamente –débilmente- esta narración desde una perspectiva liberal. Por eso es fundamental que Nietzsche haya elegido como figura al niño: aquella corporalidad a través de la que “ello” juega y que de ningún modo puede confundirse con la posición heroica del sujeto como figura adulta y responsable individualmente de sus propias elecciones conscientes.

El relativismo característico de la nivelación liberal se contrapone a la selección propia de todo espíritu aristocrático. En ese sentido el liberalismo continúa siendo, para la nariz nietzscheana, un momento más de la uniformización cristiana en la que todos son prójimos y, por ello mismo, bienvenidos de cualquier manera. Es fundamental tener en cuenta el discurso de Zaratustra titulado “Del amor al prójimo”, porque si bien aparece como una crítica directa a valores centrales de la religión cristiana, permite comprender también algunos de los ataques que Nietzsche dirige al liberalismo. Para vislumbrar el problema fundamental del amor al prójimo es preciso entenderlo como síntoma, como una forma de huir de la propia extrañeza. Así lo dice Zaratustra: “vuestro

amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos” (AHZ: 98). El prójimo [*Nächsten*] es el próximo, el cercano, aquel que permite en términos heideggerianos participar del *das Man*, vivir de manera inauténtica, ocultarse del sí mismo en el espejo de un otro que, en tanto próximo, nunca es verdaderamente un lejano. Reconocerse en la igualdad es una operación reductiva de la otredad, muy distinta a la propuesta nietzscheana de acompañarse en la diferencia. Si lo por venir como aquella configuración más afirmativa no puede terminar de encarnarse, es porque nos refugiamos en lo familiar, en lo cercano, en lo conocido, por ello Zaratustra quiere enseñar el amor al lejano [*Fenster*] y no al prójimo. La filosofía nietzscheana es una invitación a ser hospitalarios con lo extraño que nos habita y con los encuentros que pueden transformarnos; reducir nuestras posibilidades a un estándar subjetivo es lo que iguala, termina arrasando con las diferencias y produciendo hombres satisfechos:

Darse por satisfecho con las personas y tener casa abierta en el propio corazón: esto es liberal, pero no es aristocrático. A los corazones que son capaces de una hospitalidad aristocrática se los reconoce en las muchas ventanas cubiertas con cortinas y en los muchos postigos cerrados: sus *mejores* habitaciones las tienen, cuanto menos, vacías, aguardan ellos huéspedes con los que uno *no* se da por satisfecho... (FP IV: 369)

Este igualitarismo propio de la teoría liberal clásica tiene, por supuesto, su despliegue en el campo teórico político, tal como lo podemos encontrar desde la obra de John Locke sustentando una de las formas clásicas del contractualismo. La potestad individual de cada uno de los firmantes del contrato no es solamente el supuesto que permite fundar el Estado sino, al mismo tiempo, aquella posibilidad de poner límites claros a su injerencia resguardando el ámbito de la propiedad individual (vida, libertad y bienes) que sería previo al contrato. Entendemos, como afirma Roberto Esposito (2009), que el contractualismo no puede ser pensado simplemente como una reducción del ámbito político a un modelo jurídico sino, al mismo tiempo, como una forma de biopolítica: como un tipo de gestión, administración y producción de la vida. En esta línea interpretativa, los lazos con la filosofía nietzscheana se estrechan, ya que podemos afirmar que esa esfera privada en la que el sujeto liberal pretende parapetarse, es un intento de conjurar la contaminación y el peligro propios de la vida comprendida como alteridad.

Aquí, el dominio político se define como la protección de la vida humana contra las amenazas provenientes de lo otro, incluyendo al otro animal dentro y fuera del ser humano. Esta idea de la política puede ser rastreada desde la construcción hobbesiana del Estado soberano – en la que el Estado asume el rol de proteger la vida- hasta nuestra democracia neoliberal contemporánea, en la que cada individuo está obligado a convertirse en el empresario de su propia

vida, constituyéndose en el proveedor de su propia seguridad y protección en tanto asume considerables riesgos, incluso para esta misma seguridad y protección. Las lecturas que ven a Nietzsche como un defensor del individualismo y las interpretaciones del *Übermensch* como una especie de superempresario, encuentran aquí su lugar. (Lemm, 2013: 24)

### El utilitarismo

Es innegable que estamos cada vez más insertos en un mundo en el que lo útil ha sido identificado como sinónimo de lo bueno hasta prácticamente fundirse en un solo término. Se trata de algo más que un simple “espíritu de época”, implica una forma de otorgar sentido a la palabra “valor” que ha encontrado una expresión filosófica en el pensamiento inglés del siglo XIX y que se continúa en nuestros días, aunque no necesariamente ya bajo un pensamiento filosófico fuerte, sino constituyendo toda una serie de tecnologías y dispositivos que intentan una reducción a la utilidad de cada vez más aspectos de nuestra vida. Este presente neoliberal, en el que el utilitarismo se ha expandido a niveles insospechados no puede comprenderse, ni transformarse, sin volver nuestra atención sobre los mecanismos que lo hacen más cercano a Jeremy Bentham y Herbert Spencer que al liberalismo clásico de Adam Smith o John Locke. Podemos discutir en muchos sentidos lo que se nos propone en términos de instrumentalización de nuestra existencia, podemos estar genuinamente en contra de lo que implica la desarticulación de diversos mecanismos compensatorios estatales, pero si a la vez no reparamos en las formas en las que se organizan nuestros actos, en los modos de su conducción indirecta, como afirmaba Foucault en términos de gubernamentalidad, entonces puede que ganemos batallas solamente ideales y que la materialidad de nuestras prácticas continúe acomodándose a lo que triunfa en esta época.

El sociólogo francés Christian Laval, quien ha dedicado buena parte de sus investigaciones a estudiar el neoliberalismo, afirma que éste

encuentra sus fuentes más lejanas en la problemática benthaminiana del control y del interés, aporta ante todo una reflexión sobre las técnicas de gobernación a emplear cuando el sujeto de referencia se constituye a la manera de un ente maximizador de su utilidad. (Laval, 2012: 17)

El utilitarismo de Jeremy Bentham, asociado por Foucault a la creación de dispositivos disciplinarios, permitiría comprender el modo de gubernamentalidad y subjetivación propio del neoliberalismo. Laval insiste en no reducir el neoliberalismo a un renacimiento de la propuesta liberal clásica: no se trata tanto de un achicamiento (desregulación) del Estado como de una sobrerregulación (lógica normativa) que excede lo económico.

Basado en una antropología global del sujeto económico, pone en funcionamiento resortes sociales y subjetivos propios, como la competitividad, la “responsabilidad” o el espíritu de empresa, y aspira a crear un nuevo sujeto, el sujeto neoliberal. Se trata, en definitiva, de crear cierto tipo de hombre apto para dejarse gobernar por su propio interés. (Laval, 2012: 17)

El utilitarismo es una filosofía práctica acuñada a finales del siglo XVIII, que pretende constituir una ética basada en los resultados de nuestras acciones: necesita conocerlos, calcularlos y mejorarlos. Es un pensamiento típicamente economicista: el mejor comportamiento es el más eficaz para conseguir mayor “felicidad”.

El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas [*right*] en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas [*wrong*] en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor. (Stuart Mill, 1997: 45)

Desde una perspectiva nietzscheana se puede interpretar al utilitarismo como un síntoma cultural que pretende un fin del sufrimiento, aunque esta vez no en términos trascendentes o religiosos sino en un sentido práctico y material a partir de la aplicación de determinados cálculos y técnicas. Cuando pensamos si efectivamente el problema de la utilidad ocupa o no un lugar central en la obra de Nietzsche, a primera vista al menos parece que su lugar es marginal. Creemos, sin embargo, que la disputa que dio contemporáneamente con una parte del pensamiento inglés hay que actualizarla para pensar nuestro presente. Al comienzo de su obra *Nietzsche y la filosofía* Gilles Deleuze afirma que “Tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida.” (Deleuze, 2008: 8) Si un modo de ser o un estilo de vida se configuran a partir de la puesta en utilidad de nuestros actos, entonces las creencias, los sentimientos y los pensamientos no podrán ir demasiado lejos. Pocas líneas más abajo en este mismo libro los utilitaristas aparecen entre quienes hacen derivar a los valores “de simples hechos, de pretendidos hechos objetivos”. Ese es el motivo por el que parecen valer en sí, como si tuvieran una misma lectura para todos y se encontraran a salvo de interpretaciones. El utilitarismo aparece entonces asociado a la indiferenciación, a la imposibilidad de valorar en sentido genuino, esto es de crear. La figura con la que Deleuze asocia a esta concepción utilitaria de los valores es la del mecánico, por el automatismo propio de la relación medios-fines. ¿Qué es lo que permite romper con la mecánica utilitaria que reduce e impugna otras formas de valorar? El elemento diferencial, afirma Deleuze, lo que asocia al sentimiento de distancia nietzscheano. Lo que manda una distancia, lo que

se impone, el *pathos* de la distancia, la obediencia al sí mismo, es lo que permite despreciar la utilidad.

Para poder distinguir el camino de la creación de las lógicas utilitarias es necesario tener en cuenta que en este último caso el criterio de valoración ya está dado en torno a determinados fines o intereses que hay que alcanzar del modo más eficiente. La voluntad de poder, en cambio, cuando no está constreñida por este tipo de mecanismos es como el niño de Zaratustra: sigue su propio juego sin compararlo con un resultado o rendimiento esperado, obedece al sí mismo en lugar de adaptarse a un estándar:

Con la necesidad con que un árbol da sus frutos, así brotan de nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y nuestros noes [...] ¿Os gustarán a *vosotros* estos frutos nuestros? – Pero ¡qué les importa eso a los árboles! ¡Qué nos importa eso a *nosotros* los filósofos! (GM: 27)

Lo que se impone sin haber hecho el cálculo de su utilidad, antes que cualquier estudio de mercado o síntesis de demandas de consumidores atravesados por los algoritmos, sin haberlo reducido todo a conjuntos de informaciones, a la comunicación. Este tipo de afirmaciones en Nietzsche resuenan con las palabras de Deleuze en su conferencia sobre el acto de creación:

¿Qué relaciones mantiene la obra de arte con la comunicación? Ninguna. La obra de arte no es un instrumento de comunicación. La obra de arte no tiene nada que ver con la comunicación. La obra de arte no contiene, en sentido estricto, la menor dosis de información. Por el contrario, hay una afinidad fundamental entre la obra de arte y el acto de resistencia. (Deleuze, 2007: 288)

Porque buena parte del éxito del utilitarismo es sin dudas una puesta en comunicación de todo lo existente, la reducción a información, la cuantificación y codificación a la que resiste, como afirma Deleuze, la obra de arte cuando produce lo intraducible, aquel resto inapropiable, pura intensidad.

Nietzsche va a atacar principalmente el supuesto utilitarista que está a la base de los prejuicios ingleses. En el aforismo 174 de MBM pone en evidencia que se trata de un modo de ocultar los instintos: “Utilitaristas, ¿es que también vosotros amáis todo *utile* tan sólo como un vehículo de nuestras inclinaciones, - es que también vosotros encontraréis propiamente insoportable el ruido de sus ruedas?” (MBM: 139) Podríamos entender que Nietzsche desprecia a quienes por no querer habérselas con su deseo, se leen a sí mismos como simples sujetos de interés. En el aforismo 190 de la misma obra sostiene que la asociación entre “bueno y útil”, que hunde sus raíces en el optimismo socrático, huele a plebe. El desenmascaramiento de este tipo de moral continúa dando cuenta de las características inglesas del utilitarismo moderno:

En última instancia todos ellos quieren que se dé la razón a la moralidad *inglesa*: en la medida en que justamente de ese modo es como mejor se sirve a la humanidad, o al «provecho general», o a la «felicidad de los más», ¡no!, a la felicidad de *Inglaterra*; querrían demostrarse a sí mismos con todas sus fuerzas que al aspirar a la felicidad *inglesa*, quiero decir al *comfort* [comodidad] y a la *fashion* [elegancia] (y, en supremo lugar a un puesto en el Parlamento), es a la vez también el justo sendero de la virtud. (MBM: 216)

El problema, como escribía Deleuze, es que el utilitarismo propone un “bienestar general”, un valor “para todos” ignorando que esa universalización no hace más que proyectar una concepción del mundo, de por sí conservadora. Así lo afirma también Mónica Cragolini en su libro *Nietzsche, camino y demora*:

“El dominio de la plebe implica el predominio de la moral del rebaño, moral que se hace presente también en el utilitarismo de aquellos “que marchan tras las huellas de Bentham”, y que han elevado la felicidad inglesa al carácter de principio universal: el confort, la elegancia. La moral utilitarista se basa en un principio de igual trato entre los hombres y de equivalencia de las acciones que es residuo de la moral cristiana.” (Cragolini, 2003: 90)

En GM también abundan las críticas a la reducción de lo “bueno” a lo “útil” y se deja en claro que los creadores de valores, los “buenos” en el sentido noble del término, jamás pueden ser esclavos de la utilidad. Al mismo tiempo, el criterio de utilidad es una muy mala guía para el genealogista. Nietzsche se ocupa de desarticular la utilidad de un fenómeno respecto de su origen y pone el énfasis en la reinterpretación y reapropiación operada por la voluntad de poder, desnaturalizando así las explicaciones reductivas. En esta obra el blanco favorito de los ataques es Herbert Spencer: “Éste establece que el concepto «bueno» es esencialmente idéntico al concepto «útil», «conveniente»” (GM: 44) En última instancia, Nietzsche está disputando la interpretación misma sobre la dinámica de la vida, por eso el ataque al darwinismo de cuño spenceriano que define la actividad de lo viviente como una adaptación al medio:

Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la «adaptación»; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora. Recuérdese lo que Huxley reprochó a Spencer – su «nihilismo administrativo»; pero se trata de algo más que de administrar... (GM: 114)

¿A quién puede seducir una propuesta ética basada en la administración sino a los moderados ingleses? Nietzsche sabe perfectamente que el cálculo se basa en el supuesto de la equivalencia, de la eliminación del resto, del establecimiento de un criterio común que reduzca el fruto de diferentes árboles a finalidades propias de “lo

humano”, o “el bienestar”, o “la felicidad”, que se universalizan como si hubiera un solo criterio para comprender el tipo de vida que indican.

¡«Provechoso-perjudicial»! ¡«Utilitario»! A la base de tales expresiones se halla el prejuicio de creer que se sabe hacia dónde debería evolucionar el ser humano (o el animal, la planta). ¡Como si a partir de cada punto no fueran posibles miles de desarrollos concretos! ¡Como si la decisión acerca de cuál sea el mejor, el supremo no fuera cuestión de mero gusto!” (FP II: 780)

El utilitarismo es poco honesto porque oculta y no se interesa por el mecanismo que decide cómo valoramos en cada ocasión cómo comprender la felicidad, o incluso como desechar la idea misma de “felicidad” como norte. Este trabajo subterráneo es el que realizan los aristócratas, los creadores, que son cualquier cosa menos consecuencialistas:

Fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos, quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea, como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡qué les importaba a ellos la utilidad! (GM: 41)

Una posición similar encontramos en AHZ en uno de los discursos fundamentales para comprender cómo opera la voluntad de poder, titulado “De las mil metas y de la única meta”, donde los utilitaristas son los creadores del Estado y de toda maquinaria calculadora de beneficios. Solamente alejándose del Estado y el mercado, solamente a partir de ese “*pathos de la distancia*” que implica la renuncia a la “prudencia calculadora” de la utilidad, puede haber creación. ¿Puede el Estado albergar otra cosa? Eso es parte de lo que tenemos que pensar y que disputar, ¿cuáles son las posibilidades de valorar de otra manera, de crear otros modos del juicio que no estén motorizados por fuerzas reactivas, por auditorías de tipo contable? Esa prudencia calculadora es la que diferencia a los utilitaristas de los creadores: la búsqueda del éxito, el servilismo de la finalidad, es síntoma del hombre que no sabe jugar, que no puede con su quizás, que ha desaprendido a danzar sobre los pies del azar. Asimismo, el supuesto idealista de la compatibilización absoluta entre el aumento del placer y la remoción del dolor –que se encuentra a la base de la filosofía utilitarista- es algo que Nietzsche ha discutido en numerosas ocasiones, tanto en términos teóricos como al narrar en su autobiografía la relación entre sus propios padecimientos y los momentos de plenitud y afirmación de la vida.

El utilitarismo se presenta entonces, como afirma Deleuze, como un tipo particular del ideal ascético, producto de fuerzas reactivas. “Este es el punto de partida

del concepto de reacción, cuya importancia en Nietzsche veremos más adelante: los acoplamientos mecánicos y utilitarios, las *regulaciones* que expresan todo el poder de las fuerzas inferiores y dominadas.” (Deleuze, 2008: 61) Sin que olvidemos, por supuesto, que esas fuerzas inferiores son las que triunfan. En consecuencia, el llamado nietzscheano que nos recuerda Deleuze: el de proteger a los fuertes de los débiles. El de cuidar y cultivar la creación entre tanta reacción utilitaria. “Se es activo porque todo lo que vive tiene que moverse – no POR el gozo, más bien sin fin: aunque haya gozo. Este movimiento no es imitación de los movimientos utilitarios, que persiguen un fin, es otra cosa.” (FP II: 495) Nos interesa pensar el utilitarismo porque no es simplemente una filosofía del siglo XIX, se continúa en nuestro presente neoliberal y en la forma en la que se modulan las subjetividades contemporáneas. Es necesario advertir sobre las formas del utilitarismo contemporáneo que por un lado reducen a cálculo, a información, a maximización de los resultados, pero no simplemente en la forma de una mecánica fría, sino movilizándolo a la vez algo de lo que se presenta en principio como no calculable. ¿Cómo se organizan las fuerzas reactivas tomando para sí parcialmente fuerzas activas? Una cosa es estar al acecho de oportunidades como un zorro atento a su próxima pequeña presa y otra es la escucha paciente y atenta del árbol cuyas ramas penden sobre el mar. Esos espíritus pacientes y sensibles a lo que escapa de la utilidad, Nietzsche se los figuraba como sus lectores:

El libro está destinado a los lectores tranquilos, a hombres que no se ven todavía arrastrados por la prisa vertiginosa de nuestra atropellada época y que no sienten todavía el servil placer idólatra de tirarse bajo sus ruedas; esto es, a hombres que no están todavía habituados a sopesar el valor de cada cosa según el tiempo ganado o perdido con ella. O sea — a muy pocos hombres. (CP: 20)

## **Capítulo 4: La administración de la libertad**

*Si le quitamos a la gente la seguridad es lo que me pasaba a mí cuando era autónomo. Toda su energía creativa va a parar a “¿cómo puedo ganar dinero?” Esta es la energía de la sociedad, esta estupidez en la que la gente tiene que estar siempre pensando.*

Mark Fisher

*Son nuestras sociedades occidentales las que han hecho, muy recientemente, del hombre un ‘animal económico’, pero todavía no somos todos hombres de este tipo.*

Marcel Mauss

### **Liberalismo y neoliberalismo en clave biopolítica**

Para poder comprender con mayor precisión las características de la subjetividad neoliberal, es fundamental contar con las hipótesis que Michel Foucault despliega en su curso del año 1979 titulado *Nacimiento de la biopolítica*. En el mismo momento en que la expansión neoliberal empezaba a realizarse, Foucault hizo en este curso un estudio genealógico del neoliberalismo, cuyas interpretaciones se disputan fuertemente hasta el día de hoy<sup>59</sup>. A pesar de no haber creado el término “biopolítica”<sup>60</sup>, sin duda alguna fue su propia conceptualización en *La voluntad de saber* y en algunos de sus cursos dictados en el *Collège de France* hacia fines de la década de 1970, la que ha llevado a una rica tradición de pensamiento que incluye a Roberto Esposito y Giorgio Agamben

---

<sup>59</sup> Algunas de estas disputas pueden encontrarse en Zamora y Berhent, 2017 y De Lagasnerie, 2015.

<sup>60</sup> Para un análisis más amplio de los usos anteriores a Foucault del término biopolítica y de sus distintas derivas, ver Castro, 2011.

entre otros autores que cabe mencionar, en lo que se ha constituido como una tradición de estudios biopolíticos.

*Nacimiento de la biopolítica* se presenta como la continuación de *Seguridad, territorio y población*, su curso anterior en el *Collège de France*. El problema principal sigue siendo el del poder y el enfoque propuesto continúa tratando de evitar analizarlo en su sentido jurídico (negativo, represivo, soberano), se quieren explorar otras modalidades del poder: productivas, positivas y con ese fin es preciso pensar en términos de tecnologías políticas. En este sentido, todo el recorrido del curso es coherente con este proyecto general de la obra de Foucault en la década de 1970: pensar qué tipos de relaciones de poder se constituyeron en la modernidad que no pueden ser analizados en términos jurídicos, cuáles son sus anudamientos con la verdad y con la producción de subjetividad. Todo este curso no deja de atravesar estos problemas en el marco de la biopolítica. Y esto implica no solamente intentar pensar más allá del poder-ley, también es un intento por pensar más allá del poder-norma y las disciplinas. Efectivamente, es a partir de las regulaciones de la población, es en el contexto de la biopolítica, que Foucault entiende que se despliegan saberes propios de la economía política desde mediados del siglo XVIII y eso es lo que lo lleva a investigar al liberalismo primero y posteriormente al neoliberalismo, en torno a la disputa de lo que denomina “racionalidades gubernamentales”. La anátomo-política había sido descrita por Foucault como una tecnología política individualizante, normalizante, disciplinadora, productora de cuerpos dóciles. La biopolítica se dirige también a los cuerpos pero no de modo individual sino global: como conjunto de seres vivos y poblaciones, se ocupa de su administración, su salud, su reproducción en un territorio determinado<sup>61</sup>. Foucault estudia al liberalismo y luego al neoliberalismo en este contexto, entramados en las formas de administración de los comportamientos poblacionales. Este tipo de fenómenos deben comprenderse en un régimen general en el que la verdad se define económica y no jurídicamente. Podemos afirmar que para Foucault el liberalismo y el neoliberalismo son racionalidades gubernamentales que pretenden administrar de determinada manera la libertad. Resta ver en detalle cuáles son esas formas.

---

<sup>61</sup> Es necesario tener en cuenta, como contracara de este carácter productivo, el aspecto tanático de la biopolítica, tal como se hace en la que seguramente sea su formulación más importante: “Podría decirse que el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue remplazado por el poder de hacer *vivir* o de *arrojar* a la muerte.” (Foucault, 2008a: 130).

Durante la instauración de los Estados modernos, a partir del siglo XVI, afirma Foucault que se fue articulando un orden triple: “mercantilismo por un lado, Estado de policía por otro, balanza europea: todo esto constituyó el cuerpo concreto de ese nuevo arte de gobernar que se ajustaba al principio de la razón de Estado.” (Foucault, 2007: 21) La “razón de Estado” implicaba un modo de gobernar racionalmente, un cálculo de lo que es y debe ser el Estado, poniendo todo otro fin en segundo término. Se intentaba así hacer más sólido y rico al Estado, protegiéndolo de toda amenaza posible. Con este fin, se planteaba una autolimitación en política exterior: la “balanza europea”; en cambio el “Estado de policía” que regulaba funciones al interior del territorio fue creciente. Hubo intentos para limitar esa regulación interna, tanto desde la teología, como desde el derecho. Si durante la Edad Media el derecho fue, junto con el ejército, un modo de crecimiento del poder real, a partir del siglo XVI y XVII funcionó como un modo de limitarlo. Mediante la referencia a leyes fundamentales, a derechos naturales, a un derecho original o al contrato social, se intentaba poner un freno al poder del rey.

Si bien es cierto que la razón de Estado planteada, manifestada como Estado de policía, encarnada en el Estado de policía, tiene objetivos ilimitados, en los siglos XVII y XVIII hay una tentativa constante de limitarla, y esa limitación, ese principio, esa razón de limitación de la razón de Estado, la encontramos por el lado de la razón jurídica. Pero, como pueden ver, es una limitación externa. (Foucault, 2007: 25)

A esa exterioridad de la limitación, se suma a mediados del siglo XVIII una limitación interna a la propia racionalidad gubernamental.

Respecto a sus consecuencias, esta diferenciación es fundamental. Cuando el límite es externo (de derecho), si se lo traspasa el gobierno se transforma en ilegítimo. En cambio, si es interno (de hecho), simplemente es torpe o ineficaz. “Decir que hay una limitación de hecho de la práctica gubernamental querrá decir que el gobierno que desconozca esa limitación será simplemente un gobierno, insistamos, no ilegítimo, no usurpador, sino torpe, inadaptado, un gobierno que no hace lo que conviene.” (Foucault, 2007: 26) Esta distinción es significativa si notamos cómo las críticas a un determinado gobierno suelen oscilar -combinándolos- entre estos dos grandes tipos: se pone en tela de juicio su legitimidad o se intenta demostrar su ineficacia para llevar adelante los fines que se propone. Esta diferencia permite a la vez poner entre paréntesis el análisis del liberalismo exclusivamente desde una perspectiva jurídica como la de John Locke, para centrarse en su carácter gubernamental:

El problema, entonces, no es: ¿dónde están los derechos fundamentales y cómo dividen el dominio de la gubernamentalidad posible y el dominio de la libertad

fundamental? La línea de división se establecerá entre dos series de cosas [cuya] lista elaboró Bentham en uno de sus textos más importantes, al cual trataré de volver: la división se traza entre *agenda* y *non agenda*, las cosas que deben hacerse y las que no deben hacerse. (Foucault, 2007: 28)

Esta transformación se produjo a mediados del siglo XVIII no mediante el derecho, sino mediante la economía política, entendida como saber de la organización y limitación de los poderes en relación a la prosperidad de una nación. Por ese motivo no se trató de un fenómeno exterior a la razón de Estado, ya que su propósito se presentó como el mismo: el enriquecimiento y la prosperidad del cuerpo estatal. La economía política no se fija entonces en la legitimidad de las acciones de gobierno teniendo como modelo el “derecho natural”, sino estudiando sus consecuencias y la propia racionalidad del gobierno, la “naturaleza” presente en la dinámica propia de las acciones y sus objetivos.

Así, por ejemplo, los economistas explicarán como una ley de la naturaleza el hecho de que la población se desplace en procura de salarios más elevados, y también el hecho de que tal o cual arancel aduanero protector de los altos precios de los artículos de subsistencia entrañe fatalmente un fenómeno como la escasez. (Foucault, 2007: 33)

Esta concepción de la “naturaleza” de la gubernamentalidad será la nueva *ratio* con la que se medirá el éxito o el fracaso de las acciones de gobierno. Claro está que reemplazar el problema de la legitimidad por el problema del éxito lleva directamente a la filosofía utilitarista, allí nos encontraremos con una de sus figuras principales: Jeremy Bentham, el diseñador del panóptico que Foucault había estudiado en *Vigilar y castigar*.

Foucault nos invita a estudiar el liberalismo no solamente porque emerge en este contexto, sino por sus formas actuales, neoliberales contemporáneas.

¿Qué interés hay en hablar del liberalismo, de los fisiócratas, de Argenson, de Adam Smith, de Bentham, de los utilitaristas ingleses, como no sea el hecho de que, desde luego, el problema del liberalismo se nos plantea efectivamente en nuestra actualidad inmediata y concreta? ¿De qué se trata cuando se habla de liberalismo, cuando a nosotros mismos se nos aplica en la actualidad una política liberal? ¿Y qué relación puede tener esto con esas cuestiones de derecho que llamamos libertades? (Foucault, 2007: 41)

Se trata de una nueva forma de concebir el lugar de la verdad, una suerte de desplazamiento del fundamento: la moral basada en el derecho natural queda relegada para que la verdad se pueda manifestar en el mercado. “Los precios, en cuanto se ajustan a los mecanismos naturales del mercado, van a constituir un patrón de verdad que permitirá discernir en las prácticas gubernamentales las que son correctas y las que son erróneas.” (Foucault, 2007: 49) Es decir que un buen gobierno ya no será simplemente un gobierno “justo”, sino uno que actúe en la “verdad” y el mercado será el lugar de veridicción. Foucault realizó numerosos trabajos en torno a la pregunta por

las condiciones que permiten que surja la verdad, estudiando los regímenes de veridicción y sus implicancias: la verdad del sexo, la verdad de la locura; se puede pensar buena parte de su obra como una genealogía de los regímenes veridictionales. Ahora bien, en este caso, lo que nos interesa es qué sucede cuando la verdad se comprende en un registro puramente económico.

Plantear a un gobierno a cada instante, en cada momento de su acción, a propósito de cada una de sus instituciones, viejas o nuevas, la pregunta: ¿es útil, para qué es útil, en qué límites es útil, a partir de qué se torna inútil, a partir de qué se torna nocivo? Esta pregunta no es la pregunta revolucionaria: ¿cuáles son mis derechos originarios y cómo puedo hacerlos valer frente a cualquier soberano? Pero sí es la pregunta radical, la pregunta del radicalismo inglés. El problema del radicalismo inglés es el problema de la utilidad. (Foucault, 2007: 60)

El utilitarismo queda aquí definido, no como una ideología, sino como una “tecnología de gobierno”. De lo que se trata, cuando se pregunta por el arte de gobernar, es de la capacidad para administrar un conjunto de intereses. “Pregunta fundamental del liberalismo: ¿cuál es el valor de utilidad del gobierno y de todas sus acciones en una sociedad donde lo que determina el verdadero valor de las cosas es el intercambio?” (Foucault, 2007: 66) Como vemos, los lazos son estrechos entre el utilitarismo y este modo de concebir al liberalismo como racionalidad gubernamental.

Michel Foucault entiende que el arte liberal de gobernar tiene las siguientes características: concibe al mercado como lugar de veridicción, evalúa mediante el cálculo la utilidad de las acciones de gobierno en lugar de interrogarse por su legitimidad y concibe a Europa como una zona de desarrollo económico ilimitado tomando al mundo en su totalidad como mercado mundial. Una vez definidos estos aspectos fundamentales del liberalismo, Foucault afirma que estas transformaciones no implican necesariamente que haya aumentado la libertad durante los siglos XVIII y XIX. En primer lugar porque no puede calibrarse la “cantidad” de libertad entre un sistema monárquico despótico (más ineficaz, en tanto el tipo de poder soberano era dominante) y una forma más liberal pero a la vez más eficientemente biopolítica. ¿Cómo comparar grados de libertad? Sería necesario volver a afirmar un universal. Foucault niega que la libertad sea una suerte de fundamento humano que vendría a ser arruinado por poderes externos y que el liberalismo se pondría como meta volver a instaurar en su pureza. El liberalismo no busca hacer “respetar” la libertad natural, en todo caso la produce, la administra y la consume.

Sólo puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y el comprador, libre ejercicio del derecho de

propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etc. Por lo tanto, la nueva razón gubernamental tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad: es decir que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizarla. (Foucault, 2007: 84)

Es por ese motivo que hablamos de una administración de la libertad, aún si un régimen que administra la libertad aparece como una definición paradójica o, al menos, problematizadora de una noción simplista de la misma. Debe producir las condiciones para que haya libertad y en ese sentido la limita o la destruye también. Por caso, la libertad de comercio exterior requirió tomar medidas proteccionistas contra la hegemonía inglesa, la libertad de mercado interno implicó leyes antimonopólicas y sostener al mercado “artificialmente” con mecanismos de asistencia. La libertad del mercado de trabajo requirió la producción de trabajadores competentes impidiendo a la vez su organización política. Foucault denomina “seguridad” al modo en que la gubernamentalidad liberal va a calcular esas relaciones y tensiones entre los diferentes intereses en juego, tanto individuales como colectivos. Las estrategias de seguridad deben ocuparse de que ninguno de los intereses involucrados termine arruinando el propio juego. El soberano ya no debe proteger exteriormente al súbdito -seguridad hobbesiana-, debe arbitrar permanentemente las libertades y seguridades para minimizar los peligros a los individuos y al conjunto.

Foucault parece burlarse de la gubernamentalidad liberal al asignarle una cercanía con la divisa nietzscheana del “vivir peligrosamente”<sup>62</sup>. Vivir conjurando los peligros es ahora calcular el ahorro para la vejez, ocuparse del crimen, de la enfermedad, de la higiene, de la degeneración del individuo, de la especie y de la humanidad. Son preocupaciones que hacen a las regulaciones biopolíticas. “Vemos en todas partes esa estimulación del temor al peligro que en cierto modo es la condición, el correlato psicológico y cultural interno del liberalismo. No hay liberalismo sin cultura del peligro.” (Foucault, 2007: 87) La segunda consecuencia de la implementación de la razón gubernamental liberal es la extensión de las disciplinas: el panoptismo de Bentham coincide con la razón liberal.

---

<sup>62</sup> La referencia completa es la siguiente: “Puede decirse que, después de todo, la divisa del liberalismo es “vivir peligrosamente”. “Vivir peligrosamente, esto es, que los individuos se vean a perpetuidad en una situación de peligro, o mejor, estén condicionados a experimentar su situación, su vida, su presente, su futuro, como portadores de peligro.” (Foucault, 2007: 86) Interpretamos esto como una comparación burlesca con la frase nietzscheana en tanto los ejemplos que Foucault presenta de esta situación de peligro son la implementación de las cajas de ahorro para conjurar el peligro sobre la imprevisibilidad económica y las campañas de higiene para administrar los peligros de enfermedades. Esto es, un conjunto de pequeñas acciones que el “último hombre” nietzscheano realizaría justamente para evitar todo “vivir peligrosamente”, se trata de la puesta en ejercicio de una vida securitaria o previsible.

El panóptico es la fórmula de un gobierno liberal, porque, en el fondo, ¿qué debe hacer un gobierno? Debe dar cabida a esos mecanismos y no debe tener sobre ellos, al menos en primera instancia, ninguna otra forma de intervención salvo la de la vigilancia.” (Foucault, 2007: 89)

Se vigila que todo funcione “normalmente” y se reproduce así la normalidad libre. Por último, hay mecanismos específicos para aumentar las libertades aumentando los controles. En el caso del panóptico esa vigilancia es la contracara de la libertad. Pero también se trata de crearla directamente interviniendo fuertemente en el mercado y en la sociedad. Un ejemplo es la política intervencionista del *New Deal* de la década de 1930 en Estados Unidos que, en su afán de producir una libertad de empleo y una libertad política que se encuentran en peligro, interviene fuertemente en el mercado. Para resolver estas “crisis de gubernamentalidad” es necesario ir a veces contra ese gobierno mínimo que propone el liberalismo. Comienza así a calcularse el costo económico del ejercicio de las libertades.

Otro tipo de crisis pueden advenir como consecuencia de las maneras mediante las que se intenta producir la libertad de mercado:

En eso consiste precisamente la crisis actual del liberalismo, es decir que el conjunto de los mecanismos que desde los años 1925, 1930, intentaron proponer fórmulas económicas y políticas que dieran garantías a los Estados contra el comunismo, el socialismo, el nacionalsocialismo, el fascismo, esos mecanismos, garantías de libertad, establecidos para producir ese plus de libertad o, en todo caso, para reaccionar ante las amenazas que pesaban sobre ella, fueron en su totalidad del orden de la intervención económica, es decir, de la obstrucción o, de un modo u otro, de la intervención coercitiva en el dominio de la práctica económica. (Foucault, 2007: 91)

Contra ese intervencionismo de tipo keynesiano, que intentó de algún modo frenar peligros más grandes, discutieron los liberales alemanes de Friburgo y los norteamericanos. Esas crisis producidas antes y después de la guerra llevaron al desarrollo de nuevas propuestas en el arte de gobernar: las neoliberales. No se trató simplemente de una crisis del capitalismo, afirma Foucault, sino de una crisis del dispositivo de gobierno liberal. En ese sentido, podemos comenzar a comprender al neoliberalismo como un conjunto de respuestas frente a la crisis de la gubernamentalidad liberal. Foucault analiza el modo en el que la Alemania de posguerra, que no contaba con ningún tipo de legitimidad jurídica o política, se reconstituyó a partir de su crecimiento económico. ¿Puede un determinado funcionamiento económico legitimar un orden político? En lugar de pensar que la apertura comercial disuelve o limita al Estado, en este caso lo estaría fundando continuamente. En el siglo XVIII se partía de un Estado existente que se pretendía

limitar, en el siglo XX se parte de un Estado inexistente que se intenta producir a partir de una dinámica económica. El neoliberalismo pretende reemplazar el principio de legitimidad soberana de un modo mucho más amplio que el límite que oponía el liberalismo clásico al Estado que tenía una legitimidad previa.

De hecho, se trata de una nueva programación de la gubernamentalidad liberal. Una reorganización interna que, una vez más, no plantea al Estado el interrogante: ¿qué libertad vas a dar a la economía?, sino que pregunta a la economía: ¿cómo podría tu libertad tener una función y un papel de estatización, en cuanto esto permita fundar efectivamente la legitimidad de un Estado? (Foucault, 2007: 120)

Si la política no se funda ya en sujetos de derecho libres tal como lo indica el contractualismo, el liberalismo inaugura una politicidad eminentemente pragmática: pura gubernamentalidad. Aquí Foucault pone en evidencia la profundización de la propuesta neoliberal, en comparación con el liberalismo del siglo XVIII:

En lugar de aceptar una libertad de mercado definida por el Estado y mantenida de algún modo bajo vigilancia estatal –lo cual era, en cierta forma, la fórmula inicial del liberalismo: establezcamos un espacio de libertad económica, circunscribámoslo y dejémoslo circunscribir por un Estado que ha de vigilarlo, pues bien, dicen los ordoliberales, es necesario invertir por completo la fórmula y proponerse la libertad de mercado como principio organizador y regulador del Estado, desde el comienzo de su existencia y hasta la última forma de sus intervenciones. Para decirlo de otra manera, un Estado bajo la vigilancia del mercado más que un mercado bajo la vigilancia del Estado. (Foucault, 2007: 149)

No hay que entender entonces que estamos frente a un resurgimiento del viejo liberalismo, sino frente a la pregunta de si el mercado puede otorgar una legitimidad y una racionalidad política a un Estado que no logra tenerla jurídica ni ideológicamente.

El neoliberalismo apuesta por expandir la forma mercado a distintos niveles de la sociedad y del Estado. La pregunta que plantea es si efectivamente el mercado puede reformar el Estado y la sociedad, no simplemente si puede haber un espacio de libertad económica. Esta nueva concepción implicó, tal como lo presenta Foucault, una serie de desplazamientos conceptuales y prácticos cuando la comparamos con el liberalismo del siglo XVIII. En primera instancia, el mercado ya no se comprende principalmente como un lugar de intercambio libre (equivalencia) que el Estado debe cuidar sin entrometerse, sino como un lugar de competencia (desigualdad) que produce continuamente ganadores y perdedores. En segundo lugar, no se sostiene que haya un funcionamiento “natural” del mercado, por lo tanto no se trata más de *laissez-faire*, sino que debe haber una política activa de intervención “a favor del mercado”. En tercer lugar, el Estado debe intervenir para expandir la forma mercado a otros espacios que tradicionalmente se

encontraban fuera del ámbito estrictamente económico. El crecimiento económico por sí mismo se transforma en la principal política social, por lo que el Estado se pone a su servicio: asegura, defiende y apoya la economía y su misma legitimidad depende de ella, del mismo modo que su funcionamiento interno debe tomar su forma. De ningún modo la ley desaparece, sino que se encuentra fundamentalmente al servicio de la lógica de la competencia y ya no de la lógica del derecho (natural o fundamental). Cambia entonces la concepción del “Estado de derecho” cuya función es proteger los derechos fundamentales, al “Estado de derecho” como el conjunto de reglas que deben maximizar la libre competencia entre los jugadores del campo económico ampliado.

A diferencia del sentido común instaurado al respecto, no se trata de que un gobierno neoliberal intervenga menos, sino del modo de su intervención. En lugar de “corregir” o “compensar” las desigualdades de una economía de mercado, debe intervenir en la trama social para ampliar los efectos de la competencia en todos los ámbitos posibles. El neoliberalismo es, en la perspectiva foucaultiana un intervencionismo social<sup>63</sup>:

Lo que se procura obtener no es una sociedad sometida al efecto mercancía, sino una sociedad sometida a la dinámica competitiva. No una sociedad de supermercado: una sociedad de empresa. El *homo oeconomicus* que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción. (Foucault, 2007: 182)

El Estado debe, entre otras cosas, fijar muy claramente el marco jurídico institucional para que se pueda dar el juego de los agentes económicos –individuos que se indistinguen cada vez más con empresas- que interactúan libremente bajo esas reglas.

Foucault realiza un recorrido minucioso por las principales corrientes neoliberales alemanas -la Escuela de Friburgo y el ordoliberalismo-, así como estudia las características de la escuela austríaca. Pero nos interesa enfocarnos principalmente en el análisis foucaultiano del neoliberalismo de la Escuela de Chicago. Algo que el austríaco Friedrich Hayek demandaba al neoliberalismo ya tenía profundas raíces en Estados Unidos: una forma de vida, una capacidad de construir utopías, una grilla para analizar la realidad, no simplemente un programa económico. Es importante asimismo

---

<sup>63</sup> Es sintomático que la mayor parte de los defensores del neoliberalismo se resistan a ser considerados como tales y se definan a sí mismos como “liberales”, incluso afirmando que no existe tal cosa como el neoliberalismo. Se comprende que este término es utilizado generalmente desde una perspectiva crítica y por ese motivo el evitar ser identificado con aquello que así se nombra ayuda a correrse del eje de esas críticas. Pero, fundamentalmente, podemos interpretarlo como un intento de evitar pensar y hacerse cargo de las transformaciones indicadas por Foucault entre una y otra racionalidad: principalmente que el neoliberalismo es un intervencionismo social y no un *laissez-faire* y que la forma “mercado” no es un lugar al que dejar en paz de las decisiones centrales del gobierno, sino la grilla para establecer un régimen de veridicción y valoración con pretensiones totalizantes.

tener en cuenta las características de la teoría del capital humano propias del neoliberalismo norteamericano. Los neoliberales creen que la concepción abstracta del trabajo es producto del discurso económico clásico que siempre ha pensado en términos de procesos. Por eso Foucault afirma que lo que hizo el neoliberalismo puede describirse como una “mutación epistemológica”: en lugar de estudiar los mecanismos de la producción, el intercambio y el consumo, hace foco en las “decisiones sustituibles”. La economía debe ahora estudiar los modos mediante los que se toman decisiones asignando recursos escasos para fines que se excluyen. Es necesario analizar comportamientos y decisiones individuales, no procesos, motivo por el que la economía se acerca al campo de la psicología. En el caso del trabajador, hay que comprender cómo utiliza los recursos de los que dispone, en lugar de analizar su “fuerza de trabajo” en términos abstractos:

Es decir que, para introducir el trabajo en el campo del análisis económico, habrá que situarse en la perspectiva de quien trabaja; habrá que estudiar el trabajo como conducta económica, como conducta económica practicada, puesta en acción, racionalizada, calculada por la persona misma que trabaja. ¿Qué significa trabajar para el que trabaja? ¿Y a qué sistema de decisiones, a qué sistema de racionalidad obedece esa actividad laboral?” (Foucault, 2007: 261)

Se trata de una racionalidad empresarial, ya que el salario se concibe como un ingreso que recibe por el rendimiento de su “capital”. No es un trabajo-mercancía (lógica del intercambio), es un trabajo-aptitud, un trabajo-idoneidad, una máquina que puede producir un flujo de salarios. A diferencia del modelo marxiano del trabajador alienado maquinizado, aquí se propone una máquina que producirá ingresos: al principio no tantos, luego más y al final menos.

No es una concepción de la fuerza de trabajo, es una concepción del capital-idoneidad que recibe, en función de diversas variables, cierta renta que es un salario, una renta-salario, de manera que es el propio trabajador quien aparece como si fuera una especie de empresa para sí mismo. (Foucault, 2007: 264)

Asistimos entonces, junto con la transformación del concepto de “mercado” que Foucault había adelantado, a un cambio en la definición del *homo oeconomicus* liberal. Ya no es un socio en el intercambio que tiene que calcular lo útil en relación a sus necesidades: ahora es un empresario de sí mismo, su propio capital y su propio productor.

En la obra del economista Gary Becker, quien desarrolla esta teoría del “capital humano”, también hay una teoría del consumo diferente. El consumidor es ante todo un productor de sus propias satisfacciones comprendidas bajo la lógica de la empresa. De

allí que las decisiones se piensen en términos de inversiones: en educación, en salud, en consumo, inclusive las migraciones son interpretadas también bajo el mismo supuesto. Se trata de una concepción de la subjetividad que toma el modelo de la empresa:

Generalizar efectivamente la forma “empresa” dentro del cuerpo o el tejido social; quiere decir retomar ese tejido social y procurar que pueda repartirse, dividirse, multiplicarse, no según la textura de los individuos, sino según la textura de la empresa. Es preciso que la vida del individuo no se inscriba como individual dentro de un marco de gran empresa que sería la compañía o, en última instancia, el Estado, sino que pueda inscribirse en el marco de una multiplicidad de empresas diversas encajadas unas en otras y entrelazadas. (Foucault, 2007: 277)

Somos, bajo esta mirada, más bien un conjunto, un *holding* de empresas con todos los conflictos de intereses y las imposibilidades de invertir adecuadamente en todas ellas a la vez. La pregunta que debemos hacernos es cuáles son los límites y las implicancias de este modelo de subjetividad para pensar las acciones del campo estrictamente económico y aquellas que las exceden, como las concernientes a la educación, al tiempo que pasamos con nuestros seres queridos o a la organización política. El *homo oeconomicus*, señala Foucault, es antes que nada un dispositivo gubernamentalizable, es decir que se puede actuar sobre el medio para dirigir un tipo de comportamiento bajo el supuesto de los “palos o zanahorias” que incentiven tal o cual tipo de decisiones interesadas. Es una interfaz distinta a la del sujeto de derecho, se trata de un sujeto del interés. Se parte de la afirmación de que no hay soberano absoluto en la economía, de que no hay actor que por sí mismo pueda totalizar la multiplicidad de los intereses en juego, y esta imposibilidad incluye por supuesto al Estado o al gobernante. El *homo oeconomicus* está caracterizado entonces por ser un sujeto del interés que, a diferencia del sujeto de derecho, no se integra a los otros sujetos de derecho por una dialéctica de la renuncia como en el contrato social, sino por una dialéctica de la multiplicación espontánea en el libre mercado “armonizado” por la mano invisible. Esta característica del *homo oeconomicus* implica una relación distinta con el soberano. El sujeto de derecho podía limitarlo y ser limitado por él, en tanto que el soberano es el dueño del juego del derecho. En cambio, no hay dueño (y menos que nadie el soberano político) en el juego económico. El soberano tenía por encima suyo algo que se le escapaba: los designios divinos. Ahora hay algo que se le escapa por debajo: la dinámica de la economía y de las conductas individuales que la componen.

¿Qué es lo que supone en última instancia esta figura conceptual denominada *homo oeconomicus*? Una racionalidad económica operando en el entramado de las acciones de los individuos, tendiente a calcular y maximizar los beneficios propios en

base a sus preferencias. Si bien estos supuestos forman parte de una reducción metodológica que permite a la economía realizar modelos explicativos y predictivos, en tanto la teoría liberal norteamericana ha permeado en diversos ámbitos no académicos para convertirse en una teoría social, es el modo mediante el cual se pretende que comprendamos –y mejoremos- nuestras vidas: ha dejado de ser simplemente un modelo comportamental restringido para convertirse cada vez más en la concepción de nuestra “verdadera naturaleza”<sup>64</sup>. El neoliberalismo entonces, no solamente describe una porción modelizada de nuestra existencia en términos de elecciones racionales basadas en intereses de tipo económico, sino que naturaliza y expande activamente las situaciones en las que este tipo de *habitus* se entrena.

El interés económico, al que se tiende a reducir erróneamente cualquier clase de interés, no es sino la forma específica que asume la inversión en el campo económico cuando éste es aprehendido por agentes dotados de disposiciones y creencias adecuadas, por haberse adquirido en y por una experiencia precoz y prolongada de sus regularidades y su necesidad. Las disposiciones económicas más fundamentales, necesidades, preferencias, propensiones, no son exógenas, esto es, dependientes de una naturaleza humana universal, sino *endógenas* y dependientes de una historia, que es la misma del cosmos económico en que se exigen y recompensan. Vale decir que, contra la distinción canónica entre los fines y los medios, el campo impone a todos, pero en *grados diversos según su posición y sus capacidades económicas*, no sólo los medios "razonables", sino los fines- a saber, el enriquecimiento individual- de la acción económica. (Bourdieu, 2001: 22)

Para el objetivo de nuestro trabajo, el análisis del neoliberalismo que realizó Foucault en *Nacimiento de la biopolítica* es más que importante. Permite, en primer lugar, comprender las continuidades y transformaciones entre liberalismo y neoliberalismo. A la vez, inaugura la figura conceptual del “empresario de sí mismo” que será protagonista de gran parte de los estudios posteriores en torno a la subjetividad neoliberal y habilita la posibilidad de preguntarnos por el tipo de trabajo sobre sí que este tipo de subjetividad demanda. Además, al poner en evidencia los mecanismos neoliberales de administración de la libertad nos ayuda a distinguir las pretensiones de la “vida peligrosa” empresarial –cuya tendencia es a asegurar su tasa de ganancia- de las formas afirmativas y sanas de la voluntad de poder tal como Nietzsche las indica.

### La derrota del *homo politicus*

---

<sup>64</sup> “Lo sorprendente es lo poderosa que se ha vuelto esta imagen mercantil no solo en ámbitos académicos, sino también en la vida cotidiana. Las últimas décadas han sido testigos de un cambio, operado en un grado notable, en la concepción de las relaciones sociales, que las reconstruye a imagen de las relaciones mercantiles. Una medida del alcance de esta transformación la da el uso creciente de incentivos monetarios para resolver problemas sociales.” (Sandel, 2013: 46)

Si es verdad que este trabajo de Foucault en el año 1979 fue precoz y por ello mismo se adelantó en muchos sentidos a otras interpretaciones posteriores, no llegó a dar cuenta de una serie de transformaciones importantes en el neoliberalismo de los últimos cuarenta años. Por este motivo, la politóloga norteamericana Wendy Brown retoma esta perspectiva foucaultiana para actualizarla en varios puntos en el año 2015. Entre ellos podemos mencionar: el auge del capital financiero que transforma la capitalización de individuos, grupos y Estados en “portafolios de inversiones”; el crecimiento económico como única meta para la economía; las crisis propias de las “burbujas” que genera el capital financiero; las políticas de austeridad producto de estas crisis que transforman la promesa de libertad en sacrificio; la gubernamentalización del Estado, sus lógicas internas que se financiarizan y se indistinguen de la lógica empresaria; el consecuente desplazamiento del vocabulario y las lógicas políticas por las de la gobernanza.

La transformación de los actores y la acción de la economía a través de la gobernanza, de tal modo que el trabajo en equipo, la responsabilización (*accountability*) y el consenso de los depositarios reemplazan al interés individual: el cambio, en pocas palabras, del discurso neoliberal de sujetos libres a un discurso que incluye a sujetos gobernados de modo más específico, “responsabilizados” y administrados. (Brown, 2016: 91)

En tanto el capital humano debe integrarse en el crecimiento económico local, nacional y global, se plantean serias limitaciones a las libertades individuales. Esta combinación entre autogobierno y responsabilización sobre la totalidad del crecimiento económico recuerda al *Omnes et singulatim* del poder pastoral tal como Foucault lo había estudiado. Al mismo tiempo el ciudadano está integrado a la salud económica de la nación pero a la vez es descartable cuando la austeridad lo requiera. Así como el rescate de los grandes capitales “demasiado grandes para caer” y el abandono de los pequeños “demasiado chicos para protegerlos”. Por último, la relación creciente entre neoliberalismo y la sociedad securitaria, particularmente en Estados Unidos después de los atentados del 11 de septiembre y la forma en la que derechos básicos pueden ser puestos entre paréntesis con objetivos de eficacia y control.

Más importante aún, Brown retoma y complejiza el concepto de *homo oeconomicus* tal como Foucault lo había descrito en *Nacimiento de la biopolítica*. Ya vimos cómo, en su curso en el *Collège de France*, Foucault proponía un desplazamiento entre el sujeto del intercambio liberal y el empresario de sí mismo neoliberal. El *homo oeconomicus* se presenta ahora como productor de competitividad. Por un lado habrá que ver lo que esto indica en términos negativos: ser definidos primariamente por

conductas económicas implica no serlo en otros sentidos, por ejemplo, políticos. La segunda cuestión es qué entendemos por lo “económico”. Wendy Brown explica que la sustantivización de “la” economía como un ámbito propio es un uso que comenzó a partir de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX. Los distintos conceptos de economía (Smith, Marx, Ricardo, Malthus, Keynes, neoliberales, etc.) implican distintos tipos de *homo oeconomicus* y Foucault dio una definición centrada en el sujeto del interés, que Brown nos invita a revisar.

Como argumentaré, no creo que el “interés” capture de modo adecuado el *éthos* o la subjetividad del sujeto neoliberal contemporáneo: este sujeto está tan profundamente integrado en la meta sobrevenida del crecimiento macroeconómico —y, por consiguiente, subordinado a ella— que puede sacrificar fácilmente su bienestar por estos propósitos mayores.” (Brown, 2016: 110)

La hipótesis de Brown derrumba el supuesto (neo)liberal del primado del interés individual: en última instancia se trata de un sujeto más integrado y “colectivizado” de lo que supone, dispuesto al sacrificio cuando sea necesario y el mercado lo requiera.

El *homo oeconomicus* se hace, no nace, y opera en un contexto lleno de riesgos, contingencias y cambios violentos potenciales, del estallido de burbujas y el colapso del capital o de la moneda a la disolución completa de la industria. Planteado de otro modo, en vez de que cada individuo busque su propio interés y genere sin querer el beneficio colectivo, actualmente es el proyecto del crecimiento macroeconómico y la mejora del crédito a lo que los individuos neoliberales se ven atados y con lo que debe alinearse su existencia como capital humano si desean prosperar. (Brown, 2016: 111)

El segundo punto a revisar en el trabajo de Foucault es la distinción entre el *homo juridicus* (sujeto de la soberanía, de la ley, de la renuncia) y el *homo oeconomicus* (sujeto del interés). Lo relevante es el triángulo entre soberanía, economía y subjetividad. Desde la mirada de Brown, no hubo en Foucault la debida atención a una figura que no es simplemente jurídica ni económica: el *homo politicus*, particularmente asociado al ejercicio de la soberanía popular. Esta ausencia de *demos* en la obra de Foucault es —afirma Brown lanzando un dardo— como si nunca hubiera guillotinado al rey para pensar el poder<sup>65</sup>. La soberanía queda en cambio asociada directamente al Estado antes que al pueblo.

Este sujeto, el *homo politicus*, conforma la sustancia y la legitimidad de lo que sea que pueda significar la democracia más allá de asegurar el abastecimiento individual de fines individuales; este “más allá” incluye la igualdad y la libertad política, la representación, la soberanía popular y la deliberación y el juicio sobre el bien público y el común. (Brown, 2016: 115)

---

<sup>65</sup> Este es uno de los objetivos explícitos de la denominada etapa “genealógica” en Foucault: “En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey.” (Foucault, 2008a: 86)

La economización de la existencia propia de la vida neoliberal no avanza solamente a expensas del sujeto de derecho, sino del sujeto político y democrático.

Brown parte de la definición de *zoon politikón* que realiza Aristóteles al comienzo de la *Política* subrayando la relación que hay entre las facultades naturales (esenciales) de los hombres, como el lenguaje y la reflexión moral, y la organización política necesaria para el vivir bien. Hace patente de este modo la preocupación de Aristóteles por cómo confluyen los procesos de satisfacción de las necesidades materiales con el ejercicio de la política para que, a pesar de la apología de la esclavitud y la propiedad privada, la riqueza no se convierta en un fin en sí mismo. Aún en la unidad del hogar [*oikos*] el orden económico está subsumido en un orden ético-político. El problema es el posible pasaje de la satisfacción de las necesidades (que debe organizarse de modo virtuoso) a la búsqueda ilimitada de riqueza (que es capaz de arruinar toda virtud). En ese sentido Aristóteles plantea un primer límite moral al *homo oeconomicus*, tildando de “antinatural” que el intercambio pase de un modo de administrar necesidades a otro cuyo fin sea conseguir ganancias. A la vez, separa ontológicamente el ámbito de la casa y el del mercado mostrando cómo este último puede derivar en el afán ilimitado de riqueza, como si previniera de la perversión propia de la autonomización de la esfera económica por sobre la ética-política. Es clara la preocupación de esta valorización diferencial de lo ético-político sobre lo económico también en otras obras de Aristóteles, por caso veamos este fragmento del *Protréptico*:

Ocurre a quienes no tienen ninguna valía que, cuando alcanzan a poseer una fortuna, consideran sus posesiones incluso más valiosas que los bienes del alma, y eso es lo más infame de todo. Pues igual que resultaría ridículo que alguien fuera inferior a sus sirvientes, se ha de considerar miserables del mismo modo a quienes les resulta más valiosa su hacienda que su propia naturaleza. (Aristóteles, 2011: 6)

El *homo politicus* no se marchitó en el siglo XVII ni murió en el siglo XVIII con el ascenso de la burguesía como actor social eminentemente economicista. Ni siquiera con las concepciones de Adam Smith, quien postuló nuestra tendencia al intercambio como base del entramado social:

Lejos de ser una criatura de interés desnudo, el *homo oeconomicus* de Adam Smith tiene por premisa la deliberación, la autodirección y el control —y está saturado de ellos—, todos ellos ingredientes básicos de la soberanía. Además, como los lectores de su *Teoría de los sentimientos morales* bien saben, el interés propio difícilmente es exclusivo o centro nodal en su explicación de la naturaleza humana. (Brown, 2016: 123)

Por supuesto, hay una progresiva reconfiguración de las características del hombre político por las lógicas de la producción y la acumulación de capital, pero eso de

ninguna manera elimina los conceptos de soberanía, deliberación, preocupación por lo público e igualdad que están a la base de los grandes movimientos sociales y políticos de los siglos XVIII a XX, la época de las revoluciones. Aún en el caso de John Locke, el fundador del liberalismo jurídico-político, sigue habiendo una tensión entre el *homo politicus* y los intereses individuales. En la filosofía política de Rousseau esa tensión se muestra como contradicción, sobre todo porque la autonomía se logra solamente de modo colectivo en la voluntad general, criticando así no solamente los intereses económicos sino al liberalismo político y a la desigualdad generada por los intereses egoístas que llevan a los hombres a buscar su propia esclavitud. En Hegel es claro que el “sistema de las necesidades” propio de la sociedad civil debe desplegarse en una organización política estatal, única realidad concreta para la libertad. Se trata de un concepto de libertad que implica el reconocimiento mutuo, la igualdad y el ejercicio político superando el interés individual. En Marx también, antes que el problema propiamente económico, encontramos como herencia hegeliana la preocupación por la no realización plena de la libertad, la soberanía parcial y alienada tanto a nivel individual como colectivo. “La presencia continuada del *homo politicus* incluso aparece en el sujeto utilitario y calculador de Bentham, un sujeto que suele mencionarse como un prototipo temprano del sujeto neoliberal.” (Brown, 2016: 128) Los intereses que gobiernan los cálculos del sujeto utilitario siguen dejando espacio para la autonomía de gobierno. También en el caso de John Stuart Mill hay una tensión entre la soberanía individual y la política: el soberano de sí mismo no es el empresario de sí mismo. Por otra parte, Mill no reduce la naturaleza humana a sus comportamientos económicos, entiende que analizarlos desde esa óptica no es otra cosa que una abstracción.

El neoliberalismo sí termina derrotando al *homo politicus* a manos del *homo oeconomicus*. Pero, contra lo que algunas posiciones podrían esperar, no se trata de que se deteriore el ámbito del eje ciudadanía-Estado mientras aumentan las libertades individuales. Asistimos a un cambio de una “sujeción política” a una “sujeción económica”:

Ésta es la paradoja central, quizá incluso el ardid central, de la gobernanza neoliberal: la revolución neoliberal ocurre en nombre de la libertad —mercados libres, países libres, hombres libres—, pero destruye su fundamento en la soberanía tanto en los Estados como en los sujetos. Los Estados se subordinan a los mercados, gobiernan para el mercado y ganan o pierden legitimidad de acuerdo con las vicisitudes del mercado; los Estados también quedan atrapados en la encrucijada del impulso del capital hacia la acumulación y el imperativo del crecimiento económico nacional. Los sujetos, liberados para buscar su propia mejora como capital humano, emancipados de todas las preocupaciones

por lo social, lo político, lo público y lo colectivo, así como de la regulación de éstos, se insertan en las normas y los imperativos de la conducta del mercado y se integran en los propósitos de la empresa, la industria, la región, la nación o la constelación posnacional a la que está atada su supervivencia. (Brown, 2016: 145)

La sociedad neoliberal no solamente desarticula todo tipo de soberanía popular y de solidaridad comunitaria, va minando al mismo tiempo la propia libertad individual. Anteriormente estas libertades eran campos complementarios en tensión, pero ahora la autonomía personal comienza a desintegrarse. Si el capital humano reemplaza al *homo politicus* comienza a menguar la posibilidad de decidir cuál es el bien propio y el modo de obtenerlo. El capital está restringido por los mercados y lo mismo sucede con el capital humano: tiene que comportarse de tal manera que supere a la competencia, por lo que debe buscar sus objetivos de un modo próximo, demasiado homogéneo si lo pensamos en términos nietzscheanos, a los otros. Esta dinámica transforma la relación que tiene el sujeto consigo mismo: ya no el propio interés, sino los modos que el mercado designa para aumentar el propio capital. También implica cambios en la relación entre el Estado y el ciudadano: en lugar de pensarse y presentarse como sujetos de derechos, como voluntades individuales y colectivas capaces de indicar la orientación de la comunidad, son interpelados cada vez más como aportantes o lastres para el aumento del PBI.

Es obvio que la gobernanza de acuerdo con la medición del mercado sustituye los criterios políticos del liberalismo clásico (justicia, protección ciudadana, equilibrio de intereses diversos) con preocupaciones en torno al crecimiento económico, el posicionamiento competitivo y la calificación de crédito. No obstante, como ya se sugirió, estas reorientaciones también conllevan una desaparición existencial de la libertad en el mundo, precisamente el tipo de libertad individual y colaborativa asociada con el *homo politicus* para el autogobierno y el gobierno con otros. (Brown, 2016: 148)

Por último, Wendy Brown señala los supuestos masculinistas del *homo politicus* y del *homo oeconomicus*. En el primer caso se trata de una posición no necesariamente explicitada pero presente desde Aristóteles hasta Kant y Hegel. Las mujeres que participaron de la Revolución Francesa así como las sufragistas fueron atacadas desde los universalismos de ese *homo politicus*. ¿Qué pasaba entre tanto con el *homo oeconomicus*? Aunque los economistas parecen neutrales al respecto, están lejos de serlo. Figuras centrales del neoliberalismo como Margaret Thatcher y Milton Friedman con sus referencias a la familia ponen en evidencia el equívoco neoliberal en torno a la unidad última de la sociedad: ¿es el individuo o la familia? Si aceptamos el lugar central de la familia, entonces la libertad individual queda ineludiblemente limitada. Lo que en

realidad hay que entender es que la tendencia conservadora de los neoliberales procura ontologizar al individuo, la familia nuclear heterosexual y la diferencia sexual. A la vez que esencializa la familia heterosexual, se invisibiliza que no todos los miembros de la familia están en igualdad de condiciones para capitalizarse de modo libre, sino principalmente los jefes de hogar. Pero además, esto plantea el problema de qué es lo que mantiene unida a la familia en un modelo que se supone basado en el autointerés:

Cuando la razón neoliberal plantea a cada ser humano, de manera positiva o normativa, en cada dominio de la existencia, como capital empresarial de autoinversión, responsable de sí mismo y en una lucha por apreciar su valor de cara a otras entidades de capital, ¿cómo concuerda esto con el dominio de las relaciones familiares, basado en la necesidad, explícitamente interdependiente, afectiva y frecuentemente sacrificial? ¿Cómo se asume que la familia se adhiere a partir de elementos de capital humano de autoinversión? ¿Cómo es siquiera posible pensar su “libertad” o sus “intereses” cuando no son corporativos ni individuales? Gary Becker se basa en la noción de “ingresos psíquicos” para explicar a la madre que se sacrifica por sus hijos y sufre privaciones económicas por su compromiso “natural” con el cuidado de éstos. (Brown, 2016: 136)

Wendy Brown sostiene que esta desigualdad estructural denunciada claramente por los movimientos feministas en las últimas décadas se intensifica y se transforma en el neoliberalismo. Por un lado por el recorte de la infraestructura estatal de cuidado y protección que recae desproporcionadamente en manos de mujeres. A la vez, esta transformación de las vidas en capital humano multiplica las formas en las que se carga a las mujeres con las actividades de cuidado que al mismo tiempo no se pueden valorizar de ese modo. Se terminan profundizando así los efectos del empobrecimiento de las mujeres, aún si esta situación se interpreta como si fuera una falla de ellas en su autoproducción como sujetos neoliberales.

La lectura que hace Wendy Brown asesta un duro golpe a la fantasía que el sujeto neoliberal tiene sobre sí mismo: lo muestra dependiente de mecanismos económicos colectivos, reducido en sus capacidades de elección y acotado en su complejidad a una serie de variables económicas y financieras. Toda la riqueza y la tensión irresoluble entre distintos ámbitos de la existencia (político, jurídico, económico, artístico, afectivo, etc.) aplastado por una visión unívoca y estandarizada de aquello que puede. Al mismo tiempo, lleva como lastre una serie de supuestos propios de una visión masculinista y occidental de la subjetividad que pretende naturalizar en la figura del empresario.

## **Capítulo 5: El peso de la deuda**

*Firmaréis un recibo prometiendo que si para tal día no habéis pagado, entregaréis en cambio una libra justa de vuestra carne, cortada por mí del sitio de vuestro cuerpo que mejor me pareciere.*

William Shakespeare

*Sacar del closet a la deuda significa hacerla visible y ponerla como problema común. Desindividualizarla. Porque sacarla del closet implica desafiar su poder de avergonzar y su poder de funcionar como un “asunto privado”, con el cual nos enfrentamos haciendo cuentas a solas.*

Luci Cavallero y Verónica Gago

### **Universalización de la relación acreedor-deudor**

Hablar de los lazos entre deuda y neoliberalismo seguramente despierte en nosotros como primera asociación los problemas macroeconómicos relativos al endeudamiento soberano, fundamentalmente con los organismos multilaterales de crédito como el Fondo Monetario Internacional. La deuda es, lo sabemos muy bien los argentinos, una referencia ineludible para nuestra identidad colectiva. Todos nos hemos hecho, de una u otra forma, expertos en las dinámicas de endeudamiento y desendeudamiento: sabemos qué son el “riesgo país”, los bonos, el Club de París, los fondos buitres, así como otros conceptos técnicos del vocabulario de las finanzas que forman parte de la información que recibimos en nuestra vida cotidiana. Las economías personales y familiares también han ingresado fuertemente en dinámicas de endeudamiento mediante tarjetas de crédito, financiaciones y préstamos de todo tipo. Este no es un fenómeno que se pueda circunscribir al ámbito de las economías nacionales. El progresivo endeudamiento de países, asociaciones, empresas y personas tiene consecuencias políticas y sociales inocultables. ¿Qué relaciones podemos

encontrar entre esta dinámica propia de la deuda externa y otros tipos de deuda? Más importante aún, ¿qué es lo que implica estar endeudados, no solamente a nivel estatal y de forma estrictamente económica, sino subjetivamente? ¿Qué tipo de relaciones de poder implica la deuda? Veamos en estas líneas de Paul B. Preciado, cómo aparecen distintas capas de este fenómeno:

¿A qué deuda se refiere el FMI? ¿A la deuda que Europa les debe a África o América Latina por haberlas expoliado durante siglos? ¿A la deuda que les deben los hombres a las mujeres por años de trabajos sexuales y domésticos no pagados? ¿A la deuda que les deben los ricos a los pobres por haberles robado el tiempo y la belleza? La deuda “soberana” (puesto que lo único que queda de soberano a los países europeos es la deuda), producto de la especulación con lo colectivo, es solo una excusa para legitimar el último cercamiento. El neoliberalismo da una nueva vuelta de tuerca: puesto que nada ha permitido probar que la democracia beneficie al libre mercado, transformemos la democracia misma en mercado. (Preciado, 2019: 46)

Está claro que las deudas están entramadas en diversos juegos de poder y en disputas políticas que exceden con mucho a los problemas macroeconómicos. Nos podemos preguntar entonces por qué las lógicas de endeudamiento se multiplican como nunca en tiempos de neoliberalismo. Y fundamentalmente, cómo nos afectan subjetivamente continuando y profundizando modalidades de endeudamiento previas al capitalismo.

¿Cómo entender el proceso de universalización de la deuda en nuestra época? No es simplemente un aumento en el monto o el volumen de los préstamos que se toman sino una expansión de los sujetos pasibles de ser endeudados, una progresiva colonización de la lógica de la deuda más allá del universo estatal y empresarial. Los distintos ámbitos de endeudamiento no dejan de multiplicarse, el de los consumidores es uno de los más evidentes: “A través del consumo mantenemos, sin saberlo, una relación cotidiana con la economía de la deuda. Cargamos en nuestros bolsillo y en nuestras billeteras con la relación acreedor-deudor, inscrita en los circuitos del chip de la tarjeta de crédito.” (Lazzarato, 2013: 23) Nos interesa esta afirmación de Maurizio Lazzarato, porque sus obras sobre la deuda (*La fábrica del hombre endeudado* y *Gobernar a través de la deuda*) continúan con la línea nietzscheana y foucaultiana de nuestro análisis. Tal como lo afirma Lazzarato, la relación acreedor-deudor no es una relación estrictamente económica, sino una relación de poder específica. Cuando hablamos entonces de la expansión de las dinámicas de endeudamiento al calor de la avanzada neoliberal de los últimos cincuenta años, nos referimos a la instauración de relaciones acreedor-deudor cada vez más profundas; éstas no simplemente influyen en las relaciones sociales, sino que las constituyen: “La relación acreedor-deudor se superpone a las relaciones capital-

trabajo, Estado benefactor-usuario y empresa-consumidor y las atraviesa, instituyendo como “deudores” a usuarios, trabajadores y consumidores.” (Lazzarato, 2013: 36) Se endeudan los trabajadores con su rendimiento en la producción, se endeudan los consumidores con los créditos para sus compras y con la demanda infinita de disfrute y goce. ¿No sentimos que estamos involucrados de maneras cada vez más intensas en formas de endeudamiento que nunca logran saldarse? ¿No tenemos la dolorosa sensación de que nuestras vidas no alcanzan, de que cualquier “logro” realizado no evita la frustración inacabada de tener demasiados deberes pendientes? La exacerbación de la culpa es producto de la intensificación de las relaciones acreedor-deudor. Para que esta lógica pueda operar se parte de la responsabilización del deudor y su necesaria contracara: la promesa de devolución, que se complementa con la moral del trabajo y el rendimiento. En principio parece que el deudor es libre de contraer o no esa deuda, pero aún cuando podamos suponer una decisión libre, eso no implica que no haya relaciones de poder: de ahí que Lazzarato nos invite a seguir a Foucault para explicar ese funcionamiento del poder. “El poder del acreedor sobre el deudor se parece mucho a la última definición del poder en Foucault: acción sobre una acción, acción que mantiene “libre” a aquel sobre el cual se ejerce el poder.” (Lazzarato, 2013: 38) Tal como hemos visto, la gubernamentalidad intenta dar cuenta de una administración de las libertades, no se trata de una liberación de todo tipo de relación de poder. Pero es justamente el carácter pretendidamente libre y voluntario de quien toma la deuda lo que pone todo el peso de la culpa sobre sus hombros. La deuda se convierte en una tela de araña de relaciones de poder que se expande y se universaliza, cada vez es más difícil escapar a ella. Aún quienes no trabajan o no pueden acceder al crédito están endeudados, por lo que podemos hablar de un conjunto de relaciones de poder que se disemina y nos atraviesa en distintos aspectos. Estamos endeudados toda la vida y heredamos la deuda de las generaciones anteriores como si se tratara del pecado original.

### Producción de la conciencia culpógena

La idea misma de “pecado” nos lleva al segundo tratado de GM para comprender mejor la relación entre deuda, culpa y crueldad. Partamos de la simple observación de algunas formas de rezar el Padrenuestro: “perdónanos nuestros pecados”, “nuestras deudas” o “nuestras culpas”, el término es intercambiable. La culpa moral es una forma de estar en deuda y la deuda indica la culpabilidad moral. Friedrich Nietzsche

afirma explícitamente que el concepto moral de “culpa” [*Schuld*] deriva del concepto material de “tener deudas” [*Schulden*]. Pero, ¿cuál es el motivo por el que le interesa mostrar esta cercanía entre culpa y deuda? Nietzsche lleva adelante una genealogía de la conciencia moral, comenzando por el modo mediante el cual se vence la fuerza vital del olvido en el animal y se inscribe en él una memoria de modo cruel y sangriento. Esta es la condición de posibilidad para que el animal humano sea capaz de hacer promesas, esto es, para que pueda enlazar su propio futuro y hacerse responsable de sí: para que pueda endeudarse. Poder prometer implica recordar lo querido para seguir queriéndolo en el futuro, disponer anticipadamente del tiempo por venir, entender de causas y efectos, poder calcular: “...cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de *sí como futuro* a la manera como lo hace quien promete!” (GM: 85) Así se fue conformando la conciencia como asiento de la posibilidad de la responsabilidad.

¿Cómo llegó a haber algo como la culpa, como la “mala conciencia”? Nietzsche continúa haciendo genealogía y afirma que la pena como compensación de una deuda se desarrolló antes de tener en cuenta los distintos grados o tipos de voluntad involucrados en un acto determinado. Si alguien es culpable entonces directamente está en deuda y se impone una pena. La gradación jurídica de actos imputables, negligentes, culposos, etc., requirió –en cambio– un alto grado de desarrollo posterior de la humanidad. El primer modo de la pena, del castigo, no sigue entonces la lógica del grado de responsabilidad del autor, sino uno mucho más simple: el resarcimiento de una deuda mediante el dolor.

¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? Yo ya lo he adivinado: de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*, que es tan antigua como la existencia de «sujetos de derechos» y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico. (GM 92)

La equivalencia entre perjuicio y dolor se presenta como lo equivalente o equiparable en la lógica del mercado. La crueldad entra en juego en esta ecuación cuando el cuerpo puede ser puesto como garantía y posibilidad de cobrar la deuda con el sufrimiento del deudor. ¿Qué es lo que el deudor puede empeñar cuando no posee nada sino su propio cuerpo? Nietzsche afirma que la compensación por las deudas instituye un derecho a la crueldad. Tal como sucede en *El mercader de Venecia* de Shakespeare y en el comportamiento cotidiano de quienes se sienten acreedores y se autorizan así a todo tipo de tratamientos degradantes de quienes son señalados como deudores. ¿Cuál es la lógica

que sostiene este extraño intercambio? El sentimiento de bienestar que causa el goce de violentar al otro es lo que se recibe como compensación por el perjuicio sufrido, se participa así de “un derecho de señores”:

El sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la voluptuosidad *de faire le mal pour le plaisir de le faire* [de hacer el mal por el placer de hacerlo], el goce causado por la violentación: goce que es estimado tanto más cuanto más hondo y bajo es el nivel en que el acreedor se encuentra en el orden de la sociedad, y que fácilmente puede presentarse como un sabrosísimo bocado, más aún, como gusto anticipado de un rango más alto. (GM: 94)

Esto nos puede ayudar a pensar en las lógicas de linchamiento contemporáneas, no solamente físicas sino también virtuales. El hecho de que podamos sentir placer participando de latigar al réprobo moral, tanto más si se trata de alguien que fue en algún sentido más poderoso que nosotros. También permite pensar en las dinámicas punitivistas deseadas, demandadas e instrumentalizadas por la policía y atizadas desde el lugar de los “buenos ciudadanos”. Nadie quiere renunciar a su “libra de carne” sin participar del ver sufrir y hacer sufrir, del placer sádico que en estas ocasiones puede aparecer como legítimo a la propia conciencia. En épocas en las que no somos capaces de reconocer nuestro sadismo, señala Nietzsche, se requiere un salvoconducto moral para que éste pueda exteriorizarse.

Los conceptos morales “culpa”, “conciencia” o “deber” tienen una historia de sangre y de crueldad que contribuyó a crearlos en tanto procesos actuantes y son su condición de posibilidad: el dolor inolvidable para generar la memoria y la crueldad con que se compensa la deuda son parte de esa historia. Tal crueldad sigue estando presente, aunque de formas no tan evidentes: por caso, el “imperativo categórico” kantiano, de acuerdo a Nietzsche, huele a crueldad. Los hombres modernos, mansos animales domésticos, sienten repugnancia pensando que la crueldad haya podido estar unida a la fiesta en la humanidad antigua y sobre todo ante la idea de que aún lo siga estando hoy soterradamente.

Quizá sea lícito admitir incluso la posibilidad de que tampoco aquel placer en la crueldad está propiamente extinguido; tan sólo precisaría, dado que hoy el dolor causa más daño, de una cierta sublimación y sutilización, tendría sobre todo que presentarse traducido a lo imaginativo y anímico, y adornado con nombres tan inofensivos que no despertasen sospecha alguna ni siquiera en la más delicada conciencia hipócrita. (GM: 99)

Si queremos comprender hasta qué punto la relación acreedor-deudor constituye a la subjetividad en la sociedad neoliberal y cuáles son sus implicancias, debemos partir de la genealogía nietzscheana que hace patente el proceso de producción que enlaza la

memoria a la responsabilidad y la conciencia moral a la vez que aclara el surgimiento del par deuda-culpa incluyendo los distintos desplazamientos y tipos de crueldad involucrados en estos procesos. Se trata de instaurar una asimetría: el deudor queda sometido al acreedor, quien evalúa, juzga y castiga. Nos interesa profundizar en el modo en que la deuda implica, como lo ponía en evidencia Nietzsche, un trabajo sobre sí, un autocontrol para mostrarse ante sí y ante el otro “digno de crédito”. En este sentido es más que interesante el texto “Crédito y banco” de Karl Marx –rescatado por Lazzarato– en el que se explica cómo el crédito constituye este tipo de relación desigual en la que el pobre es evaluado moralmente. A diferencia de la relación capital-trabajo, el crédito moviliza la moral del deudor, aunque en principio parezca tratarse de una relación no alienada porque se juega la confianza de un hombre en otro, en este sentido puede aparecer como una des-reificación. Pero, tal como afirma Marx:

Es una autoalienación, una deshumanización tanto más infame y extremada cuanto que su elemento ya no es la mercancía, el metal, el papel, sino la existencia moral, la existencia social, la intimidad misma del corazón humano; cuanto que, bajo la apariencia de la confianza del hombre en el hombre, es la suprema desconfianza y la completa alienación. (en Lazzarato, 2013: 64)

Aquello que designa la moral del hombre, su “bondad” o su “maldad”, es su solvencia. La apropiación pasa del trabajo y las capacidades, a las “fuerzas sociales y existenciales”. El juicio moral recae sobre la vida, no biológica o cognitiva, sino “existencial”. ¿Qué tipo de vida debe llevar, qué acciones realizar, qué actitudes debe mostrar, qué condiciones tiene que cumplir alguien para constituirse en sujeto digno de crédito? Marx afirma: “El crédito talla el valor monetario no en el dinero, sino en la carne humana, en el corazón humano.” (en Lazzarato, 2013: 68) Aunque haya continuidades entre este Marx y Nietzsche en torno a la relación entre deuda y subjetividad, tengamos en cuenta que Marx está interpretando lo que sucede en el capitalismo mientras que Nietzsche se refería en GM a la formación de las sociedades arcaicas y su devenir espiritualizado en el cristianismo. En ambos casos, como decíamos, hay un mecanismo subyacente que se pone en evidencia en la posibilidad primaria de hacer promesas: esto es, la puesta en disponibilidad del futuro:

El otorgamiento de un crédito obliga a calcular lo incalculable –los comportamientos y acontecimientos futuros– y a aventurarse en la incertidumbre del tiempo. En consecuencia, las técnicas de la deuda tienen la obligación de neutralizar el tiempo, es decir, el riesgo que le es inherente. (Lazzarato, 2013: 52)

En este punto la economía de la deuda se muestra como una técnica securitaria de gobierno: es una máquina de captura del tiempo futuro, que acota nuestras posibilidades

de acción y elección. Tener el futuro comprometido obtura las posibilidades y por lo tanto anula la creación, el cambio político, social o estético:

Toda la innovación financiera no tiene más que una finalidad: objetivar el futuro para poder disponer de él de antemano. Esta objetivación es de naturaleza muy distinta de la del tiempo de trabajo; objetivar el tiempo, disponer de él de antemano, significa que toda posibilidad de elección y decisión que encierre el futuro queda subordinada a la reproducción de las relaciones de poder capitalistas. De tal modo, la deuda no sólo se apropia del empleo actual de los asalariados y del conjunto de la población, sino que tiene también un derecho preferencial sobre el tiempo no cronológico, el futuro de cada quien y el porvenir de toda la sociedad. La extraña sensación de vivir en una sociedad sin tiempo, sin posibilidad de imaginar una ruptura, tiene en la deuda su principal explicación. (Lazzarato, 2013: 53)

La promesa enlaza y cierra las posibilidades de nuestro futuro, lo estabiliza, lo organiza y lo hace predecible, es decir, lo captura para el presente y lo cancela como porvenir abierto, como quizás. A esto se refería Nietzsche con el trabajo prehistórico de domesticación de los instintos y la constitución de una conciencia responsable de sí. Esta tensión respecto a la capacidad de mantenerse fiel a lo prometido (a la deuda) se multiplica mediante diversos dispositivos, fundamentalmente educativos, y hace al proceso productivo de subjetividades que en última instancia, en términos foucaultianos, puedan ser gubernamentalizadas. El sueño ilustrado conllevaba la universalización de una subjetividad que coincide con muchos de los rasgos del “último hombre” al que Nietzsche criticaba: un tipo de hombre medido cuyas pequeñas crueldades están internalizadas, volcadas sobre sí para castigarse por sus pequeñas faltas y pequeños pecados. El siglo XIX fue una etapa de consolidación global de este modelo subjetivo: en nuestras tierras no hay más que prestar atención al modelo sarmientino de civilización, al que opone la figura del gaucho ingobernable. Sarmiento entendía muy bien que el problema fundamental del gaucho no era solamente su desobediencia ante una autoridad externa, sino que no pudiera obedecerse a sí mismo, que no esté lo suficientemente autosujetado:

Es preciso conocer al gaucho argentino y sus propensiones innatas, sus hábitos inveterados. Si andando en la pampa le vais proponiendo darle una estancia con ganados que lo hagan rico propietario; si corre en busca de la médica de los alrededores para que salve a su madre, a su esposa querida que deja agonizando, y se atraviesa un avestruz por su paso, echará a correr detrás de él, olvidando la fortuna que le ofrecéis, la esposa o la madre moribunda; y no es él solo el que está dominado de ese instinto; el caballo mismo relincha, sacude la cabeza y tasca el freno por volar detrás del avestruz. (Sarmiento, 1970: 213)

En términos nietzscheanos podríamos pensar que los instintos del gaucho están aún menos domados que los del animal humano doméstico moderno y por ello, aún teniendo intereses que articulan una promesa que se hace a sí mismo, en ciertas ocasiones,

cuando la vida irrumpe, es capaz de abrir otros posibles<sup>66</sup>. Si la deuda implica entonces la imposibilidad de disponer de un porvenir, Nietzsche es muy claro respecto de cómo pensar la salud: frente a la imposición de una memoria y de una responsabilidad designada como culpable-deudora, hay que ejercer una vitalidad inocente que recupere la fuerza del olvido y la afirmación plena de lo que acontece. Estas son exactamente las características del niño en las “Tres transformaciones del espíritu”: “Inocencia [*Unschuld*, no-culpa] es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.” (AHZ: 51) Para llegar a esta instancia, la figura del león es aquella capaz de sacarse de encima la mochila moral de la deuda-culpa: por ello lucha contra el “gran dragón” caracterizado como el “tú debes”. Como sostuvimos con anterioridad, pobre sería la interpretación que creyera que lo que hace el león es una suerte de liberación de una voluntad yoica respecto de un tirano que lo sojuzga. Por un lado, es claro que el problema tiene que ver con la internalización “superyoica” del “tú debes” y que el león realiza una lucha consigo mismo para negar la autosujeción del camello: una figura del espíritu que hace gala de su fortaleza justamente en la forma de un autosometimiento heroico. Cuando el león libera ese circuito de cumplimiento absoluto de la promesa, no hay un retorno a un “yo libre”, porque el “yo” no era otra cosa que lo que sostenía la conciencia responsable del camello. Desarticular el circuito culpa-deuda y destronar al yo es una y la misma operación. Lo que allí se abre es la exploración del “sí mismo” que encarna el niño.

Por ello es indispensable comprender cómo es que la deuda se ha vuelto un mecanismo tan importante de dominación. El pasaje de la deuda finita a la deuda infinita que Nietzsche describe en GM, nuevamente nos da las claves más certeras de este proceso. En las sociedades arcaicas, afirma, se estaba en deuda con los antepasados por el poder que ellos garantizaban a la comunidad en términos de fortaleza para la caza o para la guerra. Los sacrificios y rituales en honor a los ancestros eran una forma de saldar esas deudas. Cuando estas figuras fundantes se fueron convirtiendo en realidades cada vez más alejadas y trascendentes, la deuda fue aumentando. ¿Qué otra cosa es un Dios creador sino el gran poder de los antepasados hipostasiado a un máximo absoluto? Llegando al Dios omnipotente del judaísmo la deuda se hizo infinita, tal como su poder. Pero no es sino con el cristianismo que esa deuda infinita queda interiorizada, como la vemos actuar en el camello:

---

<sup>66</sup> “Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina.” (AHZ: 39)

El paso de la “deuda finita” a la “deuda infinita”, cuando se sale de las sociedades arcaicas, constituye un acontecimiento cuyas consecuencias se hacen sentir en nuestros días, porque el capitalismo hizo suyo ese paso con vistas a la producción del hombre endeudado que no terminará jamás de reembolsar. (Lazzarato, 2013: 88)

Lo fundamental de toda deuda infinita –como es evidente– es que nunca puede ser saldada. En el cristianismo esto es claro: no hay acto que por sí mismo pueda realizar el hombre que le permita limpiar o “saldar” su pecado. Solamente el perdón del acreedor – Dios– tiene esa potestad. Si la deuda es tan inmensamente grande es justamente para que de ninguna manera el sujeto deudor pueda autonomizarse y permanezca, en cambio, sometido a la merced de la misericordia del acreedor. Tal como señala Nietzsche respecto del cristianismo: la imposibilidad de salir del estado de deudor/pecador no lleva a un trabajo sobre sí que permita la constitución de un hombre virtuoso, sino a una existencia en la que siempre nos sentimos culpables por no poder lograr lo imposible, aún para el más santo de los hombres: es una trampa perfecta. El sentimiento de culpa permanente es el resultado de haber interiorizado una deuda impagable. “La especificidad del cristianismo consiste en que nos ha situado no sólo bajo el régimen de la deuda, sino también bajo el régimen de la “deuda interiorizada”. (Lazzarato, 2013: 90)

¿De qué manera el cristianismo ha podido realizar esta operación de internalización? ¿Cómo se constituye esta instancia de control al interior de la propia conciencia? No hay más que prestar atención a una de las parábolas más conocidas de los Evangelios, la de la mujer adúltera que encontramos en Juan, 8. Si se transformó en una escena tan paradigmática es porque pretende mostrar la “buena nueva” de Cristo, diferenciando muy claramente entre la rigurosa obediencia a la ley judía y la misericordia cristiana. En efecto, la interpretación canónica de esta parábola suele subrayar que Jesús ya no es el juez severo que hace cumplir la ley sino el caritativo dios humano que sabe del sufrimiento y es capaz de perdonar. Sin embargo, desde una perspectiva nietzscheana, esta historia no puede ser comprendida más que como una profundización del sometimiento, y esto en dos sentidos. En primer lugar porque Jesús no libera a la mujer de su pecado de un modo absoluto, es decir, no deshace el concepto mismo de pecado: simplemente la perdona y la conmina a no volver a hacerlo. El perdón de Jesús solamente es posible porque hay una condena previa y de este modo, la mujer perdonada, queda absolutamente endeudada con aquel que tuvo misericordia de ella. El amor tal como lo entiende Nietzsche jamás puede ser un amor misericordioso

que duplica las humillaciones y fija los lazos de dependencia al confirmar al Dios como un Acreedor bondadoso, sino uno que permita que el otro se afirme en su acto, sin nada que perdonar, ni ideal moral alguno con el que medirse. En el cristianismo la ley sigue estando presente, pero para indicar que nunca podremos cumplirla y por lo tanto dependemos del perdón divino. En segundo lugar, y más importante aún, debemos prestar atención a lo que dice Jesús a los hombres que esperan castigar a la mujer adúltera lapidándola y ejerciendo así la crueldad legitimada, tal como la ley mandaba. Claro está que Jesús frustra esta lógica legal que habilita la exteriorización de la crueldad, pero lo hace al precio aún más alto de interiorizarla:

Y como insistieran en preguntarle, se enderezó y les dijo: El que de vosotros esté sin pecado sea el primero en arrojar la piedra contra ella. E inclinándose de nuevo hacia el suelo, siguió escribiendo en tierra. Pero ellos, al oír esto, acusados por su conciencia, salían uno a uno, comenzando desde los más viejos hasta los postreros. (Biblia: 984)

Como vemos, la novedad del cristianismo es doble: legitimación del acreedor por su misericordia -en lugar de inocencia y olvido- e internalización y universalización de una conciencia acusadora y de la crueldad autoinfligida. El deber de cada quien es primariamente consigo mismo: todos tenemos que constituirnos en nuestros propios jueces y verdugos en relación a una ley trascendente, ya que nadie está limpio y no hay -ni puede existir- deuda saldada.

El capitalismo “inmanentiza” el carácter trascendente de la deuda cristiana, pero conserva su carácter infinito e interiorizado. “El infinito que el cristianismo introduce en la religión es reinventado por el capitalismo en el plano económico: el movimiento del capital como automovimiento del valor, del dinero que genera dinero y que, gracias a la deuda, extiende sus límites.” (Lazzarato, 2013: 90) Lazzarato sigue aquí la descripción del fenómeno de la deuda que realizan Deleuze y Guattari en *El AntiEdipo*. Este análisis parte de GM y se despliega en los tres tipos de máquinas sociales que describen: la salvaje, la bárbara y la civilizada. Si en la sociedad primitiva o salvaje los bloques de deuda móviles son finitos porque en última instancia se trata de objetos, de bienes materiales o simbólicos restringidos, la introducción del dinero en la sociedad bárbara o despótica permite que la deuda se torne infinita y se centre en la figura del déspota. La relación acreedor-deudor implica siempre una desigualdad, pero en las sociedades salvajes esas desigualdades eran múltiples y tenían equilibrios frágiles, sin un centro de poder. La sociedad despótica sobrecodifica todas las deudas mediante el tributo e introduce el dinero para poder dejar en deuda a todos los que habitan en su territorio.

El acreedor infinito, el crédito infinito ha reemplazado a los bloques de deudas móviles y finitos. Siempre hay un monoteísmo en el horizonte del despotismo: la deuda se convierte en *deuda de existencia*, deuda de la existencia de los sujetos mismos. Llega el tiempo en el que el acreedor todavía no ha prestado mientras que el deudor no para de devolver, pues devolver es un deber, pero prestar es una facultad. (Deleuze y Guattari, 2005: 204)

En la sociedad civilizada o capitalista se descodifica este monopolio de la deuda infinita, ya no hay que tributar al déspota o al Dios. Pero el circuito de interiorización de la deuda infinita opera ahora al servicio de la acumulación de plusvalía. El hombre se pone a sí mismo al servicio del nuevo señor anónimo y desterritorializado: flujo de capital.

No es que el hombre sea el esclavo de la máquina técnica, sino esclavo de la máquina social, ejemplo de ello es el burgués, que absorbe la plusvalía con fines que, en su conjunto, no tienen nada que ver con su goce: más esclavo que el último de los esclavos, primer siervo de la máquina hambrienta, bestia de reproducción del capital, interiorización de la deuda infinita. Yo también soy esclavo, tales son las nuevas palabras del señor. (Deleuze y Guattari, 2005: 262)

#### Hacia un *management* de las almas

¿Qué es lo que caracteriza entonces a la subjetividad endeuda de nuestro presente neoliberal? En primer lugar que somos arrojados a la existencia en situación de endeudamiento, más allá de la posición económica familiar o nacional en la que a alguien le toque en suerte nacer, las relaciones de deuda ya están operando intensamente en múltiples niveles: desde la educación hasta la jubilación, desde los consumos cotidianos hasta las deudas soberanas. A la vez, exceden lo estrictamente económico e instauran una moral culpógena que se despliega en dos instancias. Una interna, por la que cada quien tiene que hacer todo lo que esté a su alcance para aumentar exponencialmente sus rendimientos, para ser digno de crédito fundamentalmente ante sí mismo. Como esta deuda es infinita, no hay ningún tipo de meta que baste para saldarla: no hay título que no tenga un postítulo, no hay un nivel de productividad, de ingreso de dinero o de “tiempo de calidad con la familia” que no deba ser superado una y otra vez. Se producen rendimientos cada vez mayores en algunas áreas, pero aquella que excede sin dudas todos los records es la de la producción de culpa y crueldad autoinfligida. Se instaura así un circuito en el que pasamos a hacernos cargo de deudas cada vez mayores junto con los sentimientos de culpa por no lograr aquello que es en última instancia imposible. En el mejor de los casos esto genera quejas continuas por la situación en la que nos encontramos, en el peor: depresión, estrés, *burn out* y una vida arrojada a una aceleración que impide la capacidad de digestión *a tempo* y de escucha que requiere la

creación. A la vez, la relación acreedor-deudor sirve para reforzar las formas de discriminación social clasistas o racistas, ahora tamizadas por una ecuación económica: estarían aquellos que son una “carga” para el resto de la sociedad, quienes reciben distintos tipos de subsidios o ayudas estatales y por ello, están en deuda. Sobre ellos no recae simplemente el escrutinio en torno a sus modos de vida y sus actitudes, sino también la crueldad como modo de resarcimiento por la condición vergonzante de deudores en la que se encuentran. Es fundamental tener presente este aspecto moralizante del neoliberalismo y superar la idea simplista de que el empresario de sí mismo no es más que un eficiente calculador de los retornos más jugosos de las decisiones de inversión que realiza.

Hemos visto que la culpa tiene un origen que se pierde en la prehistoria humana, pero que se transforma en un pilar de la subjetividad occidental a partir del cristianismo. Ahora bien, tenemos que distinguir las formas de producción de subjetividad propias de la burguesía del siglo XIX tal como las conoció Nietzsche de aquellas instauradas durante los últimos cincuenta años. En este sentido nos interesa hacer foco en las transformaciones que se dieron desde las sociedades disciplinarias estudiadas por Foucault en obras como *Vigilar y castigar* o *La voluntad de saber* hacia lo que Gilles Deleuze denominó “sociedades de control” en un texto del año 1990<sup>67</sup>, en pleno auge neoliberal. En primer lugar, porque se trata de poner en evidencia una serie de mutaciones propias del capitalismo contemporáneo que llevan del control de los cuerpos propio de la anátomo-política desplegada en las instituciones de encierro -escuela, cárcel, hospital, fábrica- hacia un *management* de las almas. Tenemos que prestar atención a las lógicas que exceden la producción de cuerpos dóciles y se centran en la multiplicación de hombres endeudados. Deleuze entiende que en las sociedades de control contemporáneas, la crisis del disciplinamiento y las instituciones de encierro no implican un mayor grado de libertad, sino un desplazamiento a otros regímenes de poder:

La fábrica hacía de los individuos un cuerpo, con la doble ventaja de que, de este modo, el patrono podía vigilar cada uno de los elementos que formaban la masa y los sindicatos podían movilizar a toda una masa de resistentes. La empresa, en cambio, instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición, como una motivación excelente que contrapone unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, dividiéndole interiormente. El principio modulador de que los salarios deben corresponderse con los méritos tienta incluso a la enseñanza pública: de hecho, igual que la empresa, toma el relevo de la fábrica, la *formación permanente* tiende a sustituir

---

<sup>67</sup> Nos referimos al “Post-scriptum sobre las sociedades de control” (Deleuze, 2006)

a la escuela, y el control continuo tiende a sustituir al examen. Lo que es el medio más seguro para poner la escuela en manos de la empresa. (Deleuze, 2006: 280)

La fábrica se transforma en empresa y el moldeado de los cuerpos dóciles pasa a ser un modulado mucho más flexible, variable y controlable a distancia. ¿Cómo se ejerce este control cuyas características “inalámbricas” y ubicuas no requieren ya del ejercicio de una microfísica del poder? Fundamentalmente mediante la deuda: es la forma de liberar los disciplinamientos y al mismo tiempo poder conducir las conductas. El individuo disciplinado es demasiado esquemático y obediente a una cadena de mando y un conjunto de procedimientos, sin embargo la producción contemporánea requiere “creativos” en todos los ámbitos. Por ello el papel de la deuda es aún más relevante: cada quien está en deuda con la maximización de su propio rendimiento, con la empresa de sí que tiene a cargo: sus decisiones de formación, de incentivación, de capacitación permanente, los riesgos limitados que toma de acuerdo a los objetivos que se propone tienen que llevarlo a intentar cumplir con una cuota de deuda que, sin embargo, nunca termina de saldarse.

Michel Foucault fue muy cauto a la hora de valorar las consecuencias de la crisis del modelo soberano de poder, éste implicaba el estar sujetos a la crueldad de un déspota o a la represión propia de la ley. Entendió que la disciplina fundaba un tipo de poder menos aparente y más insidioso, menos evidente y más eficaz, cuyas consecuencias productivas eran mayores. Nos indicaba que debíamos dejar de pensar las revoluciones modernas simplemente en términos de “liberación” y comprender cómo opera cada régimen de poder. Algo similar sucede, de acuerdo a Deleuze, en las sociedades de control: si algunas jaulas se abren, es porque hay dispositivos que están más aceitados que nunca, y el de la deuda es uno de los principales. Requiere un sujeto que pueda prometer, trabajar sobre sí mismo para calcular y obturar su propio futuro<sup>68</sup>.

El escenario post-disciplinario ya había sido analizado por Foucault, aunque no exactamente en los mismos términos que lo hizo Deleuze. En el contexto de su curso sobre el liberalismo y el neoliberalismo estableció algunos de los desplazamientos que llevan del hombre productor de mercancías -entendido fundamentalmente como poseedor de su fuerza de trabajo- al productor de sí mismo -entendido como un

---

<sup>68</sup> La ideología neoliberal suele pasar por alto la complejidad de los distintos regímenes de poder, simplificando el escenario entre la libertad individual y el control autoritario centralizado del gobierno. Este tipo de enfoques parece retrotraerse al modelo soberano del poder y lo que hace es desconocer o invisibilizar los procesos de producción de subjetividad.

empresario, poseedor de competencias-. En este último caso el involucramiento es mayor: el modo de vida y la moral propia del empresario de sí abarcan cada vez más ámbitos de su existencia:

Va a ser el objetivo de todos los análisis que hacen los neoliberales: sustituir en todo momento el *homo oeconomicus* socio del intercambio por un *homo oeconomicus* empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de sus ingresos.” (Foucault, 2007: 264)

No debemos olvidar que a pesar de las promesas de este modelo -todos devendríamos propietarios y empresarios-, el neoliberalismo ha avanzado en una precarización económica y existencial de modo creciente, fundamentalmente al producir un conjunto de comportamientos: “No es necesario, por lo tanto, que uno cree su pequeña empresa individual para ser empresario de sí mismo: basta con comportarse como si lo fuera, adoptar su lógica, sus actitudes, su manera de relacionarse con el mundo, consigo mismo y con los otros.” (Lazzarato, 2013: 108) El superyó no deberá ahora garantizar sólo los valores sociales, sino principalmente la productividad y realización del individuo. A la configuración de esta subjetividad se suman una serie de técnicos con mayor o menor formación académica (psicólogos, *coachs*, gurúes de distinto tipo) que complementan y apuntalan estas nuevas formas de gobierno. Como afirman Laval y Dardot:

El individuo competente y competitivo es el que busca el modo de maximizar su capital humano en todos los dominios, que no trata únicamente de proyectarse en el porvenir y calcular sus ganancias y sus costes, como el antiguo hombre económico, sino que persigue, sobre todo, trabajar sobre sí mismo con el fin de transformarse permanentemente, de mejorar, de volverse más eficaz. (Laval y Dardot, 2013: 338)

Sin embargo, la evaluación de la eficacia personal no es solamente la propia. Las técnicas externas y los controles permanentes se multiplican en una verdadera era de la auditoría. La promesa de la desburocratización se disuelve en la calificación constante y comienzan a surgir diversas estrategias entre quienes tienen que participar de estos mecanismos. Tal como, por ejemplo, lo aprende rápidamente cualquier estudiante en una escuela: se puede producir para la evaluación y presentar sus conocimientos tal como el sistema o el profesor lo demanda; se logra así no solamente simular una productividad que no se tiene, antes que nada se evita la experimentación. La normalización de la evaluación bajo indicadores y objetivos cuantificables cumple el rol de reducir todo futuro a las variables que puedan ser mensurables. Mientras se nos conmina a la actividad y la iniciativa constantes, éstas se insertan en un doble constreñimiento: somos los responsables de nuestra propia vigilancia, pero eso no hace

que desaparezca la de las autoridades externas, sino que agrega una capa más de escrutinio. Nuestras actividades o elecciones son así cada vez menos autónomas, más tuteladas. Pensemos por ejemplo en la lógica neoliberal de un subsidio de desempleo: “El reembolso no se hará en moneda, sino a través de los constantes esfuerzos del deudor por maximizar su empleabilidad, afanarse en pos de su inserción en el mercado laboral o de inserción social, estar disponible y movilizable en el mercado del empleo.” (Lazzarato, 2013: 157)

La filósofa italiana Elettra Stimilli ha publicado en el año 2015 una estimulante obra bajo el título *Deuda y culpa*. Ella entiende, como sostenemos, que el neoliberalismo no es una simple continuación del liberalismo, sino que implica una cantidad novedades que hacen a los modos de producción del capitalismo tardío y traen aparejado un intervencionismo mayor en la producción de subjetividad. En medio de la lógica del mejoramiento continuo de su rendimiento el empresario de sí mismo actúa fundamentalmente sobre su propia praxis como productor, consumidor y trabajador:

Entran en juego no solo *actividades* laborales específicas, o de consumo, más o menos fácilmente cuantificables, y en este sentido apropiables, sino también el elemento *potencial* intrínseco a la vida humana, esencial desde el inicio para la implicación de la «*fuerza-trabajo*» en el proceso de producción, pero que hoy emerge de manera inesperada en el primer plano como «capital humano», justamente un «depósito» que hay que hacer fructificar en un proceso que, en lugar de enriquecer, empobrece aquellas actividades de las que saca provecho. (Stimilli, 2020: 59)

Stimilli insiste en los mecanismos de culpabilización que operan en varios niveles a la vez, pero es particularmente fecundo el lazo que realiza con la tradición de la teología política. Hemos visto en el análisis genealógico de la culpa el papel que han tenido los sentimientos religiosos y particularmente lo que ha significado el judeocristianismo en términos de expandir infinitamente la deuda e internalizarla. ¿Qué es lo que genera entonces en nuestra vida cotidiana neoliberalizada?

Las capacidades individuales, en sí mismas potencialmente abiertas, se transforman así por la frustración de no sentirse nunca a la altura de la situación. Hay por ello una constante autocrítica origen de un sentimiento de culpabilidad, cuya característica fundamental no es estar meramente en relación con un vínculo jurídico, sino nacer más bien de una modalidad económica de evaluación, que inmediatamente se traduce en posibilidades de inversión en aquello que es una carencia. Se reproduce de este modo una deuda infinita, que materialmente proviene de formas obsesivas de consumo destinadas a compensar la convicción de no ser aptos para lo que nos es requerido. (Stimilli, 2020: 190)

## **Capítulo 6: La mala educación**

*Se pretende adiestrar a los hombres para los objetivos de la época y para que puedan poner manos a la obra lo antes posible; están destinados a trabajar en la fábrica de las utilidades generales antes de estar maduras y, aun más, con este propósito se busca que no maduren jamás, pues esto sería un lujo que restaría una gran cantidad de fuerzas 'al mercado de trabajo'.*

Friedrich Nietzsche

*La libre expresión de sí mismo inicialmente promovida por el individualismo liberal se desplazó y tomó la forma de un mandato: hacer valer la propia potencia de inventiva y las propias facultades de adaptación con el único objetivo de responder a pliegos de condiciones previamente definidos.*

Éric Sadin

Para comprender con mayor profundidad las características de la subjetivación neoliberal vamos a prestar especial atención al ámbito educativo. Es menester analizarlo en un doble sentido: en el más específico que hace a la educación formal e institucional –escuelas, universidades- y, al mismo tiempo, en su carácter más amplio que podemos denominar “formación” y que -más allá de las instituciones educativas- se realiza mediante dispositivos y prácticas diversos en ámbitos de todo tipo, incluyendo los laborales. Los cambios y transiciones que se plantearon en las últimas décadas en los distintos niveles de la educación formal así como en la formación subjetiva en su sentido más general son herramientas indispensables para pensar nuestra época. Pero la perspectiva de nuestro análisis no pretende ser descriptiva o neutral, está atravesada por un modo de interpretación contagiado por la filosofía nietzscheana y por la preocupación sobre futuros que parecen cada vez más cerrados. Es indispensable entonces que tengamos en cuenta, para comenzar, algunos de los juicios sobre la educación que encontramos en la obra de Nietzsche. ¿Cuáles eran las características del

sistema educativo, tal como él lo comprendía en su época, que impedían la maduración de fuerzas creadoras?

### Egoísmo y utilidad

Cuando Friedrich Nietzsche aún participaba de la educación formal como catedrático universitario dejó en evidencia su mirada crítica en torno al modo en que eran educados los jóvenes en aquella época. Fundamentalmente en SE y en una serie de conferencias previas dictadas en la Universidad de Basilea. En estas conferencias, que fueron reunidas bajo el título *Sobre el porvenir de las instituciones educativas*, se cuenta la historia del encuentro entre dos jóvenes estudiantes, un filósofo y su discípulo. Entre los tópicos allí abordados hay algunos característicos del pensamiento nietzscheano de esta etapa: por un lado el desprecio por las formas de plantear la educación en términos de su utilidad, ya sea para fines estatales, comerciales o de cualquier otro tipo:

El hecho de que ninguno de los dos supiéramos todavía con precisión lo que seríamos y de que ni siquiera nos preocupáramos lo más mínimo de ese problema demostraba lo poco que habíamos estado determinados por instinto utilitario alguno, por intención alguna de obtener rápidos avances y de recorrer una veloz carrera. (PI: 8)

El espíritu joven tiene la fortaleza para mantenerse en esta situación mucho más allá de lo que las instituciones se lo permiten. Es el saber académico organizado bajo la égida del mercado y el Estado lo que arruinará esta vitalidad del quizás. Por supuesto, para lograr resultados que puedan ser reconocidos como tales, se impone una estandarización y una banalización de la cultura que queda primero reducida a mero academicismo que acumula conocimientos muertos y luego, aún peor, a los golpes de efecto sobre lectores que no saben ya digerir y que son presa del periodismo:

El bachillerato, a partir de su formación originaria, no educa con las miras puestas en la cultura, sino sólo en la erudición, y observará además que en los últimos tiempos da la impresión de no querer siquiera educar con las miras puestas en la erudición, sino sólo preparar para el periodismo. (PI: 16)

En la tercera de las *Consideraciones intempestivas* publicada en 1874 Schopenhauer es un modelo de maestro, pero está claro que es una excepción en el funcionamiento general de la educación. Nietzsche identificará en esta obra una serie de enemigos de la buena educación, interpretados como distintos tipos de egoísmos. El primer enemigo Nietzsche lo denomina “egoísmo de los acomodados, de los que tienen un alto poder adquisitivo”. ¿Qué es la cultura para este grupo? En primer lugar una oportunidad de ganancias: una posibilidad para ampliar las necesidades y las apetencias

que multiplique la producción y los resultados económicos obtenidos. Quienes participan de un entramado de negocios con el fin de enriquecerse necesitan producir y reproducir hombres corrientes, como moneda corriente, figuras que se puedan intercambiar, que generen dividendos. Estos son los hombres que se forman en las instituciones educativas modernas, que aparecen así como instrumentos de estandarización e igualación. Los acomodados, afirma Nietzsche, harán lo posible por lograr que la confusión entre riqueza, moral y cultura llegue a ser parte del sentido común, como una forma de autolegitimación. A la vez, el egoísmo de los acomodados nunca va a poder aceptar que haya hombres mejores, por eso se cuida de hacer pasar a todos por instituciones educativas en las que lo mejor que pueda haber en el hombre queda enterrado y ahogado bajo un cúmulo de conocimientos apabullante. Nietzsche parece obtener un especial placer en sacudir esa posición de los acomodados que en el siglo XIX son los que triunfan en el nuevo sistema productivista: aquellos para los que “el tiempo es oro” y corren presurosos a aprovechar las oportunidades que se les presentan antes de que otro lo haga en su lugar. El gusto por el ocio aristocrático, por la lentitud, por interrumpir esa huida permanente hacia adelante, es lo que caracteriza al Nietzsche que pretende oídos atentos: “No escribir más que aquello que pueda sumir en la desesperación a los hombres que “tienen prisa”, es algo a lo que no sólo me he acostumbrado, sino que supone mi gusto -¿acaso un gusto malvado?” (AR: 63)

El segundo enemigo de la buena educación es el egoísmo del Estado que va a intentar poner la cultura bajo su yugo y la va a promover siempre que convenga a sus fines<sup>69</sup>. El tercer enemigo es el egoísmo de los que quieren hacer de la cultura una “bella forma” aunque tenga un contenido poco valioso o desprovisto de toda vitalidad. Con ese fin, la ornamentan, la aderezan, la hacen elegante, pero en el fondo se aburren: están apresurados y son llevados por la moda y las opiniones.

A veces me parece que los hombres modernos se aburren ilimitadamente unos a otros y terminan por creer necesario hacerse los interesantes con ayuda de toda clase de artes. Se hacen servir ellos mismos por sus artistas como manjares picantes y succulentos. (SE: 82)

El cuarto enemigo de la buena educación es el egoísmo de la ciencia: “Es fría y seca, carece de amor y no sabe nada de un sentimiento profundo de insatisfacción y de deseo.” (SE: 86) Sólo ve problemas de conocimiento, no entiende de sufrimiento, de la

---

<sup>69</sup> De acuerdo a Giorgio Colli esta contraposición entre Estado y cultura, que encontramos también en las conferencias de Basilea, pone en evidencia la influencia de Jakob Burckhardt en el pensamiento nietzscheano.

condición trágica de la existencia. ¿Cómo es posible que el modo de concebir el conocimiento pase por alto los problemas más urgentes de nuestra condición?

Frente al egoísmo de los burgueses, del Estado, de los que siguen las modas y de la ciencia, no hay buenas condiciones para que florezca el tipo de hombre creador que le interesa a Nietzsche en esa época. La concepción romántica del genio, atravesada por el tamiz de Wagner y Schopenhauer, está todavía presente en esta figura ideal. Pero, al mismo tiempo, la tercera de las *Consideraciones intempestivas* es clara en la direccionalidad necesaria para el cuidado de la singularidad en ciernes. Sucede muy a menudo que no queremos tomarnos el trabajo y las molestias de explorar nuestra singularidad: “En el fondo todo hombre sabe muy bien que sólo está una vez, en cuanto ejemplar único, sobre la tierra, y que ningún azar, por singular que sea reunirá nuevamente, en una sola unidad, esa que él mismo es, un material tan asombrosamente diverso.” (SE: 25) Somos singulares, irrepetibles, porque nos habita una multiplicidad de elementos, no somos simples en nuestra mismidad. Nietzsche entiende que exteriorizar nuestra singularidad nos traería problemas con quienes nos rodean: sería muy trabajoso y peligroso hacerlo. Como antítesis de este hombre singular, aparecen los hombres que parecen hechos en serie, como mercancías, “indignos de ser tratados y educados”. A la factura de esta tipología, que más adelante en su obra será caracterizada como “último hombre”, contribuye la educación tal como se la imparte. Por ello la preocupación de Nietzsche: cómo generar las condiciones para que lo nuevo no sea aplastado por los intereses dominantes existentes.

Debemos entender a estos distintos egoísmos como formas de instrumentalización de la vida que queda subyugada al servicio de una finalidad mezquina y débil. ¿Cómo evitar entonces que la educación ponga a los jóvenes rápidamente al servicio de alguno de estos egoísmos? Nietzsche creía que la educación debía estar al servicio de la cultura y, como sabemos, encontraba particularmente en esta época un modelo en el helenismo, en la cultura clásica. Se lamenta entonces de la orientación que está tomando la expansión educativa, porque su ampliación y democratización se muestran al servicio de la productividad utilitaria y, por eso mismo, terminan restringiendo y debilitando la cultura:

En este caso vemos que el objetivo último de la cultura es la utilidad, o, más concretamente, la ganancia, un beneficio en dinero que sea el mayor posible. Tomando como base esta tendencia, habría que definir la cultura como la habilidad con que se mantiene uno “a la altura de nuestro tiempo”, con que se

conocen todos los caminos que permitan enriquecerse del modo más fácil, con que se dominan todos los medios útiles al comercio entre hombres y entre pueblos. (PI: 10)

Si hablamos de la propuesta de una formación rápida que capacita a los estudiantes para convertirse en personas que puedan ganar dinero, parece que estamos haciendo referencia a buena parte de la oferta educativa de comienzos del siglo XXI, sin embargo esto es exactamente lo que afirmaba Nietzsche en la década de 1870. Formación de profesionales, técnicos, empleados, comerciantes, funcionarios: todas las posiciones requeridas para la máquina productivista que toma bajo su yugo a la educación buscando adiestrar a los hombres con vistas a obtener resultados mensurables.

¿Cuáles son, por el contrario, las características de aquello que podríamos denominar como una educación “al servicio de la vida”? Aquella forma hospitalaria del acompañamiento que puede darse entre maestro y discípulo y que, en la experiencia del joven Nietzsche, se hizo carne en la filosofía y la vida de Arthur Schopenhauer. Algunos maestros creen que hay que descubrir y desarrollar la habilidad principal del discípulo; están también los que piensan que hay que armonizar todas sus fuerzas y habilidades. El educador con el que soñaba Nietzsche debería hacer las dos cosas: “Conformar y transformar el hombre entero en un sistema solar y planetario vivo y móvil, reconociendo la ley de su mecánica superior, ésa era la tarea, tal como yo me la imaginaba, de su educación.” (SE: 31) Esa multiplicidad de elementos tiene que tomar la forma de vida absolutamente singular en la que puede afirmarse. Y para ello el maestro tiene que contagiar su propia honradez. Ese es el primer valor que encuentra el joven Nietzsche en Schopenhauer: la honradez, no tiene necesidad de engañar a nadie o de adaptarse a las modas imperantes.<sup>70</sup>

### Educando al capital

¿Qué sucede en nuestra época en la que la educación en todos sus niveles se focaliza cada vez más en la producción de capital humano? ¿Cuáles son las prácticas y los ideales de la escuela y la universidad neoliberales, donde proliferan los profesores

---

<sup>70</sup> Pensando en la relación maestro-discípulo en la antigüedad clásica y en la honradez del maestro tal como Nietzsche aquí la destaca, nos acercamos al concepto griego de “*parresía*” tal como Foucault lo ha estudiado en sus últimos cursos. Se trata de un hablar franco, de decirlo todo poniéndose en riesgo e involucrándose subjetivamente con aquello que se enuncia. “La meta final de la *parresía* no es hacer que el interpelado siga dependiendo de quien le habla, cosa que sí sucede en la adulación. El objetivo de la *parresía* es actuar de modo tal que el interpelado esté, en un momento dado, en una situación en la que ya no necesita el discurso del otro.” (Foucault, 2002: 361) Es esta franqueza y este riesgo el que Nietzsche parece echar de menos en la educación moderna.

emprendedores y los jóvenes insertados tempranamente en el sistema de competitividad individual? Seguramente el retroceso sostenido de las Humanidades en los programas de estudio de todos los niveles<sup>71</sup> sea un termómetro para que comprendamos qué es lo que acontece actualmente con las formas de conocimiento anti-utilitarias. La mayoría de las lecturas que atienden a las consecuencias del neoliberalismo en la educación superior confirman la expansión de reformas tendientes a la privatización, la financiarización y otras lógicas propias de la competitividad empresarial. Nos gustaría retomar aquí el análisis que realiza Wendy Brown porque va un paso más allá al señalar cómo las políticas educativas tendientes a formar capital humano así como el retroceso de los planes de estudio humanistas van minando la relación entre democracia, creatividad y educación.

Cuando la racionalidad neoliberal avanza, afirma Brown, los estudios de educación superior dejan de ser concebidos en su carácter público. La tendencia es a preguntarse por qué todos tienen que pagar por tal o cual servicio o tal inversión en capital humano y tratar de que sean los propios “consumidores” quienes lo sostengan. El gobierno queda reducido a un administrador entre otros. Sobre todo hay un cambio en el tipo de formación que se produce y se espera en el ámbito educativo: habilidades técnicas que aumenten el valor del capital humano. Se podría pensar, si seguimos el discurso neoliberal, que se trata de un sistema en el que cada quien decide libremente qué estudiar y dónde hacerlo. Sin embargo, este sujeto de la libre elección queda cada vez más alienado de su propio interés, ya que está obligado a tomar decisiones y realizar elecciones que sean eficientes en términos de mercado:

El capital humano está restringido a la autoinversión en formas que contribuyan a su apreciación o, al menos, que eviten su depreciación; esto incluye dar un valor a aportes como la educación, prever y ajustarse a los cambiantes mercados de vivienda, salud y retiro, así como organizar sus citas, su apareamiento y sus prácticas creativas y de ocio en modos que aumenten su valor. (Brown, 2016: 238)

La relación con el conocimiento está cada vez más subsumida en la contribución a la mejora del capital en términos de retorno de inversión, en lugar de tener otro tipo de objetivos que puedan contribuir a mantener o producir imaginarios y perspectivas alternativas.

---

<sup>71</sup> Este es un fenómeno que atañe a lo que acontece con el sistema educativo en distintas regiones. En esta sección repasaremos el análisis de Wendy Brown sobre la neoliberalización de la educación en Estados Unidos, pero se verifican lógicas semejantes en Europa y en América Latina. Ver Cañadell, R. (2018). *El asalto neoliberal a la educación*. Con-Ciencia Social (segunda época), 1, 103-117 y Cancino, R. (2010). *El Modelo Neoliberal y la Educación Universitaria en Latinoamérica. El caso de la universidad chilena*. Sociedad y discurso, AAU, (18), 152-167. [http://www.discurso.aau.dk/index\\_16.htm](http://www.discurso.aau.dk/index_16.htm)

El argumento de Wendy Brown sostiene que el reemplazo de un tipo de educación superior con una fuerte impronta humanista por otra basada en las competencias y habilidades laborales necesarias para insertarse exitosamente en el mercado, tiene un impacto directo en la calidad democrática. La polarización económica, el borramiento del *homo politicus* y una educación que cada vez aporta menos herramientas críticas para comprender el presente van socavando la vida pública. Al menos en el caso norteamericano, Brown sostiene que se había vivido una “era dorada” de la universidad pública con su apogeo en la década de 1960; durante esa época las letras, las artes y las ciencias eran parte fundamental de la formación y los estudiantes en muchos casos ingresaban a la clase media a partir de esos conocimientos, más allá de los ingresos económicos que podrían llegar a tener como universitarios.

Una familiaridad básica con la historia, el pensamiento, la literatura, el arte, el análisis social y la ciencia de Occidente era integral para la pertenencia a la clase media; en muchos sentidos, ese saber era más importante que la profesión específica o los ingresos. (Brown, 2016: 244)

Pero la indistinción creciente entre las universidades públicas, puestas a competir con las universidades con fines de lucro, somete el saber a la lógica del entrenamiento laboral y el retorno de la inversión. Se trata de una transformación en la valoración del ámbito público y del tipo de educación que se busca: técnica, administrativa, redituable y práctica. Al mismo tiempo se flexibiliza el trabajo de la planta docente.

Brown propone una pequeña historia de las humanidades o artes liberales para mostrar que desde la Antigüedad clásica se concebían como la formación necesaria de los hombres libres. Cuando esta formación amplia, independizada de la productividad directa, comenzó a estar disponible para porcentajes cada vez más grandes de la población, se lo puede comprender como un suceso democrático: cada vez más sectores tuvieron la capacidad de asomarse fuera de la inserción directa en el mercado productivo y, en su lugar, pudieron participar de la creación de orientaciones colectivas e individuales. Con la expansión de este tipo de educación superior a la que ingresaron masivamente estudiantes de clases y grupos desfavorecidos, se fue conformando un ideal de igualdad que no puede reducirse solamente a la movilidad social en términos económicos.

Este ideal nunca dejó de ser un ideal clásico liberal, pero pertenecía a un liberalismo de profundos compromisos igualitarios, un rico humanismo y un fuerte *éthos* del bien público. Expresaba la parte del pensamiento liberal, que se puede encontrar en una gama de pensadores, entre ellos Adam Smith, Alexis de Tocqueville, John Dewey, John Stuart Mill y John Rawls, quienes consideraban el interés económico desnudo como algo demasiado estrecho, un principio

demasiado crudo sobre el cual construir una vida individual o una democracia; el cultivo de la mente y el carácter a través de la educación era un contrapeso crucial a esa estrechez, a ese carácter crudo. (Brown, 2016: 254)

Esa relación entre la universidad pública, las humanidades y la creación de mundos comunitarios ya no aparece como tal en las últimas décadas. Su valor se ha reducido a un elemento más en el mundo de las utilidades y el capital humano. Brown no cree que aquellos años de masividad y alta calidad de la educación pública hayan dado por resultado un pueblo ideal, ni mucho menos. Pero comparándolo con lo que sucede en la actualidad, en la que ni siquiera hay una conciencia de la propia degradación, se extraña la posición socrática y su docta ignorancia.

La importancia política de suministrar una educación humanista a la multitud puede resumirse de la siguiente manera: si, históricamente, una educación humanista pertenecía a una clase ociosa que también era la clase dominante, la extensión de esta educación a la ciudadanía general configura un ideal de este ocio y poder como algo ampliamente compartido. (Brown, 2016: 257)

Ahora la formación humanística se mira como si estuviera pasada de moda porque también lo está el ámbito público, la igualdad social y la libertad entendida en términos sustantivos. La cultura universitaria es acusada de adoctrinamiento de izquierda y, al mismo tiempo, ya no presenta más la garantía de una mejora importante en los ingresos. Quienes aparecen como ganadores en los extremos polarizados de la acumulación de riqueza rara vez asocian ese éxito a sus títulos universitarios, tal como lo vimos en el caso de Steve Jobs.

La forma en la que se expande la “oferta educativa” cuando se transforma en un mercado más (cursos de verano, educación online, títulos acelerados, etc.) va minando las posiciones de los profesores -y la carrera misma de investigación independiente- que todavía podían direccionar una cultura de conocimiento de maneras relativamente autónomas.

Esta profesionalización no tiene por meta conformar a los jóvenes académicos como maestros y pensadores, sino como capitales humanos que aprenden a atraer inversionistas mediante las redes mucho antes de “salir al mercado”, quienes “tallerean” sus ponencias, “venden” sus manuscritos de libros, apuestan sus totales de Google Scholar y sus “factores de impacto” y, sobre todo, siguen el dinero y las calificaciones. Una “buena inversión” es la manera en que los departamentos se refieren a las nuevas contrataciones, y “emprendedores” se ha convertido en el término favorecido para describir a investigadores excepcionalmente prometedores y se utiliza para expresar tanto la capacidad del investigador de aprovechar los logros existentes para obtener nuevos como la tarea mucho más cotidiana de obtener becas. Estos lugares comunes en las escuelas de ciencias, administración, ciencias sociales y derecho pronto dominarán la totalidad de las actividades universitarias y académicas. (Brown, 2016: 268)

Paulatinamente los diferentes actores de la educación universitaria se van adaptando a la nueva razón neoliberal: profesores, ayudantes, estudiantes y administrativos. El ambiente universitario se ha transformado fuertemente acercándolo a las lógicas del emprendimiento privado y a la satisfacción del estudiante-consumidor como una de las principales métricas de evaluación.

No podemos dejar de notar que el tipo de educación que Nietzsche criticaba hacia finales del siglo XIX, que producía obreros doctos y profesionales dispuestos a ganar dinero, era en muchos sentidos un lujo en términos de formación no utilitaria si lo comparamos con la educación neoliberalizada. Basta pensar, por ejemplo, en la formación de un médico hoy en día y compararla con la que existía hace cincuenta o cien años atrás. Actualmente el médico es fundamentalmente un técnico hiperespecializado en su campo con un déficit enorme en términos culturales y humanísticos. Esta tendencia se acentúa cada vez más aceleradamente en numerosos campos y disciplinas. Lo podemos ver también en las escuelas de educación media, en las que los programas neoliberales recortan los contenidos de materias humanísticas y reemplazan horas de estudio por prácticas laborales en empresas. Subyace en estas reformas la idea de que la “verdadera” educación es un entrenamiento en las condiciones impuestas por el mercado. Por ello, los saberes y actividades que no puedan mostrar las credenciales de su aporte para este entrenamiento necesario para la vida “real”, quedan rápidamente invalidados.

Es necesario también detenerse en el doble discurso que opera en la avanzada de la alianza neoconservadora-neoliberal contra las humanidades y las ciencias sociales. No es un doble discurso en el sentido en que generalmente se lo comprende: el que enuncia algo para ocultar, negar o tergiversar lo que el discurrir de los hechos exhibe en sentido contrario. En este caso nos referimos a dos formas distintas de atacar a las humanidades, que en cierto sentido se contradicen pero que comparten a la vez varias aristas. Tomemos el caso del ex presidente de Brasil, Jair Bolsonaro, cuando autorizó recortes<sup>72</sup> en carreras universitarias humanísticas afirmando que se trataba de dirigir más eficientemente los recursos hacia áreas de estudio que produzcan un retorno inmediato al contribuyente, como veterinaria, ingeniería y medicina. Por supuesto, se

---

<sup>72</sup> Esta nota periodística de Naiara Galarraga Cortázar publicada por el diario español “El País” se presenta con un copete que explica muy claramente el fenómeno que estamos analizando: “El presidente de Brasil sugiere desviar fondos de sociología y filosofía a carreras más productivas mientras su ministro de Educación anuncia un recorte de fondos”, ver en [https://elpais.com/sociedad/2019/05/11/actualidad/1557603454\\_146732.html](https://elpais.com/sociedad/2019/05/11/actualidad/1557603454_146732.html)

puede argumentar que también en las humanidades hay una productividad utilitaria para la comunidad. Aún si esta defensa puede sostenerse solamente en algunas tareas de las ciencias sociales y en pocas en el caso de las humanidades, sin embargo no creemos que sea necesario aceptar la forma de valorar que esta disputa supone. Después de todo, si nos interesa estudiar el neoliberalismo desde una perspectiva nietzscheana es porque expande y naturaliza una forma de valor monocorde y empobrecedora. Pero, a la vez, es necesario escuchar la verdad parcial que se enuncia cuando se afirma que las humanidades “no sirven para nada”. Efectivamente, al nivel del retorno inmediato la ingeniería o la medicina -tal como afirmábamos, cada vez se indistinguen más- pueden alcanzar sin dudas una *ratio* de retorno de inversión imposible para la filosofía o la sociología. Esto no significa que haya que aceptar sin más que nos dedicamos a la "contemplación ociosa", es necesario escuchar el otro discurso para que termine de cobrar sentido esta acusación de "improductividad". El mismo Bolsonaro ha dicho en numerosas ocasiones que ese tipo de facultades (Filosofía, Sociología) es donde se incuban ideas “comunistas” y se adoctrina al respecto. Nuevamente, se puede negar -y es menester hacerlo- esa reducción ideológica, pero a la vez hay que saber escuchar nuevamente la verdad que se enuncia con esas acusaciones: allí se teje una productividad contraria o irreductible a la lógica del capital y de la gubernamentalidad monológica que le es propia. Ese doble discurso sobre las humanidades y las ciencias sociales dice entonces: "no producen" –se trata de disciplinas poco serias para construir conocimientos y rendir cuentas al respecto, en última instancia son ineficientes- y *a la vez* afirma "producen algo peligroso" -algo que se resiste a la absoluta instrumentalización, que arruina o pone en jaque al sentido común neoliberal-. De ahí que quienes atacan de distintas formas este tipo de saberes, disciplinas y prácticas humanísticas suelen hacerlo, directa o indirectamente, mediante la reducción a dos invectivas: "zurdos" o "vagos", rebeldes y/o mantenidos. El fondo común, el punto en el que esas formas insultantes se confunden, indica directamente el lugar opuesto en el que el sujeto de la enunciación se imagina a sí mismo, indica el "cielo" que se pretende habitar: la absoluta funcionalidad en el entramado de un sistema económico-moral, de quien "produce" lo que vale de acuerdo al aporte que se realiza en la dinámica de apropiación privada de capital. No importa si efectivamente todos los que sostienen este tipo de discurso producen en ese sentido, imaginan, fantasean o simulan hacerlo. Lo que se intenta impedir es que otras producciones y otras formas de crear valor puedan hacerlo. Lo que de a poco se logra es que ya no haya lugar para lo incalculable.

Otra de las referencias fundamentales para comprender las implicancias de la avanzada neoliberal sobre el sistema educativo, esta vez en Francia, es el libro de Christian Laval publicado en el año 2003 con el título *La escuela no es una empresa*.

El nuevo modelo escolar y educativo que tiende a imponerse está fundado, en primer lugar, en el sometimiento más directo, de la escuela a la razón económica. Es muestra de un economicismo aparentemente simplista cuyo primer axioma es que las instituciones en general y la escuela en particular sólo tienen sentido en el servicio que deben prestar a las empresas y a la economía. El «hombre flexible» y el «trabajador autónomo» constituyen así las referencias del nuevo ideal pedagógico. (Laval, 2004: 33)

Una vez que la racionalidad neoliberal transforma a la empresa en un nuevo ideal normativo, es a partir de ese modelo de gerenciamiento que se evaluará el mismo trabajo escolar. No tiene que sorprendernos que Christian Laval utilice algunas referencias importantes de los textos sobre educación en la obra de Nietzsche y afirme que algunos de sus diagnósticos son premonitorios. Fundamentalmente las consecuencias del desmoronamiento de la cultura clásica y lo que puede esperarse de la cultura de masas cuando se halla subordinada al ámbito económico. La doble dinámica mencionada por Nietzsche sigue permitiendo leer nuestro presente: expansión y universalización educativa junto a una instrumentalización cada vez más profunda al servicio del capital privado:

El saber ya no es un bien que se debe adquirir para participar en una esencia humana universal como en el antiguo modelo escolar que reservaba sólo a unos pocos, hay que recordarlo, este bien supremo, sino una inversión más o menos rentable en individuos desigualmente dotados y capacitados. Los valores que hasta ese momento habían constituido el mundo escolar se sustituyen por nuevos criterios operacionales: la eficacia, la movilidad y el interés. Y es que la escuela cambia de sentido: ya no es el lugar de asimilación y de frecuentación de las grandes narraciones que forjan caracteres estables para situaciones sociales bien definidas, sino un lugar de formación de caracteres adaptables a las variaciones existenciales y profesionales en movimiento incesante. (Laval, 2004: 57)

¿Cuáles son los problemas que trae aparejados este tipo de educación al servicio de la forma empresa? El énfasis puesto en la “formación de competencias” y la instrumentalización del saber, van configurando una relación con el conocimiento cada vez más reducido a la terminología utilitaria. La finalidad propiamente cultural de la escuela se diluye, así como su capacidad para abrir horizontes de conocimiento impensados más allá del entramado familiar y laboral.

Este carácter exacerbadamente utilitario de la educación no es solamente una imposición “desde arriba”, sino que se transforma en el sentido común que muchos de los estudiantes, ahora en el papel de consumidores, comparten. Así, la pregunta “¿esto

para qué me sirve?” que un adolescente podía hacer como parte de su rebeldía o su curiosidad frente a un saber que no comprendía o que le era ajeno, se transforma ahora en una exigencia que pretende encontrar en el mercado su horizonte de valoración exclusiva. Esta impronta que exige como nunca antes resultados mensurables, se complementa con el hedonismo propio de una generación acostumbrada a la satisfacción inmediata, demasiado narcotizada en términos nietzscheanos para que algo pueda madurar. Mark Fisher describe justamente en estos términos la dificultad que tenía en sus clases para que los alumnos leyeran sin aburrirse, sobre todo cuando se trataba de textos que requerían de un “tercer oído”:

Está aburrido significa simplemente quedar privado por un rato de la matrix comunicacional de sensaciones y estímulos que forman los mensajes instantáneos, YouTube y la comida rápida. Aburrirse es carecer, por un momento, de la gratificación azucarada a pedido. A algunos alumnos les gustaría que Nietzsche fuera como una hamburguesa; no logran darse cuenta (y el sistema de consumo en la actualidad alienta este malentendido) de que la indigeribilidad, la dificultad, eso es precisamente Nietzsche. (Fisher, 2016: 52)

Claro está, no es que Nietzsche sea indigerible, es que lo es para un estómago que solamente está habituado a la comida rápida. Si, como afirma el mismo Nietzsche “el espíritu es un estómago”, la educación no es sino el proceso necesario para que una capacidad de digestión e interpretación sana del mundo pueda desplegarse. Esta tarea es la que queda impedida cuando el alimento que circula en las casas de estudio, pero también fuera de ellas, es una papilla predigerida que se parece más al entretenimiento o a las piezas de información adecuadas para cuajar en los flujos de mercantilización y productividad capitalistas.

### El *ethos* empresarial

Si el avance de las concepciones economicistas lleva implícita la disolución de toda verdadera cultura, esto no impide que se intente generar una “cultura de empresa” que pretende englobar lo que sucede entre distintos ámbitos: el del trabajo, el sujeto y la gubernamentalidad. Es necesario estar atentos a la seducción del discurso del nuevo *management* que oculta las condiciones precarias de trabajo que instaura y el miedo social que facilitan sus avances mientras disminuye la solidaridad colectiva. Reforzar los mecanismos de competitividad para producir sujetos emprendedores no parece ser la promesa de liberación que se plantea. No se trata de una desburocratización o de la salida de la disciplina sino de la construcción de otra jaula, esta vez más individualizada. El nuevo sujeto debe adaptarse, entrenarse, innovar, aumentar su

eficacia, formarse, ser un experto en sí mismo, administrarse lo mejor posible. Las demandas crecen y, como dijimos, llegan a tornarse infinitas. En relación a la empresa en la que trabaja, tiene que mostrarse plenamente fiel a ella, dar lo mejor de sí y estar motivado por y para su trabajo:

La empresa se convierte así, no sólo en un modelo general a imitar, sino también en cierta actitud que se valora en el niño y el estudiante, una energía potencial que se solicita al asalariado, una forma de ser que al mismo tiempo es producida por los cambios institucionales y productora de mejoras en todos los dominios. (Laval y Dardot, 2013: 336)

Se trata de construir un carácter, un *ethos*, un modo de ser producto de la vigilancia y el gobierno sobre sí mismo. Con esta finalidad se debe realizar un intento para racionalizar el deseo, conocerse y transformarse, entrenarse y formarse para aumentar las características propias de la “empleabilidad”:

El individuo competente y competitivo es el que busca el modo de maximizar su capital humano en todos los dominios, que no trata únicamente de proyectarse en el porvenir y calcular sus ganancias y sus costes, como el antiguo hombre económico, sino que persigue, sobre todo, trabajar sobre sí mismo con el fin de transformarse permanentemente, de mejorar, de volverse más eficaz. (Laval y Dardot, 2013: 338)

Es fundamental comprender que no estamos simplemente ante un individuo calculador, sino ante la operación que intenta poner lo no calculable al servicio de la ganancia de tipo empresarial. Laval y Dardot afirman que esta ética empresarial no es una suerte de engaño, sino que se ha constituido en la ética de nuestro tiempo. Y no se trata ni de una ética hedonista ni de una auto-renuncia de tipo sacrificial, se propone como un proceso para la auto-realización. “El talante de la ética empresarial es más guerrero, exalta el combate, la fuerza, el vigor, el éxito. Hace del trabajo el vehículo privilegiado de la realización de sí: mediante los «logros» en el trabajo es como se consigue tener una vida «lograda»». (Laval y Dardot, 2013: 338)

Michel Foucault y Pierre Hadot estudiaron el trabajo (*askesis*) sobre sí propio de las éticas antiguas, fundamentalmente del estoicismo. No es casual la proliferación contemporánea de obras de divulgación de la doctrina estoica atravesadas por el tamiz de la subjetividad empresarial<sup>73</sup>. Este conjunto de prácticas, en el caso del neoliberalismo toman la forma de una ascesis del rendimiento que deben llevar a una implicación total con la empresa.

Diferentes técnicas, como el *coaching*, la programación neurolingüística (PNL), el análisis transaccional (AT) y múltiples procedimientos vinculados a una

---

<sup>73</sup> Podemos mencionar entre ellas: Robertson D., 2020, *Piensa como un emperador romano*, Planeta; Pigliucci, M. y López, G., 2020, *Mi cuaderno estoico: cómo prosperar en un mundo fuera de control*, Ariel; Irvine, W., 2019, *El arte de la buena vida: un camino hacia la alegría estoica*, Paidós.

«escuela» o a un «gurú», tienen como meta un mejor «dominio de sí mismo», de las propias emociones, del estrés, de las relaciones con los clientes o colaboradores, jefes o subordinados. El objetivo de todas ellas es un refuerzo del yo, su mejor adaptación a la «realidad», aumentar su operacionalidad en situaciones difíciles. (Laval y Dardot, 2013: 344)

Se presentan como saberes psicológicos, con vocabulario técnico y su aplicación se propone dentro y fuera de la empresa, intentan ayudar a la “comunicación” a ser más persuasivos, a mejorar las relaciones. Se trata de propuestas prácticas para lograr más eficazmente los objetivos planteados: incluyendo una pragmática de la eficacia comunicacional para aumentar la estima, la autoconfianza y poder liderar mejor. La ejercitación para el mayor desarrollo personal viene de la mano de un “conócete a ti mismo” que poco tiene que ver con el ideal clásico y que sobre todo se pregunta por la capacidad de adquirir determinadas competencias o la utilización estratégica de los afectos para aumentar el rendimiento empresarial. Si cada quien tiene que ser un *manager* de su propia alma, es porque debe poder liderar, innovar y resolver todo tipo de problemas, ya que el contexto requiere estas adaptaciones cada vez más.

Si ya no hay un control global de los procesos económicos y tecnológicos, el comportamiento de cada uno ya no es programable, no es descriptible ni prescriptible. El dominio de sí plantea como una especie de compensación frente al imposible dominio del mundo. El individuo es el mejor «integrador» de la complejidad y el mejor actor de la incertidumbre, sino el único. (Laval y Dardot, 2013: 347)

De ningún modo se trata de la libertad individual puesta en ejercicio, hay una norma general que es la del rendimiento y la eficacia y es independiente de cada quien: es la lógica de la empresa y la del mercado mundial. ¿Cómo disponerse lo mejor posible para esta nueva eficacia global? Ser positivo, estar motivado, tener una autoestima que lleve al éxito. “Pero estos planteamientos paradójicos sobre la obligación de ser uno mismo, de amarse tal como uno es, se inscriben en un discurso que ordena lo que es el deseo legítimo. El *management* es un discurso de hierro en palabras de terciopelo.” (Laval y Dardot, 2013:349) Por supuesto que estas tecnologías gubernamentales asociadas al *management* se vuelven ellas mismas empresas lucrativas: cursos, seminarios, charlas motivacionales, están a la orden del día en todo tipo de instituciones públicas o privadas. A la vez, las empresas utilizan cada vez más criterios “personales” - físicos, estéticos, relacionales, comportamentales- en sus contrataciones.

Esta nueva forma de vida está en permanente riesgo, si es que no confundimos el riesgo del inversor con la “vida peligrosa” nietzscheana. Se trata de la posibilidad siempre presente de perder ese “capital humano” y la “motivación” que debe

acompañarlo, que hay que saber construir y del cual somos responsables, particularmente ante los fracasos. Pero el riesgo se plantea como una condición propia de la realidad y al mismo tiempo como la situación en la que vive quien parece obedecer a su deseo. Sin embargo hay una producción y una gestión de los riesgos: eliminando mecanismos de ayuda mutua e instaurando formas privadas de asegurarse. Siguiendo el trabajo de Ulrich Beck en *La sociedad del riesgo* se puede ver cómo todo tipo de crisis tiene la tendencia a aparecer como un problema individual<sup>74</sup>. Cada opción existencial es un riesgo potencial y se supone que si hay posibilidad de elección e información, entonces cada quien adopta determinados riesgos siempre que elige una opción en lugar de otra, incluyendo la propia gestión de los riesgos.

La novedad del gobierno empresarial reside en el carácter general, transversal, sistemático, del modo de dirección basado en la responsabilidad individual y el autocontrol. Esta facultad de responsabilidad no se da por sentada, se considera el resultado de una interiorización de las exigencias. El individuo debe gobernarse desde su interior mediante una racionalización técnica de su relación consigo mismo. Ser «empresario de uno mismo» significa que consigues convertirte en el instrumento óptimo de tu propio éxito social y profesional. Pero no bastaría con la tecnología del *training* y el *coaching*. Las técnicas de auditoría, vigilancia, evaluación, están destinadas a aumentar la exigencia de control de sí y de rendimiento individual. (Laval y Dardot, 2013: 355)

El sujeto es evaluado en todo momento, tiene que dar cuenta de sus rendimientos y por lo tanto los interioriza, pero no simplemente al modo benthamiano en el que calculaba la forma más eficiente de rendir de acuerdo a las leyes y las regulaciones. Ahora se tienen en cuenta solamente sus resultados: cómo el individuo hace aumentar el valor de la empresa.

Mientras que las nuevas tecnologías centradas en la producción de la «empresa de sí» podrían parecer responder a una aspiración de los asalariados a más autonomía en el trabajo, la tecnología evaluativa incrementa la dependencia respecto de la «cadena gerencial». Obligado a cumplir con «su» objetivo, el sujeto de la evaluación se ve obligado igualmente a imponer a otros, sus subordinados, clientes, pacientes o alumnos, las prioridades de la empresa. (Laval y Dardot, 2013: 357)

El neoliberalismo mantiene una retórica de defensa y expansión de la libertad mientras multiplica las instancias de evaluación y –más importante aún- aliena los criterios bajo los cuales se evalúa. ¿Qué otra cosa es una “perspectiva” para la filosofía nietzscheana sino la maduración de una forma de evaluar e interpretar, una tabla de valores con sus aprecio y desprecios? ¿A dónde puede llevar la demanda neoliberal de

---

<sup>74</sup> “En las formas destradicionalizadas de vida surge una *nueva inmediatez de individuo y sociedad*, la inmediatez de la crisis y de la enfermedad, en el sentido de que las crisis sociales aparecen como crisis individuales y en su socialidad ya sólo pueden ser percibidas de una manera muy condicionada y mediada.” (Beck, 1998: 97)

implicación total de la voluntad cuando se obtura la posibilidad de que los valores con los que se carga sean el resultado de una crianza singular? Camellos es lo que, en el mejor de los casos, se puede lograr: sujetos que agotan sus fuerzas heroicamente en pos de un ideal de rendimiento ante el que se arrodillan. Cuanto más se esfuerzan y triunfan en ese sentido, menos son capaces de la sensibilidad necesaria para que madure un fruto extraño. La voluntad de poder puesta al servicio de la reafirmación de un ideal que pretende operar como si fuera universal, esa es la tragedia que Nietzsche describió en numerosas ocasiones y que actualmente toma otra máscara. Lo paradójico de la sociedad neoliberalizada es que esta obediencia se pretende realizar en el nombre de la libertad individual. Por ello, pocas afirmaciones parecen ser más certeras y contundentes a la hora de comprender nuestro presente como aquella que realizara Rousseau en el siglo XVIII: “Todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad”. (Rousseau, 2013: 343)

## Capítulo 7: Aristocratismo y superación de sí

*Para mí el mañana es un gran mañana, ¡o nada! Y en ese gran mañana, veo gente de estatura conmigo. O sea que lo mejor está por venir.*

Charly García

*No es la necesidad, sino su contrario, el “lujo”, quien plantea a la materia viva y al hombre sus problemas fundamentales.*

Georges Bataille

### El noveno piso

“Pero entonces ocurrió algo que hizo callar todas las bocas y quedar fijos todos los ojos” (AHZ: 40) El equilibrista comenzó a avanzar por la cuerda floja mientras los hombres reunidos en el mercado lo observaban estupefactos. Para ellos, que por las noches cerraban las puertas de sus casas con llave, la vida peligrosa era un lejano recuerdo transformado ahora en espectáculo. Pero cuando el desequilibrio hizo caer al volatinero y el riesgo mostró su aspecto trágico, los hombres del mercado abandonaron la escena rápidamente y Zaratustra fue el único en acercarse al moribundo para decirle así: “Tú has hecho del peligro tu profesión, en ello no hay nada despreciable. Ahora pereces a causa de tu profesión: por ello voy a enterrarte con mis propias manos.” (AHZ; 41) ¿Qué es una “vida peligrosa” si no es capaz de implicarse a sí misma de tal modo que pueda llevar sus propias cenizas a la montaña?

Hace ya más de veinte años Charly García se tiró desde la terraza hasta la pileta del hotel en el que se estaba alojando en la ciudad de Mendoza. Fueron dieciocho metros de caída libre que quedaron immortalizados en una filmación que muestra su cuerpo desgarrado y frágil en pleno vuelo. “Me tiré por vos” es la canción que el mismo Charly compuso al día siguiente. Así son las últimas líneas de la letra:

Me tiré por vos, no por la fama  
Me tiré por vos, no por la cana  
Me tiré por vos, no por los médicos  
Me tiré por vos, no por dinero

Me tiré por vos, no por tu hermana  
Me tiré por vos

En un primer nivel de análisis encontramos la clara negación de que ese pasaje al acto haya tenido como intención algún tipo de rédito, de ganancia, de objetivo de capitalización personal. Digamos, lo contrario a lo que haría un empresario de sí mismo como, por caso, un *influencer* de redes sociales: capaz de hacer algo semejante pero con la clara intención de conseguir que ese acto-espectáculo atraiga más seguidores, vistas, sponsors, etc. Un riesgo que no tiene más intención que profundizar el éxito dentro de la dinámica del mercado, al servicio del cálculo costo-beneficio. La canción nos indica a la vez la otra cara de la moneda: “Me tiré por vos” se opone al acto egoísta y nos trae, sin dudas, resonancias cristianas. Si Dios se hace hombre y sufre, si cae, lo hace por cada una de las almas pecadoras. Nietzsche nos ayuda a complejizar lo que se presenta como un dualismo demasiado simple: o bien actúo en mi propio beneficio o en el beneficio de otro, egoísmo o altruismo. Las sospechas sobre los pretendidos “actos desinteresados” son muy frecuentes en la obra nietzscheana, ya desde su temprano alejamiento de la filosofía de Schopenhauer<sup>75</sup>. ¿Puede haber otra forma de interpretar ese “por” que no sea el del altruismo o el del amor caritativo cristiano? Sabemos que sí, eso es lo que muestra la figura de Zaratustra cuando, sobreabundante, quiere hundirse en su ocaso [*Untergehen*] y baja a los hombres para transformarlos. No se trata del autosacrificio cristiano sino de la afirmación de sí que -a diferencia de lo que suele interpretarse desde una perspectiva individualista- no aísla, sino que derrama y logra encontrarse con los otros de un modo que les permita también afirmarse. Esto es palpable en el devenir de Zaratustra: cada vez que llega a los manantiales de la vida en las altas montañas, esa gran salud llama rápidamente a los amigos<sup>76</sup>, a los compañeros de camino, a los animales, nunca se describen esos estados como una suerte de plenificación aislada del yo.

Pero volvamos a lo que sucedió alrededor de ese salto de Charly García. Dos días antes, luego de terminar un recital, Charly había tenido un incidente que terminó con una denuncia policial<sup>77</sup>. Luego de negarse a asistir a la comisaría para dar su versión

---

<sup>75</sup> Ver por ejemplo los aforismos 96 y 132 de *Humano, demasiado humano*.

<sup>76</sup> Ver “De la chusma” en AHZ.

<sup>77</sup> De acuerdo a lo que cuenta Fernando Szereszewsky, productor y manager de Charly García y en ese entonces testigo directo, una *fan* enojada por no haber conseguido una foto con el músico lo ataca con un vaso de vidrio en el rostro, produciéndole un corte. Mientras Charly se retira lastimado del lugar, empleados de seguridad detienen y golpean a la mujer, quien termina realizando una denuncia policial contra el músico. Los detalles de la historia y todas las citas textuales de este episodio están tomadas de

de los hechos, Charly lo termina haciendo a regañadientes, molesto por la situación, las demoras y por la obligación de dejar sus huellas digitales. En una de las oficinas de la comisaría, un policía lo mira largamente, en silencio y con desprecio, para finalmente decirle: “¿Viste, putito, que todos somos iguales ante la ley? Mirá dónde estás sentado.” Como toda respuesta, el músico se habría tirado encima del policía para gritarle: “¡Policía pobre de Mendoza, mirame las manos! ¡Yo soy Charly García, yo no soy igual que vos! ¡Yo no soy igual que vos!”. De vuelta en el hotel esa frase quedó rebotando durante todo el día hasta que en un momento Charly da el salto: cae en la pileta sin lastimarse y cuando su productor, asustadísimo, llega para hablar con él, Charly le dice: “¿Sabés qué? ¡Decile al policía de Mendoza que si es igual que yo, se tire del noveno piso!”

Es muy difícil no encontrar en esta historia resonancias muy claras sobre cómo opera, en la filosofía nietzscheana, la moral de esclavos y de qué manera el resentimiento utiliza la igualdad ante la ley como parte de una operación de venganza contra cualquier tipo de privilegio. Al mismo tiempo vemos características de una moral que podemos denominar aristocrática, cuya sensibilidad se aleja de los dispositivos homogeneizantes, las normas y los universales. Su afirmarse es un diferenciarse y esto siempre implica asumir riesgos<sup>78</sup>. Más allá de cómo valoremos su obra, hay una disposición aristocrática en Charly García que se deja traslucir de distintas maneras en su vida, en su música, en sus acciones y en algunas de sus declaraciones. Siempre supo decepcionar las expectativas conservadoras que tenían caminos ya trazados para su vida y su carrera musical, lo movilizó algo mucho más grande que el objetivo de lograr éxitos. El epígrafe de este capítulo está extraído del final de una entrevista con Jorge Guinzburg: “Para mí el mañana es un gran mañana, ¡o nada! Y en ese gran mañana, veo gente de estatura conmigo. O sea que lo mejor está por venir.”<sup>79</sup> Es difícil pensar en un enunciado más nietzscheanamente aristocrático que éste: se habla de cima a cima de la montaña, se invoca a los amigos, a los compañeros de camino, a los creadores. Inclusive el uso del término “gran” con el que Nietzsche nos indica la escala de la voluntad de poder más allá -o más acá, en tanto inconsciente- de las concepciones usuales: gran razón, gran salud, gran política. Como el corazón de

---

una entrevista radial realizada a Szerezzevsky el 8 de marzo de 2020. Puede escucharse completa aquí: <https://ar.radiocut.fm/audiocut/entrevista-a-fernando-szerezzevsky/>

<sup>78</sup> Ver “Del camino del creador” en AHZ.

<sup>79</sup> La entrevista, realizada en el año 1994, puede verse completa aquí: <https://www.youtube.com/watch?v=c9TQAz7Wst8>

Zaratustra, la salud aristocrática está sobre todo dispuesta hacia un futuro, hacia el país de los hijos, hacia la creación por venir, hacia un gran mañana<sup>80</sup>.

Claro está que podemos interpretar estos actos y declaraciones de Charly García simplemente como compartimientos típicos de un *rockstar* narcisista. Lo sabemos bien, la evaluación de las fuerzas involucradas no es sencilla y puede estar sujeta a numerosos malos entendidos. Siempre existe la posibilidad de reducir lo aristocrático a un gesto vanidoso, pero hay una distancia tan grande entre uno y otro como la que existe entre la afirmación de sí y la debilidad propia de quien depende de la aprobación ajena. Nietzsche afirma que el hombre aristocrático apenas puede comprender a los vanidosos, ya que tiene que figurarse “unos seres que buscan despertar acerca de sí mismos una buena opinión que ellos mismo no tienen de sí – y, por lo tanto, tampoco “merecen” -, y que posteriormente creen, sin embargo, en esa buena opinión.” (MBM: 278) Lo aristocrático puede reconocerse justamente porque se aleja de la vida cómoda, de la adaptación y el cálculo, de la configuración del último hombre y, al hacerlo, se pone en riesgo.

### Radicalismo aristocrático

Uno de los primeros académicos que se interesó seriamente por la obra de Nietzsche cuando él estaba aún lúcido fue Georges Brandes, pensador judío danés y lector de Kierkegaard, quien trabajaba en la Universidad de Copenhague. Dedicó algunos de sus cursos a la enseñanza de la filosofía nietzscheana mientras mantenía correspondencia con un Nietzsche maduro, que así contestaba a una de sus cartas:

La expresión «radicalismo aristocrático», de la que usted se sirve, es muy buena. Es, dicho sea con permiso, la palabra más inteligente que he leído hasta ahora sobre mí. Cuán lejos me ha llevado ya en los pensamientos esta forma de pensar, cuán lejos me llevará aún — casi me da miedo imaginármelo. Pero hay caminos que no permiten que en ellos se retroceda; y por eso yo avanzo, porque *tengo que avanzar*. (CO VI: 79)

Efectivamente, este es el término con el que Brandes había caracterizado su obra y en el año 1890 publicó un artículo titulado “Radicalismo aristocrático. Un ensayo sobre Friedrich Nietzsche”. Este texto es, en sus líneas fundamentales, un comentario de los

---

<sup>80</sup> A lo largo de la extensa trayectoria de Charly García podemos encontrar aspectos de este carácter aristocrático nietzscheano en varias de sus letras. Por caso: “Yo miro por el día que vendrá / Hermoso como un sol en la ciudad” de la canción “Instituciones”. También encontramos críticas al exitismo de bajo vuelo como en la canción “Yendo de la cama al living”: “Podés saltar de un trampolín / Batir un récord en patín / Podés hacer un gol / Y podés llevar tu nombre al cielo / O puede ser un gran campeón / Jugar en la selección / Y no tienes un poquito de amor para dar.”

argumentos centrales de GM, incluyendo el ataque al utilitarismo y la diferenciación entre la moral de esclavos y la moral aristocrática:

En contraposición a la valoración aristocrática [*aristokratischen*] (bueno = noble [*vornehm*], hermoso, feliz, lo elegido por los dioses) se establece la identificación que establece la moral de esclavos: sólo los miserables son buenos, los que sufren y padecen, los humillados; sólo los enfermos y los deformes son los únicos piadosos. Por el contrario, vosotros, los nobles [*Vornehmen*] y acomodados, siempre seréis los «malvados», los crueles, los insaciables, los «sin Dios»; y tras la muerte, los condenados. Mientras que la moral aristocrática se manifiesta como orgullo y como una afirmación constante, la moral del esclavo es una constante negación a todo, un rotundo *no*. (Brandes: 2001: 32)

Es central que podamos profundizar en la definición y las características de este radicalismo aristocrático en Nietzsche, ya que nos interesa poner en evidencia que la subjetividad neoliberal se encuentra más cerca de la moral de esclavos que de la posición aristocrática. Y esto, muy a pesar de sus pretensiones, tal como lo venimos sosteniendo a la largo de este trabajo.

Si seguimos el hilo del primer tratado de GM encontramos un análisis etimológico que hace patente cómo el término “bueno” [*gut*] conserva, de acuerdo a Nietzsche, elementos que dejan traslucir el rango superior de los nobles. En síntesis, este rango superior se puede agrupar en tres raíces semánticas: en primer lugar la del poder, el señorío o el mando; en segunda instancia la de los ricos y propietarios y, por último, la de los veraces. Es este último grupo, como “rasgo típico de carácter” aristocrático el que más le interesa: no el poder ni el dinero, sino la veracidad. Puede resultar extraño, para quien no conozca en profundidad la obra nietzscheana, que la capacidad del decir verdadero aparezca como una característica central de la fortaleza aristocrática. Claro está que no puede tratarse de la idea clásica de la verdad como correspondencia; al contrario, es la autoridad de quien se afirma en la existencia, la que le da a lo “verdadero” ese valor. Ahora bien, si esa superioridad se vuelve sacerdotal, metafísica, se dirige hacia un ideal y se pretende pura, puede terminar en una venganza contra la vida. El judaísmo y luego más profundamente el cristianismo llevaron adelante este camino de inversión de los valores. “Bueno” llegará entonces a ser lo débil y “malo” lo noble. Esto es lo que extensamente explica Nietzsche en GM. La propuesta de la filosofía nietzscheana es superar esta moral del resentimiento y permitir que lo aristocrático no sea condenado para que los instintos puedan afirmarse de modos que sean realmente creadores y activos.

Cuando Nietzsche ataca la filosofía dogmática en MBM, lo hace justamente para abrir las puertas a otro modo de filosofar, de allí el subtítulo de la obra: “Preludio de una filosofía del futuro”. Veamos qué es lo que la “veracidad” implica en ese contexto. Los nuevos filósofos no serán amantes de la verdad en el sentido universal y ahistórico del término pero sí serán amigos de la “verdad” singular propia de la perspectiva que están creando: “Mi juicio es *mi* juicio: no es fácil que también otro tenga derecho a él”. (MBM: 85) La pretensión de la filosofía dogmática<sup>81</sup> era, en cambio, la de encontrar leyes universales, sistemas y juicios que coincidan con muchos o con todos; para la nariz nietzscheana esto es signo de mal gusto. No hay posibilidad de un “bien común”, hay una contradicción en los términos, lo común es lo vulgar. El filósofo del futuro se caracterizará por este gusto aristocrático:

En última instancia, las cosas tienen que ser tal como son y tal como han sido siempre: las grandes cosas están reservadas a los grandes, los abismos, a los profundos, las delicadezas y estremecimientos, a los sutiles, y, en general, y dicho brevemente, todo lo raro, a los raros. (MBM: 85)

¿Qué es lo grande, lo afirmativo, lo sano, lo aristocrático? Aquello sutil y delicado, raro, extraño, lejano, singular, que no tiene traducción ni equivalente general. El movimiento que impide que la vida se refugie en la normalidad. El aristócrata es la planta extraña que se distingue del monocultivo (“yo no soy igual que vos”). Y por ello no se puede organizar de ninguna manera un sistema de bienestar (como el utilitarismo propone), porque también lo que nos parece “malo” puede ser un nutriente para esa planta extraña:

Incluso estamos agradecidos a la pobreza y a la variable enfermedad, porque siempre nos desasieron de una regla cualquiera y de su “prejuicio”, agradecidos a Dios, al diablo, a la oveja y gusano que hay en nosotros, curiosos hasta el vicio, investigadores de la crueldad, dotados de dedos sin escrúpulos para asir lo inasible, de dientes y de estómagos para digerir lo indigerible. (MBM: 88)

Las afectaciones tienen que ser múltiples para que los instintos puedan nutrirse adecuadamente, despertarse, cambiar el dominio, expandirse. La aristocracia es, en primera instancia, la vida difiriendo de modo afirmativo. El devenir niega el carácter estático, homogéneo y totalizante. ¿Cómo saber entonces qué es lo saludable? Nietzsche no puede darnos criterios universales para reconocerlo, si lo hiciera, se trataría de una forma platónica de pensamiento. Aquí no hay nada que reconocer, por ello es necesario aguzar los sentidos: no puede haber una definición *a priori* de lo saludable ni de la enfermedad:

---

<sup>81</sup> Incluimos en la filosofía dogmática entendida bajo el prisma nietzscheano también a Immanuel Kant, quien se pensaba a sí mismo como un superador de la filosofía dogmática racionalista en la que se formó. Pero el universalismo de los juicios en su filosofía crítica (tanto a nivel ético como gnoseológico) autoriza a incluirlo en esta categoría.

Incluso para determinar *lo que* pueda significar salud para tu  *cuerpo*, lo que importa es tu meta, tu horizonte, tus fuerzas, tus impulsos, tus errores y, especialmente, los ideales y fantasmas de tu alma. Así existen incontables saludes del cuerpo; y cuanto más se permita de nuevo al hombre individual e incomparable levantar su cabeza, cuanto más se olvide el dogma de la “igualdad de los hombres”, más se perderá también el concepto de una salud normal, por no hablar del de una dieta normal o curso normal de la enfermedad, tan utilizado por nuestros médicos. (CJ: 213)

Este aforismo es muy importante porque permite entender que la “igualdad de los hombres”, doctrina que Nietzsche desprecia en el cristianismo tanto como en las ideas modernas democráticas, es interpretada como una normalización: como una producción en serie que impide el crecimiento de formas de vida singulares y extrañas.

El carácter singular de la salud y la enfermedad es otra forma de comprender la “veracidad” propia de la posición aristocrática. Mentir es comprenderse a sí mismo –y a los otros en espejo- en base a una ley o una norma que no se corresponde con la propia configuración instintiva. Mentir es acomodarse a un sistema o un estado de cosas exterior –en ocasiones trascendente- a partir del cual se evalúa la propia vida y las relaciones con los otros. Mentir es, entonces, rebajarse, huir de sí mismo, claudicar y, por ello, el movimiento de la afirmación noble se alejará de estas dinámicas:

Es despreciado el cobarde, el miedoso, el mezquino, el que piensa en la estrecha utilidad; también el desconfiado de mirada servil, el que se rebaja a sí mismo, la especie canina de hombre que se deja maltratar, el adúlador que pordiosear, ante todo el mentiroso. (MBM: 273)

El aristócrata se denomina a sí mismo como veraz y se reconoce como creador de valores, no necesita dejarse autorizar para evaluar o realizar tal o cual acción. Sus sentimientos predominantes tienden a acercarse a los de Zaratustra cuando baja sobreabundante y pleno desde su caverna: se siente poseedor de una riqueza que quiere –que necesita- regalar y repartir (la virtud que hace regalos); también puede ayudar, pero no por compasión, sino por un impulso producto de un exceso, que lo lleva a honrar a lo poderoso en él y en los otros.

Nietzsche entiende que cuando las doctrinas universalistas se complementan con supuestos igualitarios se instaura el reino del relativismo: todos pasan a ser “veraces”, todos los signos quedan nivelados, ya no es necesario hacer un trabajo honesto de evaluación de la propia salud porque existe un criterio externo (religioso, jurídico, económico) que garantiza *a priori* esa posición. En consecuencia, todos nos vemos forzados a respetar como igual aquello que no lo es y a perder así la capacidad de valoración e interpretación propia de la voluntad de poder sana.

Pero lo que más hace que al gusto actual le resulte extraña y penosa una moral de dominadores es la tesis básica de ésta de que sólo frente a los iguales se tienen deberes; de que, frente a los seres de rango inferior, frente a todo lo extraño, es lícito actuar como mejor parezca, o “como quiera el corazón”, y, en todo caso, “más allá del bien y del mal” -: acaso aquí tengan su sitio la compasión y otras cosas del mismo género. (MBM: 275)

Interpretaciones apresuradas de la filosofía nietzscheana insisten en catalogarla como la responsable primera de la instauración de una época de relativización y posverdad. Sin embargo, justamente la anarquía propia de la falta de todo norte es uno de los fenómenos que Nietzsche más quería evitar, por ello intentó comprender cuáles eran los mecanismos que impedían que, caídos los fundamentos metafísicos, pudieran establecerse valores orientadores que partieran de los movimientos mismos de la vida. La reivindicación aristocrática es una reacción ante una época en la que ya nadie quiere mandar y obedecer, en la que se corre el peligro de que todo comience a valer lo mismo, es decir, poco y nada. Lo que Nietzsche denomina “el gusto actual”, esto es, moderno y democrático, supone que están dadas por defecto las condiciones de igualdad. Aquí se juega nuevamente la diferencia fundamental entre el “para todos” universalista y el distanciamiento aristocrático nietzscheano. No se trata de negar la igualdad de modo absoluto, sino de requerir que se construyan sus condiciones y de saber que serán rebasadas y excedidas. En el primer caso hay promiscuidad y relativismo, en el segundo selectividad y perspectivismo.

Poder decir que sí y decir que no de manera diferencial es lo propio del gusto aristocrático y se expresa en las relaciones con amigos y enemigos:

La capacidad y el deber de sentir un agradecimiento prolongado y una venganza prolongada –ambas cosas, sólo entre iguales-, la sutileza en la represalia, el refinamiento conceptual en la amistad, una cierta necesidad de tener enemigos (como canales de desagüe, por así decirlo, para los afectos denominados envidia, belicosidad, altivez – en el fondo, para poder ser un buen *amigo*) (MBM: 275)

Se trata de comprender con quiénes se construye la aristocracia, para quiénes se realiza lo más elevado, frente a quiénes se hacen sutiles determinadas acciones, quiénes pueden tener terceros oídos atentos para las músicas nuevas. Claro que ese “quiénes” no implica en primer lugar individuos o clases, debemos interpretarlo en primer lugar como una evaluación instintiva y no como un reconocimiento de categorías sociales o económicas previas. La selectividad aristocrática no es más que la certeza de que las condiciones para la creación requieren modos de recepción que estén a la altura de lo que acontece. Por ello jamás supondría que un estudio de mercado u otra forma de exploración de la receptividad reinante, pueda ser suficiente para un nuevo fruto. En cambio, la moral de

esclavos condena al hombre al lugar de criatura<sup>82</sup>, niega la vida y mira con ojos torcidos a las virtudes de los poderosos. Valora la compasión, el corazón cálido y todo lo que sea útil “para soportar la presión de la existencia. La moral de esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad.” (MBM: 276) Así como afirmamos en el segundo capítulo que los períodos de pobreza cultural ni siquiera perciben su propia pobreza, entendemos que la posición elevada de la aristocracia es la que más fácilmente puede captar los signos de las fuerzas activas: “Hay un *instinto para percibir el rango* que es ya, más que cualquier otra cosa, indicio de un rango *elevado*; hay un *placer* en las *nuances* [matices] del respeto que permite adivinar una procedencia y unos hábitos aristocráticos.” (MBM: 283) La preocupación de Nietzsche es por aquello aristocrático que no está protegido, aquello aún no descubierto ni catalogado, que está velado y es frágil a la vez<sup>83</sup>. De ahí la importancia de saber medir y poder evaluar, de tener la sensibilidad de intuir lo grande: “ese arte, para establecer cuál es el valor último de un alma, cuál es la jerarquía innata e irreversible a que pertenece: la pondrá a prueba en su *instinto de respeto*.” (MBM: 284)

El problema principal radica en la vulgaridad con la que el resentimiento salpica generalmente a esa nobleza naciente. Por ese motivo es importante la protección: la máscara, el jardín rodeado de muros, lo esotérico. Nietzsche afirma que Europa hizo bien en indicar que la Biblia era algo sagrado, en señalar que no es lícito tocar todo. Quienes pretenden la nivelación de los fenómenos a la misma altura o el mismo rango, no permiten que nada madure. Y ese relativismo es el que practican los hombres modernos, quienes

tocan, lamen, palpan todo; y es posible que hoy en el pueblo, en el pueblo bajo, ante todo entre los campesinos, continúe habiendo más *relativa* aristocracia del gusto y más tacto del respeto que entre el semimundo del espíritu, que lee periódicos, entre los cultos. (MBM: 285)

Esta cita hace patente que de ninguna manera podemos reducir la “aristocracia” en sentido nietzscheano a una clase social determinada. Tampoco forma parte de su crítica a la

---

<sup>82</sup> “Todos los valores han sido ya creados” dice el gran dragón en “Las tres transformaciones del espíritu” (AHZ: 50). Si bien la interpretación más clara de esta figura refiere al Dios judeocristiano, la moral de esclavos tiende a postular una instancia absoluta como fundamento y refugio, aún si no es necesariamente metafísica o religiosa. El camello, figura que obedece fuertemente al gran dragón, no es simplemente un héroe de la veneración, es una configuración instintiva que rechaza y humilla su potencia creadora.

<sup>83</sup> Esa sensibilidad para valorar las formas de vida afirmativas sin interponer envidia o resentimiento hace de la aristocracia nietzscheana una forma de la hospitalidad. Al contrario de lo que nuestro sentido común indica, la selectividad es una real apertura a la otredad: “Si la nobleza en su punto más alto es hospitalidad genuina, entonces, por definición, lo que caracteriza al gobierno de la sociedad aristocrática es su apertura al otro. Por lo tanto, una sociedad aristocrática debe ser lo opuesto a una sociedad (exclusiva) elitista (de gobernantes o líderes) cerrada sobre sí misma. Una sociedad aristocrática se trata, en cambio, de una forma de comunidad a partir de la cual puede pensarse cómo superar las formas de exclusión en las sociedades de masas modernas y en sus ideologías políticas.” (Lemm, 2013: 89)

burguesía un intento de restaurar el viejo orden estamental, proponiendo una política autoritaria<sup>84</sup>. Más bien se trata de permitir que lo inaudito pueda desplegarse entre el ruido incesante de los carros del mercado. La fácil comunicabilidad de las necesidades también muestra para Nietzsche el origen de la vulgaridad. De ahí que lo común triunfe y lo raro no pueda propagarse: es la comunicación venciendo al tercer oído:

Los hombres más similares, más habituales, han tenido y tienen siempre ventaja; los más selectos más sutiles, más raros, más difíciles de comprender, éstos fácilmente permanecen solos en su aislamiento, sucumben a los accidentes y se propagan raras veces. (MBM: 290)

Nietzsche no tiene dudas al respecto: el instaurar un equivalente general, el planchar las diferencias irreconciliables para hacerlas entrar en sistemas (filosóficos, informáticos, comunicacionales) es eficiente sin dudas y por eso mismo, debilitante y empequeñecedor. La debilidad hace sistema, esa es su fortaleza. Lo puso en evidencia Nietzsche cuando analizó el “sistema de la no-cultura” en DS, pero es un esquema que puede extenderse a otros universalismos: cristianismo o mercado mundializado. ¿Qué es entonces lo aristocrático? Aquello que puede elevarse respecto del juicio general de un sistema, lo que se resiste a ser evaluado bajo esos parámetros<sup>85</sup>.

### Mercado y superación de sí

Para profundizar la distinción conceptual que estamos presentando es necesario analizar la autosuperación [*Selbstüberwindung*] propia del aristocratismo nietzscheano y la “autosuperación” personal que se demanda al sujeto del rendimiento neoliberal. Antes de ello debemos subrayar algunos puntos importantes.

El primero y más evidente es que, tal como afirmamos, la vida del aristócrata no puede restringirse a la lógica economicista del cálculo utilitario, de la inversión y de la competitividad. Es explícitamente una voluntad de alejarse del sistema de evaluación que busca tener éxito en la capitalización (monetaria, financiera o “humana”) y que, además, no hace sino multiplicar las instancias de evaluación y auditoría estandarizadas hasta el paroxismo del examen constante.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que el neoliberalismo no solamente invita a realizar mejores cálculos o a ser más eficientes en términos cuantitativos, sino que demanda la implicación total y la “realización personal” de los empresarios de sí

---

<sup>84</sup> “La cultura aristocrática aspira a cultivar prácticas de libertad y formas de sociabilidad que sólo pueden ser comprendidas desde un horizonte situado más allá de una política autoritaria de dominación y de explotación.” (Lemm, 2010: 11)

<sup>85</sup> Cfr. “Para terminar con el juicio de Dios” (Artaud, 2013).

mismos. Inflama a la vez una voluntad a la que pretende “motivar” para realizar aquello que parecía imposible, para que cualquier meta parezca ser alcanzable. Como lo vimos en el primer capítulo, esta impronta aparece en el corazón de los slogans de algunas marcas de las corporaciones más exitosas: *Think different, Just do it, Impossible is nothing*. Hay una apelación que explícitamente dice: “no sos solamente una máquina de calcular costos y beneficios, sos el artífice de tu propio destino”. Tenemos que interpretarlo como un intento de poner un poco de audacia al servicio del cálculo. Se trata de la demanda de lanzarse a aventuras dentro del sistema de capitalización, en última instancia mensurable en términos de costo-beneficio. Esa apelación forma parte de un dispositivo que captura y pone al servicio del capital aquello que tiene la capacidad de ir más allá de él. Esta es la lógica para intentar cerrar definitivamente la posibilidad de un porvenir: es solamente dentro de las reglas de juego del capitalismo contemporáneo que tenemos que aventurarnos. Aceptando, al mismo tiempo, una concepción de lo que somos absolutamente reductiva –un *homo oeconomicus* empresarial- y cerrando las posibilidades de lo que podríamos ser. Se nos quiere hacer creer que toda aventura tiene los estrechos límites del cálculo y que está, en última instancia, a su servicio. Ya no hay más mar abierto: es en la pecera de la competitividad, en ese ambiente parametrizable y tutelado por el Estado<sup>86</sup>, donde debemos ser los más hábiles y osados marineros y pescadores. En otras palabras, superarse ya no lleva a transformación o transvaloración alguna, sino que se reduce a lograr el éxito en los términos valorativos previamente definidos.

El uso que hace Nietzsche del término “*Selbstüberwindung*”, generalmente traducido como “superación de sí mismo”, es una de las claves para la distinción que pretendemos establecer entre la vida peligrosa nietzscheana y la vida empresarial motivada. En el segundo libro de AHZ hay un discurso cuyo título es “De la superación de sí mismo” [*Von der Selbst-Überwindung*], quizás uno de los más importantes de la obra ya que allí encontramos algunas definiciones centrales para comprender la dinámica de la voluntad de poder [*Wille zur Macht*]. “Todo ser viviente es un ser obediente” (AHZ: 170) El “obediente” es alguien que escucha [*Gehorchendes*], pero la vida se obedece a sí misma en primer lugar, poniéndose en riesgo, superándose: “Y este

---

<sup>86</sup> La contraposición absoluta entre Estado y mercado forma parte de la vulgata neoliberal, pero no se encuentra de esa manera ideologizada en sus pensadores más importantes ni en la efectiva implementación de las políticas neoliberales a partir de la década de 1970. El Estado tiene siempre un rol activo tanto para el ordoliberalismo como para la escuela austríaca, aunque más no sea el establecimiento del marco jurídico que organiza las reglas de juego de la librecompetencia y de su expansión.

misterio me ha confiado la vida misma. «Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*.” (AHZ: 171) Cuando la vida está debilitada, pierde esta voluntad de ocaso y pretende, en cambio, conservarse: ya sea postulando un más allá teológico como el cristiano, ya sea intentando conservar y aumentar la pequeña salud como el burgués<sup>87</sup>.

Para dar una idea de la debilidad desde la que la subjetividad neoliberal interpreta la voluntad de poder, basta con echar un vistazo a sus fantasías y sus ideales. ¿Cómo sueña la impotencia contemporánea la salida de ese estado de humillación en que se encuentra? No lo puede hacer ya con la llegada de un Dios todopoderoso que ama a los débiles: el mandato contemporáneo es el de un sujeto fuerte que, utilizando inteligentemente sus recursos, se sobreponga a los demás. ¿Cómo sería entonces ese poder sin límites que se pretende redentor respecto a la situación de deuda y fracaso en la que siempre corre el peligro de caer el empresario de sí mismo? Hace algo más de diez años se estrenó una película dirigida por Neil Burger y protagonizada por Bradley Cooper, el título es en sí mismo, sintomático: *Limitless* [Sin límites]. El protagonista es un escritor norteamericano fracasado, con todo lo que ese estereotipo conlleva: contrato editorial que no logra cumplir porque no puede escribir ni una página; departamento pequeño, sucio y desordenado del que lo están por desalojar por no pagar el alquiler; escena de ruptura con la novia que sí es exitosa en su trabajo; aspecto personal desprolijo, ropa gastada, progresivo alcoholismo. Este personaje se cruza con un antiguo conocido, un *dealer* que le da una pequeña pastilla transparente para ayudarlo a solucionar sus problemas. Esta droga, la NZT-48, multiplica las sinapsis neuronales de tal manera que aumenta vertiginosamente las capacidades asociadas a la utilización, proceso y análisis de la información. Particularmente el acceso instantáneo a todos los recovecos de la memoria, que permite utilizar todo lo que alguna vez se ha oído, leído o visto. Por otra parte, al ampliar la velocidad de procesamiento de datos, las reacciones a los estímulos ambientales y los procesos de aprendizaje sufren una aceleración impensada. El resultado: nuestro personaje (un *looser* bohemio y alcohólico) termina de escribir su primer libro en pocos días, ordena y limpia su departamento –incluso dobla su ropa y la acomoda por color-, se viste a la moda, empieza el gimnasio, aprende idiomas de un día para el otro y conquista a las mujeres que quiere, incluyendo también

---

<sup>87</sup> En el neoliberalismo contemporáneo altamente tecnofílico, estas fantasías de conservación expandida han tomado distintos caminos: desde los intentos biomédicos de aumentar la vida útil del cuerpo humano, hasta las propuestas de digitalización del espíritu. (Sadin, 2020: 256-260)

a su ex que lo había dejado. Vemos ahora todos los estereotipos del *winner* norteamericano: estilo de vida sofisticado, hedonismo *chic*, amigos con mansiones frente a la playa, rubias en autos veloces emulando la estética de películas como *Rápido y furioso*. Como parte de la estrategia de marketing de la película, se creó el sitio web [www.theclearpill.com](http://www.theclearpill.com) en el que se ofrece el NZT-48 como si fuera un producto real. Allí se invita a destrabar el potencial de cada persona, tal como pregonan muchos de los libros de autoayuda y gerenciamiento actuales. El argumento de venta no podría ser más eficaz: “¿Qué pasaría si una píldora te pudiera hacer rico y poderoso?” No se trata de vender una píldora que contenga una determinada cantidad de conocimientos que podríamos adquirir de forma casi instantánea, o que automáticamente aumentara nuestra cuenta bancaria, sino de esa utopía que estaría dentro nuestro: el “potencial” tan esquivo al que todos podríamos explotar utilizando el 100% del cerebro. Se trata de poder hacerlo “por uno mismo”, con una pequeña ayuda de la técnica multiplicando las vías y velocidades de acceso a eso que ya somos. Como dice el *dealer* al protagonista: “funciona mejor si ya eres inteligente desde antes”. Y una vez que lo logramos ¿qué sucede? El protagonista de la película no lo utiliza para convertirse en el nuevo Joyce o Faulkner: abandona la escritura para convertirse en un agente de bolsa, quiere ser un empresario exitoso, quiere ganar mucho dinero en poco tiempo. El NZT-48, nos cuenta, es “una droga para gente que quiere estar más atenta. [...] No estaba volando, ni confuso, solo aclarado. Sabía qué debía hacer y cómo hacerlo.” No es casual que la píldora sea transparente, que aclare con una nitidez impensable una inmensa cantidad de datos y empuje a la producción. Por eso se trata de una prima lejana de las clásicas drogas estimulantes (cafeína, teína, guaraná, mate, coca, cacao). Por supuesto, el NZT-48 no es simplemente cafeína más potente, pero sí funciona potenciando las capacidades productivas en el nuevo ámbito laboral del emprendedor, a quien no se le exige mantenerse despierto en la línea de producción fabril, sino tomar decisiones arriesgadas, saber analizar rápidamente las oportunidades, tener capacidad de gestión y seducción, así como cierto nivel de creatividad necesario para abrir brechas de negocios más jugosos. También escuchamos decir al protagonista: “Todo mi miedo y mi timidez, desaparecidos”, la irremplazable habilidad del emprendedor para estar seguro de sí y no temer dar los pasos adecuados en un mercado en el que el valor se crea con la capacidad de convencer a los demás de nuestros proyectos. *Limitless* muestra una fantasía sobre el poder que, en lugar de romper con los mandatos sociales, no hace más que obedecerlos hasta en sus clichés más nauseabundos. Toda su capacidad para utilizar

cantidades inmensas de información, analizar y generar nuevas conexiones entre los elementos, jamás hace que reflexione sobre los valores con los que hasta ese momento ha vivido. De esta forma, la prótesis que utiliza para multiplicar su rendimiento parece ser análoga a la de un cambio de procesador y de resolución de pantalla en una nueva generación de computadoras: el sentido más chato en el que podemos entender el progreso técnico. El protagonista de nuestra película explicita finalmente la cifra de su ventaja sobre los demás cuando afirma que él está “siempre un paso adelante, anticipando cada movimiento y cada jugada”. Adelantado a los trazados existentes, armando con rapidez inaudita las piezas de un rompecabezas en el que se podrá reconocer, punto por punto, la misma figura que estábamos aguardando. Esa ventaja competitiva con la que se fantasea para redimir la humillación en la que ese yo se encuentra. Las fantasías actuales respecto a ciertos usos de la inteligencia artificial para aumentar o multiplicar nuestras capacidades cognitivas apunta en la misma dirección. Pero no son más que un intento de producir ese “ideal del yo” que nos figura a todos como “superhombres” en un sentido muy poco nietzscheano del término, justamente porque el “ultrahombre” aún si permanece como una figura enigmática en la filosofía de Nietzsche, es sin dudas el que ya no huye hacia un ideal.

La voluntad de poder sana es destructora y creadora, no tiene como finalidad apuntalar las existencias individuales, sino superarlas. “Y que caiga hecho pedazos todo lo que en nuestras verdades –pueda caer hecho pedazos! ¡Hay muchas casas que construir todavía!” (AHZ: 173)<sup>88</sup> Este es otro de los motivos por los cuales vale la pena rescatar la figura del aristócrata en detrimento de la pretensión que tiene el burgués de ser un *self-made man*. La aristocracia nunca dice simplemente “yo”, dice siempre nosotros: nuestra estirpe, nuestros antepasados, nuestra progenie, nuestra tierra, nuestro pueblo. El aristócrata se sabe heredero, esto es, parte de una historia, de un conjunto de fuerzas que lo preceden y que lo exceden: su deber es la obediencia a ese sí mismo que, una vez más, no puede reducirse a un *cogito* descarnado y fuera de la historia. La aristocracia habilita una genealogía de las fuerzas y por ello desbarata la subjetividad burguesa, siempre que no confundamos *Ursprung* y *Herkunft*:

Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo, -de los innumerables comienzos que dejan esa sospecha de color, esa marca casi borrada que no podrían engañar a un ojo un poco histórico-; el análisis de la

---

<sup>88</sup> Resuenan aquí las famosas palabras que escucha Zaratustra en la hora más silenciosa: “¡Qué importas tú, Zaratustra! ¡Di tu palabra y hazte pedazos!” (AHZ, 213)

procedencia permite disociar el Yo y hacer pulular, en los lugares y posiciones de su síntesis vacía, mil acontecimientos ahora perdidos. (Foucault, 2008b: 26)

La “autosuperación”, entonces, está enlazada con la forma en la que el hombre aristocrático trabaja sobre sí. El proceso de selección y dominio, que nuestro sentido común tiende a pensar como el que un hombre tiene sobre otro, se realiza primariamente sobre sí mismo, entre los distintos instintos que componen lo que denominamos “individuo”. Ahora bien, Nietzsche es consciente de que la idea de la autosuperación tiene una impronta moralista y, como lo hace también con otros términos, pretende ir más allá de ese uso. El aristócrata nietzscheano es una figura que está “más allá del bien y del mal”, por ello en el libro que lleva este título leemos:

...aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo «hombre», la continua «auto-superación del hombre», para emplear en sentido sobremoral una fórmula moral. (MBM: 268)

Ahora bien, si la autosuperación tiene un uso moral y otro “sobremoral” [*ü bermoralischen*] es porque en el primer caso la voluntad de poder -como sucede con el camello en AHZ- está al servicio de aumentar su potencia para cargar con valores trascendentes, mientras que en el segundo es esa misma fuerza la que se supera a sí misma para luego poder explorar y crear su perspectiva “sobremoral”<sup>89</sup>. La cuestión radica en la interpretación del prefijo “über” que encontramos tanto en el término “sobremoral” como en “autosuperación”. Sabemos que esta interpretación ha sido conflictiva en el caso del concepto del “*Übermensch*” que ocupa un lugar nodal en la filosofía madura de Nietzsche. Muchas de las confusiones a que dio lugar la idea del “superhombre” estuvieron atadas a la reafirmación de supuestos antropológicos que Nietzsche justamente quería superar y que esta interpretación dominante habilitaba, por ello es más adecuada la traducción e interpretación de “ultrahombre”, ya que tiene presente el “más allá de” que deja una figura atrás. Esta interpretación es, por supuesto, coherente con la “voluntad de ocaso” y la “autosupresión” propia de la ley de la vida<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> “Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión [*Selbstaufhebung*]: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la «autosuperación» [*Selbstüberwindung*] necesaria que existe en la esencia de la vida.” (GM: 231)

<sup>90</sup> “¿Qué significa vivir? Vivir, esto significa: derribar continuamente algo de uno mismo que quiere morir; vivir, esto significa: ser cruel e implacable contra todo lo que se vuelve débil y viejo dentro de nosotros. Vivir, significa pues: ¿no tener piedad con lo que muere, con la miseria, con el anciano? ¿Ser siempre asesino? Pero si el viejo Moisés dijo: ‘¡No debes matar!’.” (CJ, p. 123) Es importante notar aquí también que esa falta de piedad es en primera instancia en relación al trabajo que se hace sobre sí: “algo de uno mismo”, “dentro de nosotros”.

El neoliberalismo, en contraste, no hace sino reafirmar la figura antropológica bastante limitada del sujeto de interés devenido empresario de sí mismo. La autosuperación permanente –que es otro modo de nombrar la deuda infinita- sigue supeditada a un valor trascendente al sí mismo, aunque en este caso no sea metafísico. Por ello la necesidad de los artificios motivacionales que se requieren para ponerla una y otra vez en movimiento; se trata de una autosuperación moral, aunque en ocasiones no lo parezca: un “tú debes” que genera culpa y que no permite poner las propias potencias sino al servicio de la maquinaria de acumulación privada de capital. Nietzsche entiende que la superación moral es la que tiene que ser superada o sobrepasada, de otra manera lo máximo que se aspira a generar son camellos. Claro que el neoliberalismo puede producir pequeños aristócratas, pero siempre serán aves de bajo vuelo y, luego, un conjunto de configuraciones instintivas menores: asnos, ovejas, zorrillos, moscas, etc. En el sistema-mundo neoliberal la ideología motivacional que se expande en los medios de comunicación masivos y en las redes sociales deja en claro que las transformaciones que se invita a realizar no llevan nunca a una transvaloración, se trata solamente de estrategias tendientes a aumentar el valor de capital<sup>91</sup>. Muy al contrario de las promesas de libertad y afianzamiento del yo, esta dinámica de flexibilidad, rendimiento y superación permanente desestabiliza la propia vida al ponerla de forma cada vez más acelerada al servicio de estándares propios del mercado globalizado:

Es, de algún modo una «*ultra*-subjetivación» que no tiene como finalidad un estado último y estable de «posesión de sí mismo», sino un más allá de sí mismo, que se aleja cada vez y que cada vez más está constitucionalmente ordenado de acuerdo con la lógica de la empresa –y, más allá de ella, con el «cosmos» del mercado mundial. (Laval y Dardot, 2013: 361)

El neoliberalismo tiene también algo que decir respecto a la veracidad, ya que propone al mercado como el dispositivo que permitirá –cuando las intervenciones estatales, monopólicas o de otro tipo no deformen su funcionamiento- la expresión verdadera del valor como resultante de las interacciones de los sujetos económicos. El mercado transforma el régimen de veridicción, tal como lo afirmó Foucault, y se expande luego a espacios que no estaban subsumidos en las lógicas económicas y competitivas. Es fundamental comprender que si el mercado ya no es simplemente, siguiendo el análisis de Foucault, el dispositivo del intercambio, sino el de la

---

<sup>91</sup> Una y otra vez se publican notas periodísticas con la misma matriz: tal o cual persona tenía una cierta posición (había estudiado una carrera, era empleado en tal empresa, etc.) y luego de una transformación que implica un pequeño riesgo (renuncia, viaja a otro país, etc.) logra aumentar su capital, ser exitoso con su emprendimiento, etc. Es, nuevamente, la historia de Steve Jobs abandonando los estudios universitarios para convertirse luego en el hombre más exitoso del mundo.

producción de diferenciales competitivos, entonces la “verdad” que allí aflore será la del valor de los empresarios de sí mismos. El sujeto neoliberal no pretende encontrar su valor en el mercado, sino que aspira a entrenarse allí para producirlo y aumentarlo. Cada quien busca lograr “la mejor versión de sí mismo” en el ambiente competitivo que se considera propicio para realizarlo. Entendemos, entonces, que tanto en el modo de la relación entre sujeto y verdad, como en la forma de comprender y practicar la autosuperación, el neoliberalismo y la propuesta nietzscheana se encuentran en planos muy distintos e inclusive opuestos.

### Economía del gasto

Afirmamos que la figura del mercader en términos contemporáneos es la del *homo oeconomicus*: el hombre calculador y prudente que busca maximizar sus oportunidades de capitalización y administrar sus recursos e inversiones. Heredero del “último hombre”, del sujeto de interés figurado por el utilitarismo inglés y de la figura del propietario, a la que se suman las pequeñas aventuras del emprendedor motivado e hiperactivo, del empresario de sí mismo en su ejercicio de “autosuperación” perpetua. Si el último hombre es una tipología de la voluntad de poder debilitada, Nietzsche opone a ella al noble o aristócrata: quien es capaz de valorar independientemente de lo que el mercado indique, quien se autoriza a sí mismo [*Selbst*] porque ciertamente es su corporalidad, su multiplicidad instintiva lo que en él se afirma. ¿Por qué Nietzsche rescata la figura del noble o del aristócrata? ¿Es que quiere retornar al Antiguo régimen? De ninguna manera, su intención nunca es simplemente “conservadora” o “retrógrada”, aunque sí, tal como ya sucedía en las *Consideraciones Intempestivas* se trata de romper con la concepción progresista de la temporalidad y rescatar la potencia de figuras más saludables que no estaban atravesadas por procesos de economización de la subjetividad tan fuertes como sucede a partir del triunfo de la burguesía. Si algo caracteriza al noble es que es capaz de arruinarse económicamente antes que ceder ante el “mal gusto”: su relación con el lujo, con el derroche, con lo que implica sostener su propio juicio o sus excentricidades lo hacen un mal competidor frente a las capacidades de ahorro y ganancia del buen burgués y los logros propios de la inversión empresarial. Verdaderamente no puede ser un competidor en términos económicos estrictos, porque justamente se aleja del juego de la competencia devenido dinámica de la competitividad. Además de su genealogía guerrera, es decir, de otra relación con la aventura y con la muerte, Nietzsche indica con la exaltación de la figura del noble un

carácter de orden cualitativo que no puede reducirse al cálculo burgués y que es indicio de otro tipo de economía en la que el lujo, el gasto y el derroche se diferencian del cómputo, la acumulación y el ahorro. Si el neoliberalismo se presenta como una fórmula económica, social y subjetiva para exacerbar el rendimiento propio del sujeto productor, entonces será necesario explorar brevemente esta otra economía que ya no se define en términos de administración de necesidades, sino de sobreabundancia.

Nietzsche invierte la afirmación neoliberal de que la cultura (como “capital cultural”) es un medio para la economía (como sucede en la creación de plusvalía, por ejemplo); [...] porque el sobrehumano se constituye a través de una economía de donación y de gasto claramente aliberal y antiutilitaria: [...] no hay cálculo de riesgo posible cuando se trata del sobrehumano o del genio de la cultura. (Lemm, 2013: 25)

Es la obra de Georges Bataille la que ha desplegado las hipótesis más arriesgadas en torno a esta economía de la donación y el gasto improductivo. Se trata de una economía en la que el lujo y el derroche ocupan el centro de la escena. Aún si en la obra de Nietzsche no encontramos el esfuerzo conceptual que realiza Bataille en *La parte maldita*, la sobreabundancia solar con la que comienza AHZ nos da indicios suficientes de ciertos supuestos compartidos<sup>92</sup>, más allá de las influencias directas que la obra de Nietzsche ha tenido en Bataille. “En la superficie del globo, para *la materia viva en general*, siempre hay energía en exceso, la cuestión está siempre planteada en términos de lujo y la elección está limitada al modo de dilapidación de las riquezas.” (Bataille, 2009: 35) La filosofía nietzscheana también está preocupada por una economía de las fuerzas, por la pregunta sobre el devenir de aquello que la voluntad de poder nombra: una sobreabundancia tal en términos de creación, destrucción e interpretación que no tiene ningún Dios o fundamento ordenador; se trata de una virtud que hace regalos, que dona sin esperar retribución o entrar en el intercambio. Una economía del don como la batailleana está además ineludiblemente ligada al sacrificio, a lo que Nietzsche denominaba “morir a tiempo”, esto es a la voluntad de poder que quiere su propio ocaso en lugar de su anodina conservación, tal como la busca el último hombre.

Bataille había publicado un artículo en 1933 titulado “La noción de gasto” que adelantaba varios de los puntos principales que desarrollaría en 1949 con la edición de

---

<sup>92</sup> Las resonancias entre la economía del gasto batailleana y la sobreabundancia nietzscheana son retomadas por Deleuze y Guattari en *El AntiEdipo* para discutir la centralidad de la “falta” o castración en el concepto psicoanalítico del deseo.

*La parte maldita.* Por eso no debe sorprendernos que ese artículo temprano comience con una oposición directa respecto al concepto de lo útil:

Siempre que el sentido de un debate depende del valor fundamental del término *útil*, es decir, cada vez que se aborda una cuestión esencial que afecta la vida de las sociedades humanas, cualesquiera que sean las personas que intervengan y las opiniones representadas, se puede afirmar que el debate necesariamente es falso y que la cuestión fundamental es soslayada. En efecto, no existe un medio correcto, dado el conjunto más o menos divergente de las concepciones actuales, que permita definir lo que es útil para los hombres. (Bataille, 2003: 110)

Suponer que todo es justificable de modo utilitario no hace más que intentar ocultar lo que se juega en el derroche, en el gasto improductivo, en la destrucción, en el goce. Todas aquellas actividades en las que no está implicada ninguna productividad que sea reductible a lo útil dan cuenta de una economía del gasto: la muerte sacrificial, el sexo no reproductivo, las grandes fiestas. En última instancia todo aquello que ocurría en torno al culto de Dionisos<sup>93</sup>. Nietzsche fue devoto de un dios que sabía bailar, esto es, que no aplastaba la vida bajo una moral de la culpa, que no despreciaba el cuerpo ni invitaba a un ejercicio de acumulación, apropiación y cálculo. Dionisos es el “genio del corazón” porque permite que haya transformación y se pueda valorar afirmativamente de nuevos modos allí donde parecía que casi nada era posible, por ello es

una varita mágica para todo grano de oro que yació largo tiempo sepultado en la prisión del mucho cieno y arena; el genio del corazón, de cuyo contacto sale más rico todo el mundo, no beneficiado y oprimido como por un bien ajeno, sino más rico de sí mismo, más nuevo que antes, removido, oreado y sonsacado por un viento tibio, tal vez más inseguro, más delicado, más frágil, más quebradizo, pero lleno de esperanzas que aún no tienen nombre, lleno de nueva voluntad y nuevo fluir, llenos de nueva contravoluntad y nuevo refluir... (MBM: 309)

Dionisos es el nombre para designar ese exceso, ese derroche propio del devenir allí donde no se lo captura o se lo debilita.

Entre el artículo de 1933 y la obra de 1949 tuvo lugar, en torno a Georges Bataille, una de las experiencias colectivas más intensas de producción intelectual y experimentación vital asociadas al sacrificio: la revista y comunidad secreta *Acéphale*<sup>94</sup>. Si esta comunidad de escritura invocaba a una divinidad, sin dudas debía ser la del amor extático, aquella con la que Nietzsche de algún modo se terminó confundiendo en sus

---

<sup>93</sup> Para comprender la importancia del sacrificio y la sexualidad en los ritos dionisiacos ver Otto, 1997.

<sup>94</sup> Si bien el núcleo de la revista estaba formado por Georges Bataille, Pierre Klossowski, André Masson y Michel Leiris, hubo otros colaboradores y la comunidad secreta no tenía exactamente los mismos integrantes que la publicación, así como tampoco eran exactamente los mismos quienes participaban del Colegio de Sociología que se formó en paralelo como un espacio de discusión y exposición teórica. Para explorar la historia y las relaciones complejas entre estos tres espacios cuyo corazón ardiente era Bataille, recomendamos Galletti y Brotchie, 2017.

últimos días. “¿Quién es Dionysos? El dios del éxtasis y del espanto, del salvajismo y de la liberación bienaventurada; el dios loco, cuya aparición pone a los seres humanos en delirio.” (Bataille y otros, 2015: 61) Dionisos es la voluntad de poder misma, la dinámica de la vida, la interpretación y el juicio. En tanto fuerza trágica, danzante y embriagadora, opera de manera contraria a la moral y la culpa que encarna Cristo. Dionisos es lo que en nosotros dice incluso al sufrimiento: “sí, otra vez”. El artículo que escribe Roger Caillois al respecto es realmente importante porque permite disputar la idea de que Dionisos es una divinidad simplemente disolutiva de todo lazo social. Los distintos tipos de embriagueces que Nietzsche describe (el amor, la crueldad, los licores) producen una “sensación extrema de poder” que clama por su repetición. El problema es que estos efectos dionisiacos imperialistas y violentos, parecerían ser esencialmente antiolektivos. Pero no hay que quedarse con esta primera impresión, se trata de que la sociedad pueda integrar lo dionisiaco en lugar de perseguirlo o reprimirlo:

El valor esencial del dionisismo residía, en efecto, en ese punto preciso en el que unía socializándolo, mediante eso que, más que cualquier otra cosa, separa cuando su goce es individual. Mejor, él hacía de la participación en el éxtasis y de la captación en común de lo sagrado el *único* cimiento de la colectividad que fundaba, puesto que, en oposición a los cultos locales cerrados de las ciudades, los misterios de Dionysos eran abiertos y universales. (Bataille y otros, 2015: 83)

Las virtudes dionisiacas son diluyentes de cierto tipo de socialidad más urbana y asociada al intercambio entre semejantes, lo propio del mercado: Dioniso viene de los márgenes, de la ruralidad, de lo abierto y disuelve pero también congrega. “Se convierte en constitutivo del orden y en cierto sentido en *nodal*: lo asocial (lo que parecía así) reúne las energías colectivas, las cristaliza, las conmociona, - y se muestra como fuerza de *sobresocialización*.” (Bataille y otros, 2015: 83) Lo fundamental es que las virtudes dionisiacas unen de otra manera, no precisan pureza, identidad, patria o equivalencia.

¿Cómo pensar entonces a la subjetividad burguesa, sino como la de aquel último hombre que ha tomado a su cargo la administración eficiente de sectores cada vez más amplios de la realidad? Cuando Zarathustra baja a dar a estos hombres su regalo, el eremita del bosque le advierte que ellos no creen más en este exceso propio de la virtud que hace regalos: desconfían del solitario, son demasiado calculadores y temerosos, creen que puede tratarse de un ladrón. En última instancia, se trata de otro síntoma de una voluntad de poder enferma. Coincide con esta mirada el diagnóstico de la burguesía como clase administradora que Bataille realiza en “La noción de gasto” y su contraposición con la salud aristocrática:

En tanto que clase poseedora de la riqueza, que ha recibido con ella la obligación del gasto funcional, la burguesía moderna se caracteriza por la negación de principio que opone a esta obligación. Se distingue de la aristocracia en que no consiente gastar más que para sí misma, en el interior de ella misma, es decir disimulando sus gastos, cuando es posible, a los ojos de otras clases. Esta forma particular es debida, en el origen, al desarrollo de su riqueza a la sombra de una clase noble más potente que ella. A estas concepciones humillantes de gasto restringido han respondido las concepciones racionalistas que la burguesía ha desarrollado a partir del siglo XVII y que no tienen otro sentido que una representación del mundo estrictamente económica, en el sentido vulgar, en el sentido burgués de la palabra. La aversión al gasto es la razón de ser y la justificación de la burguesía y, al mismo tiempo, de su hipocresía tremenda. Los burgueses han utilizado las prodigalidades de la sociedad feudal como un abuso fundamental y, después de apropiarse del poder, se han creído, gracias a sus hábitos de disimulo, en situación de practicar una dominación aceptable para las clases pobres. Y es justo reconocer que el pueblo es incapaz de odiarlos tanto como a sus antiguos amos, en la medida en que, precisamente, es incapaz de amarlos, pues a los burgueses les es imposible disimular tanto la sordidez de su rostro como su innoble rapacidad, tan horriblemente mezquina que la vida humana queda degradada sólo con su presencia.

Frente a los burgueses, la conciencia popular se reduce a mantener profundamente el principio del gasto, representando la existencia burguesa como la vergüenza del hombre y como una siniestra anulación. (Bataille, 2003: 125)

Si la subjetividad neoliberal no es otra cosa que la profundización de estos aspectos empobrecedores de la burguesía y hasta qué punto, es algo que estamos tratando de interrogar. En tanto sistema económico-social, el neoliberalismo se presenta como productor de riqueza en términos estrictamente monetarios y financieros, pero pretende además en términos subjetivos el “crecimiento” personal asociado a la capitalización del empresario de sí. Si seguimos las interpretaciones que Nietzsche y Bataille hacen de las burguesías de sus épocas podemos ver el neoliberalismo como otro tipo de pobrismo, incapaz de dejar de contar monedas e impotente para la fiesta. De allí que el concepto de “mérito” y la “meritocracia” a él asociada sigan siendo uno de los bastiones irrenunciables que el neoliberalismo ha heredado de la concepción burguesa del valor. En su incapacidad de ir más allá, requiere la confirmación de un sistema de comparación estandarizado. Bien podemos suponer lo que Nietzsche decía al respecto: “*Negar el mérito, pero hacer lo que está por encima de toda alabanza, incluso por encima de toda comprensión.*” (FP IV: 62)

## **Capítulo 8: El nihilismo y sus síntomas**

*Es algo más parecido a una atmósfera general que condiciona no solo la producción de cultura, sino también la regulación del trabajo y la educación, y que actúa como una barrera invisible que impide el pensamiento y la acción genuinos.*

Mark Fisher

*Quitad la jerarquía, desconcertad esa sola cuerda, y escuchad la cacofonía que sigue. Todas las cosas van a encontrarse para combatirse; las aguas contenidas elevarían sus senos más alto que sus márgenes, y harían un vasto pantano de todo este sólido globo; la violencia se convertiría en ama de la debilidad, y el hijo brutal golpearía a su padre a muerte; la fuerza sería el derecho.*

William Shakespeare

### **Historia de la impotencia**

La modernidad europea ha desarticulado tenazmente los fundamentos de sus propios principios y valores: ha negado el mundo de las entidades trascendentes y debilitado numerosas y profundas tradiciones. Los horizontes y los puntos de referencia se multiplicaron de tal manera que ya no parece haber quedado ninguna certeza en pie: el nihilismo es un diagnóstico que se hace sobre las propias condiciones de existencia. Llegados al momento nietzscheano del siglo XIX no se ha negado simplemente al Dios de la religión cristiana, se ha destronado al Hombre, se desplomaron los realismos ingenuos sobre la naturaleza, se disolvieron muchos de los ordenamientos sociales y los valores morales con ellos asociados. Claramente Nietzsche no es el único en ser sensible a las consecuencias de estas transformaciones, pero sí parece haber llevado como nadie su preocupación a una escala histórica mucho más amplia. “Como “profeta” del nihilismo, Nietzsche también parte de una situación dada que debe denunciar: el

nihilismo no es sólo algo que va a acontecer, sino que para el filósofo ya era parte de una historia que se estaba desarrollando en Europa.” (Cragnolini, 2003: 15) El nihilismo nombra lo acontecido y su resultado en el presente pero, de modo mucho más intenso aún, nos advierte sobre la imposibilidad de un verdadero porvenir. Como debilitamiento de la capacidad de crear y valorar, es el término adecuado para la sensación de que “ya nada vale la pena” y de que todo lo que se presenta como novedoso nace desgastado.

El nihilismo también tiene su genealogía, que Nietzsche describe en estos términos:

el ser humano moderno cree a modo de ensayo ora en este *valor*, ora en ése, y luego deja que esos valores vayan cayéndose: el círculo de los valores a los que ha sobrevivido y ha dejado que se cayeran va llenándose sin cesar; el *vacío* y la *pobreza de valores* alcanzan a sentirse cada vez más; el movimiento es imparable— aunque se ha intentado demorarlo con gran estilo — . Finalmente, él se atreve a una crítica de los valores en general; les *reconoce* su procedencia; llega a conocer lo suficiente para no creer ya en ningún valor; he aquí el *pathos*, el nuevo estremecimiento...  
Esto que cuento es la historia de los próximos dos siglos... (FP IV: 401)

Han pasado menos de ciento cincuenta años desde que se escribieron estas líneas; si Nietzsche está en lo cierto, entonces estamos viviendo plenamente las consecuencias de esta desorientación y esta orfandad: nuestro presente es parte de esta historia del nihilismo. Ahora bien, tal como lo señaló en su obra, no hay que pensar al nihilismo simplemente como un desierto en el que nada sucede, más bien hay que figurarse distintas formas de su manifestación: diversos dispositivos mediante los que la debilidad hace sistema e impide la afirmación creadora. Algunos de ellos pueden ser muy fructíferos: la metafísica platónica, la moral cristiana, la ciencia positivista, la hiperproductividad capitalista, etc. Por un lado el nihilismo es un diagnóstico que se aplica especialmente a la modernidad madura y a nuestro tiempo presente. Pero eso no significa que no encontremos características de un nihilismo decadente en otras épocas. Es decir, que no podamos ver rasgos o elementos que indiquen que se afirma aquello que aplasta la vida y las posibilidades de interpretación activa.

El nihilismo decadente no se presenta directamente afirmando “no creo en nada” o “estoy desorientado”, es necesario afinar el oído para tener la capacidad de leer los síntomas de una época exhausta. Lo moribundo no está necesariamente quieto e inmóvil, en todo caso es lo que no va muy lejos, lo que gira en círculos -aún si los agranda una y otra vez, como el capitalismo-, lo que cambia algo para que nada cambie, lo que no tiene futuros abiertos ni capacidad para digerir lo pasado. En lugar de esperar la descripción única del nihilismo, es mejor interrogarnos así: ¿Cuáles son los

movimientos, los desplazamientos, las fuerzas involucradas en tal o cual tipo de nihilismo?

Nietzsche realizó este tipo de lectura, por ejemplo, alrededor de la figura de Sócrates. En este caso, la decadencia de las fuerzas afirmativas se ponía en evidencia en la pretendida centralidad de la razón que, de algún modo, adelantaba el monotonoteísmo de la razón occidental tal como se desplegaría triunfante en la modernidad europea: “Yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos (*El nacimiento de la tragedia*, 1872).” (CI: 54) En su primera obra, el joven Nietzsche sostenía que un momento de gran vitalidad cultural se desplegó en torno a la cultura trágica de la Grecia clásica. La irrupción de Sócrates, con su fe en la razón y en la dialéctica, fue el suicidio de ese espíritu trágico y negó la condición esencialmente pesimista de la existencia que, un Nietzsche influenciado por Schopenhauer, asignaba a la sabiduría dionisiaca. Los sabios -Sócrates y Platón no eran los únicos que negaban la vida- tenían una patología común, un problema designado como fisiológico: “Los juicios, los juicios de valor sobre la vida, en favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas, únicamente importan como síntomas, - en sí tales juicios son estupideces.” (CI: 54) Así escucha un psicólogo con su martillo: síntomas de debilidad o fortaleza, donde otros se preguntan por la verdad o la mentira. En el fondo de todo nihilismo se escucha el juicio contra la vida, pero los síntomas pueden ser muy distintos.

¿Por qué nos interesa analizar el problema socrático? “Sócrates no sólo fue un decadente, sino que es el iniciador de la decadencia occidental y el inspirador de la metafísica negadora de lo vital, a partir de su creación del “hombre teórico.”” (Cragnolini, 2003: 58) Señalamos entonces un síntoma: la introducción de lo teórico como dominante, una hipertrofia de la razón; pero eso no es lo único que Nietzsche indica en Sócrates, al mismo tiempo, subraya la anarquía y el desenfreno de los instintos. Nuestra primera tendencia es pensar que se trata de una contradicción, porque el sentido común tiende a contraponer razón e instintos. ¿Cómo podría darse a la vez una centralidad inédita de la razón y un desenfreno de los instintos? Sin embargo Nietzsche sabe muy bien que la razón no es lo otro sustancial de los instintos –como sucede en la filosofía cartesiana- sino una forma debilitada de éstos. Por ese motivo ambos fenómenos son signos de la misma decadencia: ya no hay un dominio instintivo claro, una dirección de la vida, una perspectiva y, como consecuencia de ese

agotamiento, ocurren fenómenos instintivos reactivos -la ironía socrática que humilla a los poderosos es parte de ellos-, así como un intento de reducir todo a un principio único, en este caso racional. Esa importancia de la razón y de la dialéctica es, en la lectura de Nietzsche, el triunfo de los malos modales de la plebe sobre el gusto aristocrático:

Las cosas honestas, lo mismo que los hombres honestos, no llevan sus razones en la mano de ese modo. Es indecoroso mostrar los cinco dedos. Poco valioso es lo que necesita ser probado. En todo lugar donde la autoridad sigue formando parte de la buena costumbre y lo que se da no son «razones», sino órdenes, el dialéctico es una especie de payaso. (CI: 56)

Quien necesita justificarse con razones pone en evidencia que ya no manda. Como si el enamorado llegara a explicar su pasión con una lista de razones: sería sin dudas “una especie de payaso”. Recordemos que para Nietzsche la gran razón en última instancia manda sobre la pequeña razón: los instintos inconscientes por sobre las motivaciones conscientes.

Pero Sócrates no es solamente aquel que pretende recomponer una situación de debilidad bajo el manto pretendidamente neutro de la razón: “Fascinaba en la medida en que removía el instinto agonal de los helenos – introdujo una variante en la lucha pugilística entre los jóvenes y los adolescentes. Sócrates era también un gran *erótico*.” (CI: 58) Sócrates sabía excitar. ¿De qué manera? Utilizando la razón como una forma de batalla, de ganar una competencia, venciendo a quienes interrogaba y dejando marcas de humillación. Después de todo, eso es lo que el mismo Sócrates afirmó cuando se defendió en el juicio que lo terminó condenando a muerte: que más allá de la acusación formal que formuló Meleto, se había ganado muchos enemigos desde hacía años. ¿Por qué? Porque los humillaba en público, porque los jóvenes que lo seguían veían cómo Sócrates utilizaba la dialéctica como un arma que dejaba heridos a los que supuestamente eran sabios y poderosos.

Si uno es un dialéctico tiene en la mano un instrumento implacable; con él puede hacer el papel de tirano; compromete a los demás al vencerlos. El dialéctico deja a su adversario la tarea de probar que no es un idiota: hace rabiar a los demás y al mismo tiempo los deja desamparados. (CI: 57)

Es decadente la centralidad de la razón, pero al mismo tiempo esa necesidad de excitación baja, resentida, vengativa, que no es otra cosa más que una dinámica instintiva que impide que otros instintos más fuertes puedan desplegarse de modo afirmativo.

Así como en el caso de Sócrates<sup>95</sup> la decadencia no se expresa simplemente en la reducción de todo lo real a un principio unificador y homogeneizante (la razón), algo similar sucede con el cristianismo y con la modernidad ilustrada. La razón socrática no se presenta sin sus excitantes que la acompañan: la ironía, el *agon*, la humillación. La moral cristiana, que también reduce la realidad a un principio totalizante y metafísico, también desarrolló diversas formas de excitación: la compasión, la culpa y el ascetismo. En la modernidad, la moral burguesa vuelve a intentar reducir todo a un principio racional, pero a la vez se multiplican los excitantes: ya no están atados a una unidad cultural o religiosa tan clara como en la *polis* griega o el mundo cristiano. Zaratustra señala los “pequeños pecados” con los que se excita el último hombre y Nietzsche da cuenta de las limitadas aventuras culturales de la burguesía: el enciclopedismo, el periodismo, el mercado, el entretenimiento en las cervecerías y los zoológicos.

#### Nihilismo administrativo

Intentemos pensar entonces algunas características de nuestro presente, volviendo a poner en foco la subjetivación neoliberal y teniendo en cuenta los rasgos distintivos del nihilismo tal como los estamos describiendo. Lo primero que podríamos decir es que estamos en una situación que puede interpretarse dentro de las mismas características generales: un debilitamiento de las fuerzas creadoras que se expresa en una homogeneización universalizante y un anarquismo instintivo. ¿Cuál es la lógica unívoca que propone el neoliberalismo para evaluar todo lo que sucede o puede llegar a acontecer, todo lo que hacemos y lo que planeamos? La del éxito entendido en términos de resultados mensurables en el mercado, interpretado ahora como hábitat adecuado para la producción de competitividad. Esto hace al carácter reductivo propio del neoliberalismo: todo tiene que ser medido, nada debe escapar a la cuantificación en una dinámica que permita evaluar los rendimientos, las eficiencias y los aumentos de capital. El avance neoliberal implica sin dudas una expansión inusitada de la administración capitalista a ámbitos cada vez más amplios de la existencia, pero no es solamente eso. Al mismo tiempo, multiplica como nunca los narcóticos y excitantes menores propios de una época en la que nada radicalmente otro puede ya crearse. Estos excitantes son consecuencia del debilitamiento nihilista y, al mismo tiempo, tienen su contracara en malestares que en numerosas ocasiones se hacen inocultables.

---

<sup>95</sup> Para profundizar sobre el “caso Sócrates” en la obra de Nietzsche, ver la sección “Sócrates *monstrum*: heroísmo y decadencia” en Campioni, G., 2021, *Nietzsche: crítica de la moral heroica*, Brujas.

Podemos mencionar, brevemente al menos, dos tipos de excitantes contemporáneos<sup>96</sup> ampliamente extendidos: en primer lugar, las múltiples formas que pretenden la hipertrofia del voluntarismo, el continuo juego motivacional que invade todos los espacios pensables con demandas como “¡Tú puedes!”, “¡Superate!”, “¡Has logrado un 10% más que la semana pasada!”, “¡Sal de la zona de confort!” o “¡Realiza tus propios sueños!”. Pequeñas píldoras motivacionales que pretenden inflar un ego voluntarista que, a pesar de todos estos esfuerzos, muestra signos inequívocos de depresión, *burn out* e insatisfacción, aún ante las metas alcanzadas. La depresión es la epidemia de la época: por la insuficiencia continua que aqueja la demanda de rendimiento, por la obligación de ser feliz y estar a la altura de todos los desafíos. El propio valor está en permanente crisis.

Ante esta «enfermedad de la responsabilidad», ante este desgaste provocado por la elección permanente, el remedio más extendido es un dopaje generalizado. El medicamento toma el relevo de la institución que ya no aporta sostén, que ya no reconoce, que no protege a individuos que están demasiado solos. (Laval y Dardot, 2013: 372)

Mark Fisher ha analizado extensamente las consecuencias depresivas del capitalismo contemporáneo y los ciclos que compone junto a las dinámicas de excitación:

Con sus continuos ciclos de auge y depresión, el capitalismo es un sistema fundamental e irreductiblemente bipolar, que oscila de modo salvaje entre la manía optimista en la exuberancia irracional de las “burbujas” y el bajón depresivo. (Que hablemos tanto de “depresión económica”, desde luego, no es una casualidad.) En un grado nunca visto en ningún otro sistema social, el capitalismo se alimenta del estado de ánimo de los individuos, al mismo tiempo que los reproduce. Sin dosis iguales de delirio y confianza ciega, el capitalismo no podría funcionar. (Fisher, 2016: 66)

Seguramente el primero en comprender este tipo de dinámicas de excitación y depresión a nivel de los afectos fue Baruch Spinoza. En la *Ética* la fluctuación afectiva entre el miedo y la esperanza queda directamente enlazada con la superstición<sup>97</sup>. En el *Tratado Teológico-político* profundiza la relación existente entre las creencias religiosas supersticiosas y el modo en que perdemos nuestra autonomía y nos entristecemos. Es la falta de firmeza –esto es de (auto)conocimiento- lo que hace que los hombres se entreguen a cualquier creencia. Ese es el motivo que los hace buscar por doquier signos de que les irá mejor o peor, constituyendo así un mundo que se organiza a partir de su menesterosidad, de esa manera “forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de

---

<sup>96</sup> Dejamos de lado aquí los narcóticos en el sentido literal del término que, en forma de drogas legales e ilegales de distinto tipo, administran y producen la subjetividad contemporánea. Nos parece valioso para explorar en ese sentido el concepto de “farmacopornografía” acuñado en Preciado, P.B., 2014.

<sup>97</sup> Ver Parte Tercera, XVIII y L.

formas sorprendentes, cual si toda ella fuera cómplice de su delirio.” (Spinoza, 2014: 76) Spinoza expone las continuidades que se establecen entre la superstición, la incertidumbre y el temor y explica que la imposibilidad de afirmarse activamente queda relegada por “los delirios de la imaginación, los sueños y las necesidades infantiles.” (Spinoza, 2014: 77) Estas observaciones son fructíferas para pensar en las formas contemporáneas del voluntarismo que están frecuentemente acompañadas de suposiciones narcisistas y delirios teleológicos análogos a los analizados por Spinoza. Abordamos en los primeros capítulos el aspecto fuertemente optimista que se impone en la cosmovisión neoliberal, no es de extrañar que el refuerzo actitudinal (pensamiento positivo, resiliencia, crisis que debe ser leída y aprovechada como oportunidad) se combine con creencias sobre el universo conspirando a nuestro favor y otras formas de comprensión de la realidad que nos invitan a focalizar en nuestros intereses y objetivos, mientras creemos que el mundo nos acompaña para conseguirlos. La combinación de estos elementos puede llegar a ser muy dañina: por un lado se nos dice que “ya” somos exitosos por nuestra actitud positiva y nuestro involucramiento absoluto pero, al mismo tiempo, la imposibilidad de alcanzar rendimientos que están en continuo crecimiento y cuyos criterios de evaluación están más allá de nuestro poder, nos hacen sentir permanentemente fracasados. Esta “fluctuación del ánimo”, como la denominaba Spinoza, entre la euforia y la depresión es alimentada por la subjetivación neoliberal.

En segundo lugar, debemos hablar sobre otro tipo de excitantes y narcóticos actuales: los usos de las redes sociales y las aplicaciones de los *smartphones* que, tal como lo ha mostrado Éric Sadin, nos hacen sentir que somos importantes y poderosos aunque esa percepción esté alejada de la realidad. Se trata de la formación de una falsa conciencia o, al menos, de una falsa experiencia: la de la centralidad de uno mismo, del propio placer y control, una ilusión que parece ponernos en el corazón mismo de todos los acontecimientos y darnos más herramientas de acción que las que efectivamente tenemos. En lugar de centrar su interpretación sobre el uso de las redes sociales en los problemas de la vigilancia y el resguardo de nuestra información personal, Sadin propone entender estos dispositivos –incluyendo los avances de la inteligencia artificial– como modos de administración de nuestra existencia que van aplacando el deseo y la acción, eligiendo por nosotros, cerrando las posibilidades –impidiendo la angustia– y prometiendo satisfacción. La competitividad característica del neoliberalismo contemporáneo encuentra aquí un ecosistema propicio para desplegarse:

Esta forma emergente de bulimia colectiva entró en resonancia con la dureza creciente de una época constituida básicamente por la invisibilidad social y las humillaciones de todo tipo que vive cotidianamente un gran número de personas. El dispositivo garantizó entonces otra función, dado que no se limitaba a ofrecer descargas de delectación: se erigió también como una prótesis dotada de virtudes reconfortantes. (Sadin, 2020: 142)

Se trata de narcóticos en el nivel más sencillo y más directo: los que requiere para sobrevivir una constitución debilitada. La “necesidad pulsional de hacerse valer” encontró aquí recursos ilimitados en nuestras experiencias más cotidianas. ¿Y cuándo necesitaríamos hacernos valer tan insistentemente, sino en la época en la que no dejamos de sentir que valemos poco y nada?

Se banalizó la necesidad de un reconocimiento que hay que sostener continuamente y que depende de un clic. La propia satisfacción procura la impresión fugaz –pero muy euforizante– de una distinción festiva de uno mismo que tenemos que repetir sin fin, como si se tratara de un *shot* de heroína. Es manifiesto que, para muchos, se convirtió hoy en una cuestión de buen equilibrio psíquico. (Sadin, 2020: 138)

Lo que Mark Fisher llama “la gratificación azucarada a pedido” se encuentra principalmente en nuestros *smartphones* y en el uso de las redes sociales. Sin necesidad de digerir encontramos entretenimiento infinito a la mano y participamos de formas más activas o pasivas de los memes y los videos del día, así como de las compasiones, humillaciones y violencias simbólicas cotidianas. Obtenemos reconocimiento, atención y valorización –inclusive monetización– demasiado fácilmente. Hasta tal punto que no es necesario que hagamos algo realmente valioso, basta con que seamos hábiles en el uso de las herramientas digitales y sus estrategias de viralización.

Vivimos de una fantasía de poder, de un halago que nos hacemos a nosotros mismos, de una vanidad inflada por la nada: necesitamos exagerar nuestro poder y nuestra centralidad cuando más débiles y más desorientados estamos. Tal como lo venimos mostrando desde el primer capítulo, debemos interpretar esta exageración de la heroicidad y la creatividad como síntoma de debilidad:

Lo que implica este universo que tanto nos hechiza es que todos, en las diversas escalas de la sociedad, se representan a sí mismos como moviéndose en esferas superiores, lo que genera una dinámica colectiva de representación inflada de cada personalidad. (Sadin, 2020: 155)

En AHZ encontramos una figura con algunas características sugestivamente cercanas a la subjetividad neoliberal contemporánea: se trata del joven del árbol de la montaña con quien se cruza Zaratustra relativamente temprano en su camino. Hay notas de nobleza en su configuración instintiva: asciende solitario luego de haberse liberado de la moral del rebaño. Pero no tiene la suficiente fortaleza para llegar a la cima de la

montaña y, desgarrado por sus propias contradicciones, termina perdiendo la fe en sí mismo. Hay que ser muy saludable para poder crear sin fundamento último; cuando esto no sucede, la disposición de quien vive como si ya nada realmente creador es posible empieza a supurar como resentimiento. Para quienes ya no tienen esperanzas de algo elevado lo que queda es adaptarse a las condiciones imperantes -una meta mucho más modesta-, conformarse con pequeños placeres y dirigirse de modo envidioso y cínico a quienes sí recorren un camino de afirmación:

Pero el peligro del noble no es que se vuelva bueno, sino insolente, burlón, destructor. Ay, yo he conocido nobles que perdieron su más alta esperanza. Y desde entonces calumniaron todas las esperanzas elevadas. Desde entonces han vivido insolentemente en medio de breves placeres, y apenas se trazaron metas de más de un día. 'El espíritu es también voluptuosidad' – así dijeron. Y entonces se le quebraron las alas a su espíritu: éste se arrastra ahora de un sitio para otro y mancha todo lo que roe. En otro tiempo pensaron convertirse en héroes: ahora son libertinos. (AHZ: 75)

Claro está que la crítica a la insolencia de los “breves placeres” no es moralista. Se trata de poner en evidencia que son distracciones propias de quien ya no tiene meta. Por este motivo, la entrega a estos excitantes *junto con* el resentimiento que se expresa en “manchar” y “calumniar todas las esperanzas elevadas” son síntomas de una posición que en lugar de haber superado la moral, parece haber claudicado frente a cualquier tipo de compromiso. Recordemos nuevamente que la obediencia camelluna a valores trascendentes debería poder transvalorarse en una nueva obediencia al sí mismo. Cuando esto no ocurre, ni siquiera tenemos un camello. Esa configuración instintiva que se muestra orgullosamente descreída y “superada” es tan débil que no tiene más que rascar un poco su superficie para encontrar su propia desorientación.

Mark Fisher acuñó un término analíticamente fructífero para designar lo que observaba que sucedía con muchos de sus estudiantes: “hedonia depresiva”. Una suerte de impotencia caracterizada por un principio de placer operando de modo primario e impidiendo tanto el bienestar como la transformación: “Usualmente, la depresión se caracteriza por la anhedonia, mientras que el cuadro al que me refiero no se constituye tanto por la incapacidad para sentir placer como por la incapacidad para hacer cualquier cosa *que no sea* buscar placer.” (Fisher, 2016: 50) En este sentido y retomando el pensamiento hegeliano, Marcuse ya había afirmado que no estamos en la época de la “conciencia desventurada” culpógena, sino de la “conciencia feliz” menos atravesada por el conflicto entre sus deseos y los mandatos sociales. ¿Cuál es el resultado de esta desublimación que acompaña el avance del nihilismo? Subjetividades cada vez más

estupidizadas, más afectas a los placeres de corto plazo y con menor registro de lo social:

Libre, estúpido, manipulable, absorbido cuando no adicto a los estímulos y las gratificaciones triviales, el sujeto de la desublimación represiva en la sociedad capitalista avanzada no solo está libidinalmente desatado, liberado para disfrutar de más placer, sino desapegado de expectativas más generales de conciencia social y comprensión social. (Brown, 2020: 193)

Los síntomas del nihilismo neoliberal se vuelcan en las relaciones sociales que se tornan cada vez más agresivas, atentas a satisfacer de las maneras más brutas su necesidad de afirmación:

El lado economizante del neoliberalismo agregó fuerza al nihilismo de la época y también lo aceleró, primero al no dejar nada intacto por la empresarialización y la monetarización, y luego, con la financierización, sometiendo todos los aspectos de la existencia humana al cálculo de inversión sobre su futuro valor. Mientras nos convertimos en capital humano por completo, el neoliberalismo hace que la venta de nuestra alma sea algo cotidiano y no escandaloso. (Brown, 2020: 189)

Como los valores tradicionales se van debilitando, pierden fuerza la culpa moralizante, la represión y los mecanismos sublimatorios. En lugar de torcerse contra sí misma, la voluntad se vuelca sobre los otros de modos poco elaborados y por ello mismo, más dispuestos a la violencia que nunca. Cada vez más desatada de las restricciones propias de la conciencia, la culpa y la moral, la voluntad de poder opera de un modo primario, instrumental y bruto.

### Resentimiento y nuevas derechas

La humillación socrática y el cinismo del joven del árbol de la montaña toman otras características en nuestro presente neoliberal. Por un lado porque, más allá de lo que hemos dicho, esas figuras son aún demasiado fuertes en comparación con el empresario de sí. Con más razón si el arrasamiento de sostenes materiales y simbólicos ha sido tan grande en los últimos cincuenta años que esa empresa de sí está en permanente estado de quiebra, endeudada hasta tal punto que lo poco que queda por ganar toma la forma cada vez más violenta y directa de la satisfacción inmediata.

Los ataques a los progresistas, a los de izquierda, a los feministas, a los antirracistas y otros también son una forma nihilista de acción. La pasión y el placer de *trolearse* y *trashear* son signos de lo que Nietzsche llamaba “debilitar la voluntad” simplemente para sentir su poder cuando la afirmación o la construcción de mundos no están disponibles. (Brown, 2020: 196)

Este carácter activo del nihilismo es fundamental, tal como afirmábamos, no hay que pensar que se trata simplemente de un desierto depresivo: puede tener toda una serie de síntomas reactivos tales como los que Brown describe, incluyendo el placer en la

crueledad<sup>98</sup>. Las distintas formas de abuso cada vez más desinhibidas que alimentan las nuevas derechas pueden ser vistas como el complemento de la compasión tal como la estudió Nietzsche: en ambos casos se excitan ante las presas fáciles.

La combinación del desprecio del neoliberalismo de lo político y de lo social y una masculinidad herida desublimada, juntos generan una libertad desinhibida que es el síntoma de la destitución ética aunque por lo general se disfrace de virtud religiosa o de melancolía conservadora de un pasado fantasmático. (Brown, 2020: 197)

La desposesión neoliberal no fue solamente la del sostén del Estado de bienestar o la previsión de un trabajo estable, se perdió también un horizonte de valores y sentido compartido. Se perdió el proyecto colectivo, la esperanza en un mundo atravesado por algunos relatos unificadores. La emergencia de la “posverdad” antes que indicar un problema nuevo entre lo verdadero y lo falso puso en evidencia la desconfianza del yo ante todo “nosotros” (Sadin, 2020). Cada vez más desilusionados y traicionados por los relatos y las verdades oficiales, se produjo una ruptura del pacto de confianza que opera como una trascendencia laica y permite que haya un mundo en común. Mientras se desmorona el principio de autoridad, nada parece estar *a priori* sobre el propio juicio de los individuos. Sobre todo porque cada vez se está menos dispuesto a ser víctima de abusos de poder o engañado por saberes opacos. Si el nihilismo arrasa con la confianza en los poderes, políticos, morales o religiosos, esto sucede en una época en la que a la vez se nos invita –o directamente se nos demanda- depositar demasiada confianza en nosotros mismos. Se trata de una suerte de neocartesianismo que es capaz de dudar de todo tipo de instancia exterior o colectiva (fundamentalmente del Estado y los partidos políticos tradicionales, pero también del consenso científico, del periodismo, de los intelectuales, etc.) pero jamás de la propia conciencia y de la fuerza de la libre voluntad. Aquí no hay lugar para ningún maestro de la sospecha: Nietzsche, Marx, Freud o inclusive Spinoza son incompatibles con esta reducción subjetivista. Claro está que esta posición que se expresa en una voluntad de no ser gobernados puede ser capitalizada por personajes autoritarios que se presentan como “antisistema” y al mismo tiempo se muestran exitosos para los negocios o la economía (Donald Trump en Estados Unidos o Javier Milei en Argentina). Los dos elementos que seducen en esos nuevos ídolos no son otra cosa que los que se encuentran en menor escala en la subjetividad de la época: goce en la humillación de los enemigos y una sobreestimación de las propias potencias:

---

<sup>98</sup> “Queremos *sensations* fuertes, como lo quieren todos los tiempos y estratos populares *más bastos...* Esto hay que distinguirlo por cierto de la necesidad de los que tienen nervios débiles y los *décadents*: en ellos hay necesidad de pimienta, incluso de crueldad...” (FP IV: 337)

En menos de diez años, se instituyó una cultura de la humillación que no solo se regocija con la infelicidad del otro, sino que glorifica a quienes abusan de tales conductas erigiéndolos, dentro de ciertos círculos, como los héroes insolentes de la iconoclasia contemporánea.” (Sadin, 2020: 221)

El nihilismo exacerbado por el capitalismo neoliberal produce una multiplicidad de comportamientos reactivos: agresiones, humillaciones, crueldades, explosiones de ira, fantasías de omnipotencia, idealismos tecnofílicos, narcóticos y excitantes de distinto tipo. Los fenómenos políticos actuales que algunos denominan neofascistas y otros neoconservadores pueden comprenderse, más allá de las filiaciones directamente políticas, como emergentes de una situación en la que el resentimiento ocupa un lugar cada vez más importante:

El resentimiento, el rencor, la rabia, la reacción a la humillación y el sufrimiento, sin dudas todos ellos están en juego en el populismo de derecha y el apoyo al liderazgo autoritario de hoy. Sin embargo, esta política del resentimiento emerge de los que han sido históricamente dominantes ya que sienten ese dominio en decadencia –ya que la blanquitud, especialmente, pero también la masculinidad provee una protección limitada contra los desplazamientos y las pérdidas que cuarenta años de neoliberalismo han producido para las clases trabajadoras y medias. (Brown, 2020: 201)

Brown sostiene que, a diferencia de la lectura que Nietzsche hizo, en este caso no se trata del resentimiento de los débiles, sino de quienes fueron históricamente dominadores que reaccionan a la crisis en la que ahora se encuentran. Creemos necesario aclarar que el hecho de que aún haya un dominio social, económico y político del hombre blanco heterosexual respecto a distintas minorías (mujeres, pueblos originarios, personas lgbtiq, discapacitados, etc.), no obsta para que esa posición de privilegio se encuentre en crisis. Efectivamente, aún si sigue siendo mayoritaria esa posición dominante está en entredicho de un modo que hubiera sido impensado cincuenta años atrás pero, más importante aún, los valores que la sostienen hace tiempo que ya no crean mundo, viven de una grandeza que debe buscar refugio en un pasado idealizado. Hay cada vez más grupos excluidos de instancias a las que antes podían acceder. Brown se pregunta: “¿Qué pasa cuando el resentimiento nace del destronamiento, de la pérdida del derecho a privilegios, antes que de la debilidad?” (Brown, 2020: 203) Entiende que este resentimiento no es sublimado ni genera una cultura y sentimientos propios -como ha sucedido con el amor al prójimo cristiano-, sino que opera como cruda venganza contra los que se designa como culpables de la situación de fragilidad: feministas, multiculturalistas, globalistas. Lo único que se busca es la venganza por la herida recibida, ese parece ser el atractivo de figuras como Trump. Las reacciones propias de las nuevas derechas muestran hasta qué punto están en

posición de debilidad frente a la muerte de Dios: quieren aferrarse a una gradación jerárquica piramidal, no hay sed de aventura, no hay generosidad propia de la sobreabundancia, no hay hospitalidad noble, sino reacción violenta. Vemos entonces cómo el neoliberalismo, en lugar de operar como una fuerza disruptiva y creadora, sienta las condiciones para un despliegue conservador: demanda una adaptación al sistema mundo de la empresa, rápidamente sufre la nihilización que lleva adelante y se vuelve reaccionario.

En la última sección de *El fin de la historia y el último hombre*, Francis Fukuyama sostiene que el peligro mayor para las democracias liberales tal como llegaron a afianzarse hacia finales del siglo XX no proviene tanto de las promesas de igualdad logradas parcialmente, sino sobre todo de las dificultades de hacer lugar a las demandas de reconocimiento desigual producto del “orgullo” o *thymos*. Fukuyama menciona en esta obra del año 1992 a Donald Trump como uno de los ejemplos de *megalothymia* capaces de amenazar a la democracia liberal. Pero la asociación que realiza entre este orgullo desmesurado y la filosofía nietzscheana, es un caso más de las interpretaciones simplistas a las que estamos acostumbrados desde la apropiación nacionalsocialista del pensamiento de Nietzsche. Es necesario distinguir, como proponemos, las formas débiles del orgullo exacerbado (empresariales y/o fascistoides) de la autosuperación nietzscheana que tiene como meta al ultrahombre. El no poder realizar adecuadamente esta distinción impide siquiera pensar en una salida “por arriba” del orden neoliberal, del neoconservador y de sus alianzas.

### Crítica y clínica del progresismo

Sería poco honesto realizar una reducción ideológica del análisis del nihilismo contemporáneo y suponer que es simplemente un fenómeno “de derecha” o exclusivo de la subjetividad neoliberal. Si partimos de la idea de que se trata fundamentalmente de un problema que hace eclosión en la modernidad, entonces es de esperar que encontremos consecuencias sintomáticas de esta desorientación y debilidad también en posiciones de izquierda de distinto tipo: desde progresistas hasta revolucionarias. Nietzsche fue el primero en indicar este carácter decadente en buena parte de los anarquismos, socialismos<sup>99</sup> y movimientos igualitaristas del siglo XIX. Pero no queremos aquí

---

<sup>99</sup> Entre muchos otros ejemplos: “¿Cómo es que el resultado global no es un Goethe, sino un caos, un sollozo nihilista, un no-saber-adónde-ir, un instinto de cansancio, que *in praxi* [en la práctica] invita

reconstruir ese recorrido sino prestar atención a algunos modos contemporáneos en los que el nihilismo y el resentimiento se despliegan en posiciones antagónicas a las neoliberales.

Tiene que llamarnos la atención que desde la perspectiva de las derechas más radicalizadas el ecologismo, el progresismo, los movimientos de las disidencias sexuales o el keynesianismo son entendidos como máscaras del “comunismo”. Ciertamente ningún teórico o especialista podría sostener esa equivalencia o reducción tan grotesca, pero en ocasiones es necesario prestar oídos a las interpretaciones dominantes que aparecen en el sentido común de estas posiciones ideológicas. No hay más que interrogarlas sobre el peligro del “comunismo” para comprender lo que allí se juega, se teme la expropiación: “te sacan lo que es tuyo, lo que te ganaste y lo reparten entre todos” y se rechaza la nivelación: “todos ganan lo mismo independientemente de los esfuerzos y talentos personales”. De poco sirve encontrar en estos señalamientos errores, tergiversaciones, exageraciones y desconocimientos de distinto tipo, aún cuando sin dudas los hay; es más relevante interpretar qué es lo que indican como síntoma, lo que aparece como amenazante: el nihilismo avanza desfondando el valor que los sostenía e impidiendo crear jerarquías de cualquier tipo, nadie puede ya destacarse en ningún sentido, el relativismo lo tiñe todo, *lo mismo un burro que un gran profesor*. Tanto desde perspectivas neoliberales como neoconservadoras, el odio y el miedo suelen estar dirigidos a las acciones que parecen menoscabar su propia valoración y a quienes representan esas acciones. Por ejemplo, las intervenciones estatales impedirían que la competitividad del empresario de sí pueda encontrar el éxito buscado dentro de las lógicas del mercado, los avances de los feminismos y activismos lgtbiq devaluarían la posición que el hombre y la familia tradicional tenían en la sociedad, los programas de asistencia social igualarían el esfuerzo del trabajador con aquel que no hace nada por superarse, etc. Lo que se teme en todos los casos es un aplanamiento de las jerarquías y contra eso se reacciona de modos cada vez más agresivos: “Esta libertad es expresada paradójicamente como nihilismo y contra el nihilismo, atacando y destruyendo a la vez que culpando a sus objetos de escarnio por la ruina de los valores y el orden tradicionales.” (Brown, 2020: 197)

De más está decir que esta interpretación representa otra fuerte indicación de la posición de debilidad en la que la subjetividad neoliberal se encuentra junto con el

---

constantemente *a regresar al siglo XVIII?* (-en forma, por ejemplo, de romanticismo del sentimiento, de altruismo, de hipersentimentalidad, de feminismo en el gusto, de socialismo en la política).” (CI: 161)

neoconservadurismo: tan debilitada que, si su lugar en el ranking parece correr peligro, todo el esfuerzo competitivo que sostiene su valor autopercebido queda en la nada. El noble, en cambio, nunca tendría esta preocupación porque no depende de un sistema de validación externo para afirmarse. Podemos entonces sostener que el avance de determinados derechos de grupos minoritarios es temido por quienes pretenden conservar un modo de valorar que les es ventajoso, pero en el que se encuentran en situación de fragilidad<sup>100</sup>. Y aún así, sabiendo que las reacciones frente al avance de estos derechos es síntoma de debilidad, nos interesa pensar si ese “nihilismo igualitario” que se señala tiene algún asidero.

A lo largo de esta tesis nos hemos concentrado en poner en evidencia una serie de inconsistencias y distancias infranqueables entre las propuestas de la filosofía nietzscheana y la subjetividad neoliberal. Estas críticas, sin embargo, no tuvieron la forma que generalmente escuchamos a la hora de señalar aspectos indeseables de las políticas neoliberales. Desde posturas que podemos denominar “progresistas” se suele señalar cómo el neoliberalismo desarticula y desfinancia instituciones estatales que permiten garantizar derechos tales como la educación, la salud o la seguridad social. A la vez, se subraya que la concentración de la riqueza producto de la desregulación de los flujos de capitales financieros y la baja en los impuestos para los sectores más privilegiados de la economía profundizan la distancia entre ricos y pobres y de qué manera esta desigualdad económica y social repercute en la calidad democrática<sup>101</sup>.

Para sintetizar, aún con el riesgo que eso implica, podemos definir al progresismo como una ideología de centroizquierda que aboga por el avance de la igualdad social, económica y política en distintos frentes, que pretende profundizar los lazos democráticos y ampliar derechos individuales o minoritarios (como el de las minorías étnicas, las mujeres, las identidades lgbtiq, etc.). Podemos decir que, en este sentido, el liberalismo clásico comparte con el progresismo algunos puntos: la agenda de derechos individuales y la igualdad propia de la democracia burguesa. ¿Por qué

---

<sup>100</sup> “*Tendencia del desarrollo moral*. Cada uno desea que no prevalezca ninguna doctrina y estimación de las cosas que no sea aquella en la cual sale bien librado. Por consiguiente, tendencia fundamental de los débiles y mediocres de todas las épocas a debilitar a los más fuertes, rebajarlos: Medio principal el juicio moral. Se estigmatiza el comportamiento de los más fuertes frente a los más débiles; los estados superiores de los más fuertes reciben denominaciones negativas.” (FP IV: 129) Recordemos aquí que los más fuertes en términos nietzscheanos pueden estar entre quienes son juzgados moralmente como “vagos”.

<sup>101</sup> Wendy Brown pone en evidencia estos aspectos, por ejemplo: “En la legislación, la jurisprudencia y el imaginario popular, la desigualdad se convierte en algo no sólo normal sino incluso normativo. Una democracia compuesta de capital humano tiene ganadores y perdedores, no un trato igual o una protección igualitaria.” (Brown, 2016: 47)

entonces se atacaría al neoliberalismo desde una posición progresista? Porque, como afirmamos, profundizaría una serie de diferencias jerárquicas o privilegios de distinto tipo: económico, social y político. El rol que debe cumplir el Estado para disminuir estas desigualdades es otra de las oposiciones claras entre neoliberalismo y progresismo. Ahora bien, las críticas que hemos hecho al neoliberalismo no pasan centralmente por la función del Estado ni por la desigualdad en la distribución de la riqueza, hemos construido un enfoque distinto. La perspectiva nietzscheana desde la cual analizamos nuestro presente entiende que el neoliberalismo es empobrecedor, cultural y subjetivamente hablando: tiene una potencia muy baja para crear y transvalorar. A la vez, el avance en la economización de la vida, aún cuando se presenta con la máscara de lo superior y lo disruptivo, produce efectos subjetivos más cercanos a la esclavitud homogeneizante que a la aristocracia nietzscheana. El neoliberalismo teme al quizás y a las formas de vida afirmativas que puedan abrir otros porvenires. Se trata de una crítica “desde arriba”: desde la cima de la montaña y la sobreabundancia, se pregunta por el estado de las fuerzas involucradas y se preocupa por defender a los fuertes de los débiles<sup>102</sup>. El progresismo, al contrario, suele criticar “desde abajo”: teme del neoliberalismo ante todo la pérdida de la igualdad. Intenta articular dispositivos jurídicos, económicos y políticos para evitar que algunos grupos de poder acaparen bienes materiales y simbólicos en detrimento de otros. Tiene una sensibilidad cercana a la cristiana y, en ese sentido, comparte su tendencia moralista y ascética: es capaz de llegar a sospechar de todas las dominaciones y de las diferencias cuando establecen jerarquías. En ocasiones establece un tipo de demanda en torno a privilegios de distinto tipo –de clase, raza, género, etc.- en el que parece aflorar el resentimiento frente a

---

<sup>102</sup> “No podemos medir las fuerzas con una unidad abstracta, ni determinar su cantidad y su cualidad respectivas tomando como criterio el estado real de las fuerzas en un sistema. Decíamos: las fuerzas activas son las fuerzas superiores, las fuerzas dominantes, las fuerzas más fuertes. Pero las fuerzas inferiores pueden prevalecer sobre ellas sin dejar de ser inferiores en cantidad, sin dejar de ser reactivas en cualidad, sin dejar de ser esclavas a su manera. Una de las expresiones más graves de *La voluntad de poder* es: «Hay que defender siempre a los fuertes contra los débiles». No podemos apoyarnos en el estado de hecho de un sistema de fuerzas, ni en la salida de su lucha entre ellas, concluyendo: éstas son activas, aquéllas son reactivas. Nietzsche hace la siguiente observación contra Darwin y el evolucionismo: «admitiendo que esta lucha existe (y en efecto, se presenta) finaliza desgraciadamente del modo opuesto al que hubiera deseado la escuela de Darwin; al que quizás nos hubiéramos atrevido a desear con ella: finaliza desgraciadamente en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las felices excepciones». Es en este sentido, en primer lugar, que la interpretación es un arte difícil: debemos juzgar si las fuerzas que prevalecen son inferiores o superiores, reactivas o activas; si prevalecen como *dominadas* o dominantes. En este terreno el hecho no existe, sólo existen las interpretaciones.” (Deleuze, 2008: 84). Son varios los elementos de esta cita de Deleuze que nos interesan: la crítica al darwinismo, la afirmación de que lo débil triunfa en muchas ocasiones sobre lo fuerte y la confirmación de que lo débil puede aparecer como fuerte o activo “en los hechos”, aún si la interpretación puede ser sensible a otras manifestaciones menos evidentes, tal como sucede con la subjetividad neoliberal.

cualquier forma de poder. El progresismo sostiene que la subjetividad neoliberal es egoísta, que no se preocupa por el bienestar de los demás sino solamente por el propio. Se trata de una crítica moralista, por eso combina tan bien con el cristianismo. Lo que nosotros queremos decir es distinto en dos sentidos: en primer lugar creemos que no hay que aceptar que la subjetividad neoliberal es egoísta, al menos en el sentido sano del término: no produce subjetividades que afirmen su devenir, no realiza un trabajo sobre sí que permita criar una perspectiva sino que dispone las propias fuerzas al servicio de lógicas del mercado que le son ajenas. Al mismo tiempo creemos que solamente la afirmación de sí permite una real apertura al otro<sup>103</sup>, no se trata de otra cosa que de la enseñanza del “amor al lejano” en detrimento del “amor al prójimo” cristiano.

Claro está que es necesario discutir y combatir tales o cuales posiciones de privilegio. Pero creemos que hay que tener cuidado con la expansión de un principio más general que indicaría que todo privilegio o cualquier tipo de privilegio es de por sí algo “moralmente malo”. El término mismo de “privilegio” como “ley privada” de un individuo o de un grupo tiene fuertes resonancias aristocráticas y se opone a la universalidad de la ley, propia de la democracia. Por ello mismo, el avance del igualitarismo siempre ha tenido como contracara necesaria la lucha contra privilegios de distinto tipo: no solamente jurídicos, sino también económicos o simbólicos. En este sentido, y volviendo a las definiciones del aristocratismo nietzscheano, nos preguntamos hasta qué punto el intento de destrucción de determinados privilegios instaurados está movilizado por fuerzas activas y hasta qué punto por fuerzas reactivas.

Para ayudarnos a establecer esta distinción es necesario analizar si la igualdad opera como un ideal en sí mismo o si está al servicio de formas de vida afirmativas que requieren desarticular algunas dominaciones para poder desplegarse<sup>104</sup>. En el primer

---

<sup>103</sup> “Sí, reconozco a Zaratustra. Puro es su ojo, y en su boca no es oculta náusea alguna. ¿No viene hacia acá como un bailarín?” (AHZ: 32) Estas palabras del viejo eremita llaman la atención sobre la transformación que Zaratustra ha tenido luego de diez años de retiro en la montaña: ese ojo puro no será envidioso al encuentro con las potencias ajenas, esa náusea que ya no lo acompaña es signo de que el resentimiento no lo habita. Puede, por eso mismo, darse el “lujo” de encuentros que no estén necesitados de un rebajamiento del otro: ya sea compasivo o abusivo.

<sup>104</sup> En este sentido, podemos mencionar la constitución de “privilegios” como producto del cuidado de sí en la época helenística tal como lo estudió Michel Foucault (2002). Efectivamente, estos privilegios no dependen de condiciones estatutarias sino de la constitución de un “sí mismo” en torno a determinados ejercicios y prácticas: amos a encontrar una vez más la oposición entre algunos y todos los demás, pero la división ya no es jerárquica: es una división operativa entre quienes son capaces y quienes no son capaces [de sí]. Ya no es el estatus del individuo el que define, de antemano y debido a su nacimiento, la diferencia que va a oponerlo a la masa y los otros. Es la relación consigo, la modalidad y el tipo de relación consigo, la manera en que se haya autoconstituido efectivamente como objeto de su propio cuidado: eso es lo que va a establecer la división entre algunos y los más numerosos.” (Foucault, 2002: 127). Nos interesa este caso porque explícitamente Foucault distingue una demanda de la *epimeleia*

caso debemos recordar que la voluntad puesta en un ideal –sea o no metafísico- es una forma de negación de la vida y, por ello mismo, un tipo de deshonestidad. Nietzsche es muy claro respecto al ascetismo propio de las democracias modernas, así como del cristianismo: tienen serios problemas para hacerse cargo de las tensiones propias de las diferencias jerárquicas de las que participan. Tomemos el caso del cristianismo: la igualdad de los hombres ante los ojos Dios, su hermandad absoluta que hace del extraño un prójimo funcionan como un ideal. El cristianismo tiene su momento de honestidad cuando acepta que, aún si afirma que todos son iguales ante Dios, los pobres, los desamparados, los débiles serán los primeros: allí establece el privilegio que le es propio a su modo de valorar. Los igualitarismos modernos que intentan articular bajo el derecho la equivalencia, se ven desbordados permanentemente por las formas de valorar que, de diversos modos, resisten a esa homogeneización.

Nuestros intentos de darle a la libertad la forma de derechos, por ejemplo, fracasa inevitablemente debido a que los derechos le otorgan una forma universal a algo que excede continuamente esa forma. El aristocratismo en Nietzsche, entonces, asume la figura de la responsabilidad de someter nuestros procesos democráticos de institucionalización a una crítica permanente y radical. (Lemm, 2013: 22)

Así como realizamos la distinción entre un egoísmo fuerte y otro débil, entre una forma de afirmación del sí mismo y otra del yo, es necesario que entendamos la diferencia entre los privilegios instituidos (raciales, económicos, sexogenéricos, etc.) y el sentido aristocrático nietzscheano como la ley o perspectiva propia de una configuración instintiva afirmativa. ¿Podemos articular críticas de determinados privilegios que no sean fundamentalmente moralistas? Claro, siempre que éstos se hayan constituido, como sucede a menudo, en refugios para la debilidad. De este modo, quienes ocupan posiciones dominantes en colectivos que se identifican bajo una etnia, clase y/o género, dan por supuesto un carácter aristocrático, privilegiado, que no necesariamente poseen. Cobijan así su impotencia en una categoría general a la que pertenecen y reproducen una forma de valorar mediante la que impiden la exploración y la maduración de nuevas perspectivas: se vuelven así conservadores y reactivos. En lugar de demandar la “renuncia” a todo privilegio, quizás debemos ser capaces de invitar a realizar una evaluación más honesta y, a partir de ella, a la creación de un privilegio de otro tipo.

---

*heautou* generalizada para todos, sin que tengamos que comprender ese “para todos” bajo la forma de la ley. Mientras que el progresismo se caracteriza por oponer a todo tipo de privilegio, un derecho abstracto igualitario que operaría como defensa ante las posiciones jerárquicas.

¿Por qué sería deseable que tuviéramos aún la capacidad de crear nuevos privilegios? Para ayudarnos a pensar este problema, debemos encontrar al menos un caso en el que “privilegio” no se constituya directamente en un anatema. Entendemos que el término “privilegio epistémico” nos puede dar una pista en este sentido. Su connotación es positiva ya que busca establecer una valoración diferencial para quienes han vivido tales o cuales experiencias (por ejemplo: la vida sin acceso adecuado a cloacas y agua potable o la discriminación laboral que sufren las personas trans) a la hora de testimoniar y comprender las problemáticas implicadas en esas experiencias. Algo similar sucede con quien ha dedicado años a investigar un tema en su campo de conocimiento: sería necio no suponer un privilegio de tal especialista a la hora de evaluar un tópico propio de su área de saber. Ahora bien, ¿cuál es el problema al que pueden estar sujetos estos privilegios en torno al conocimiento? Que son pasibles de endurecerse, de operar como generalizaciones que impiden oír otras voces o perspectivas. Así, se supondrá que “solo los mayores saben” o que “solo los hombres saben” o que “solo los blancos saben”, etc. La respuesta frente a estas injusticias epistémicas no puede ser la relativización de todo saber o la culpabilización de cualquiera que pretenda ocupar esa instancia. Se impone, al contrario, afinar las herramientas de evaluación: esta es la demanda de la filosofía nietzscheana.

Creemos que este cambio de perspectiva en torno al problema de los privilegios conlleva consecuencias sociales y políticas que no son menores. Pensemos, por caso, cómo responder a la posición de las personas exitosas en términos neoliberales cuando acusan a quienes no tienen éxito en esa misma escala, de ser resentidos: “ellos quisieran ser como nosotros y no pueden, por ese motivo nos culpan”. Como dejamos en claro desde los primeros capítulos, lo primero que podríamos decir es: ninguna posición saludable se conformaría con tan poco, las fuerzas activas no tienen pretensiones tan bajas, en última instancia, habría que afirmar: “nada de lo que está vivo los tiene a ustedes como modelo”. En segundo lugar, hay que recordar que los “exitosos” en términos meritocráticos o quienes defienden un statu quo más tradicional aún, se resienten contra quienes ponen en tela de juicio las estructuras de valoración que mantienen sus frágiles posiciones. El problema es que, al mantener firme el ideal de su posición como aquel al que todos apuntan, son incapaces de ser sensibles a sus propios resentimientos.

Por estos motivos es importante retomar el “para todos y para nadie” [*für Alle und Keinen*] nietzscheano y pensar, en todo caso, que los derechos en lugar de oponerse

simplemente a los privilegios, deberían entenderse como derecho a crear privilegios, entendidos estos como la autorización que la vida se otorga a sí misma y que permite la creación de nuevas perspectivas y formas de valorar. Cuando las posiciones progresistas insisten en sus líneas más reactivas, es demasiado lo que se pierde. ¿Cómo se espera que alguien renuncie a la forma mediante la que se afirma si aún la percibe como una fortaleza? Zaratustra enseña que es necesaria “la hora del gran desprecio” y que hay que herir el orgullo para que las fuerzas más activas puedan articularse de una manera sana. Creemos que si no nos dejamos ganar por la invectiva moralista, entonces podemos establecer inclusive en torno a los privilegios instituidos interrogaciones más difíciles y más potentes. De una u otra forma heredamos este tipo de privilegios: por el país, la familia o ciertas características físicas ocupamos, en distintos grados, lugares de privilegio respecto a otros. Y esto sin haberlo elegido ni buscado. Quizás sea mejor preguntar ¿qué privilegios heredamos?, ¿qué somos capaces de hacer en relación a ellos?, ¿qué otros podemos crear si no nos refugiamos en los ya instituidos? De otro modo, corremos el peligro de actuar como el policía que se complace en utilizar la igualdad de la ley para vengarse de modo resentido del “privilegio” de Charly García. La igualdad debería ser, en todo caso, un mecanismo para tensionar los privilegios instituidos que obturan la creación, para permitirnos habilitar la exploración de otras formas de afirmarse. Si los progresismos se vuelven demasiado moralistas y temerosos ante cualquier tipo de mando y obediencia, no debe sorprendernos que en los últimos tiempos la rebeldía haya virado a la derecha<sup>105</sup>. La disputa que es necesario dar debe señalar las debilidades propias de estas rebeldías y abrir, al mismo tiempo, posibilidades para un gran mañana.

---

<sup>105</sup> Stefanoni, 2021.

### **Consideraciones finales: La disputa de los corazones**

*El espíritu comercial cumple la gran función de implantar cierta pasión en los hombres que son incapaces de entusiasmarse, una pasión que les proporciona amplias metas y una manera racional de emplear el día, aunque al mismo tiempo les consume de tal modo que todo lo individual queda nivelado y ellos, a cubierto del espíritu, tenido por un vicio. Se crea así una especie nueva de hombres que tiene la importancia que en la Antigüedad tenían los esclavos.*

Friedrich Nietzsche

*Oh, no puedes ser feliz  
Con tanta gente hablando, hablando a tu alrededor  
Oh, dame tu amor a mí  
Le estoy hablando, hablando, hablando a tu corazón*

Charly García

El recorrido hasta aquí trazado permitió evaluar algunos aspectos de nuestro presente a partir de lo que entendemos puede denominarse como una “sensibilidad nietzscheana”, esto es, aquella que se preocupa por hacer un diagnóstico de la salud de las fuerzas que componen un escenario en el que estamos involucrados. Reducir ese teatro de operaciones al análisis del neoliberalismo nos ha permitido enfocar nuestra interpretación en una serie de características más fácilmente reconocibles y relevantes por su amplitud e injerencia en diversos aspectos que hacen al entretejido de nuestra existencia cotidiana. Antes que como un conjunto de políticas económicas nos interesamos en el neoliberalismo como dispositivo de producción de un tipo de subjetividad que, siguiendo a Michel Foucault, denominamos como la del “empresario de sí”.

Partimos de una constatación: los emprendedores parecen haber tomado el centro de la escena social, cultural y política de un modo que hubiera sido impensable en tiempos anteriores al despliegue neoliberal. Los rasgos propios de la vida empresarial se proponen como modelo universal, independientemente de quiénes seamos o qué actividades llevemos adelante: se trataría de una manera de administrar y gerenciar la existencia de modo exitoso. Lo curioso es que no solamente se presenta como la modalidad más eficiente para adaptarse a las circunstancias en las que nos encontremos, a la vez se pretende disruptivo, transformador y creador. No se nos propone simplemente ganar mucho dinero o ser más competitivos, se nos invita a salir de la rutina para realizar nuestros sueños y desplegar todo nuestro potencial en una aventura que nos haga capitanes de nuestro propio destino.

Como hemos visto, tenemos muchos motivos para sospechar de la honestidad de la forma de presentarse a sí misma que tiene la subjetividad neoliberal. Hay algo en esa invitación a la grandeza que huele muy mal y no es la primera vez que sucede que tanta alharaca sobre el poder, la salud y la afirmación no hacen más que esconder un profundo miedo a la vida. A finales de la década de 1930, en la Francia que estaba por ser invadida por los nazis, Georges Bataille en la revista *Acéphale*<sup>106</sup> disputó la interpretación fascista de Nietzsche. Más allá de mostrar el desprecio que tenía Nietzsche por los racistas y los antisemitas, lo más importante del argumento de Bataille fue afirmar que el fascismo es una maquinaria hecha para evitar la angustia: que su concepción de la fuerza asociada a la pureza de la raza funciona como un refugio en la identidad y que la filosofía nietzscheana, en cambio, intenta abrir un verdadero porvenir, un exilio, un quizás que no pretende huir de su carácter trágico:

Fascismo y nietzscheísmo se excluyen, se excluyen incluso con violencia, desde el momento en que uno y otro son considerados en su totalidad: por un lado la vida se encadena y se estabiliza en una esclavitud sin fin, por el otro no sólo sopla el aire libre sino un viento de borrasca; por una parte se rompe el encanto de la cultura humana para dejar sitio a la fuerza vulgar, por la otra, la fuerza y la violencia están encomendadas trágicamente a ese encanto. (Bataille y otros, 2015: 27)

No nos hemos ocupado de la apropiación que los intelectuales neoliberales pudieran haber hecho de la filosofía nietzscheana<sup>107</sup>. Creemos que la asignación de

---

<sup>106</sup> Son varias las formulaciones de Bataille en el artículo titulado “Nietzsche y los fascistas” que le caben también a otro tipo de apropiaciones no fascistas de la obra de nietzscheana, por ejemplo: “El conjunto de traiciones que deforman la enseñanza de Nietzsche (que la ponen al alcance de las pretensiones más cortas de la fiebre actual).” (Bataille, G. y otros, 2015: 25)

<sup>107</sup> Seguimos aquí una impronta cercana a la intervención de Deleuze en el Coloquio *Nietzsche aujourd'hui* de 1972 en Cerisy-la-Salle: “Hubo un tiempo en el que era importante mostrar que Nietzsche

características tales como fortaleza, creatividad y riesgo que se concede a la subjetividad de tipo empresarial permea un sentido común que excede sin dudas a los ámbitos académicos y al nombre de Nietzsche. Si intentamos poner en evidencia las incompatibilidades entre la afirmación de la vida tal como Nietzsche la propone y la racionalidad neoliberal y -aún más importante- tratamos de mostrar con herramientas diagnósticas de la filosofía nietzscheana en qué sentidos podemos sostener que hay debilidad, decadencia y en última instancia nihilismo en la producción y reproducción de la subjetividad neoliberal.

Nos enfrentamos al problema de cómo dar cuenta de una interpretación que sospecha de aquello que se enuncia a nivel consciente. Las primeras pistas para poner en evidencia estas divergencias las encontramos en la forma de comprender el tiempo y de habérselas con la historia. La sólida apología de la actualidad propia de la subjetividad neoliberal y su insistencia en la adaptación a “la realidad” como una virtud, nos permitieron distinguirla de la voluntad de poder activa, interpretativa y creadora. Siguiendo el hilo de algunas de las procedencias genealógicas del neoliberalismo, encontramos en la filosofía nietzscheana posicionamientos y análisis críticos respecto al mercado y al utilitarismo, así como una dislocación de los supuestos subjetivos propios del liberalismo clásico. En este sentido, mostramos cómo el neoliberalismo heredó una concepción de la subjetividad que opera como fundamento (*subjectum*), apuntalado por su renovada desconfianza respecto de los poderes estatales. La imposibilidad para revisar lo que compone la propia voluntad y la insistencia en reencontrar en el yo una soberanía plena son, a nuestro juicio, claros signos de la debilidad del espíritu.

Pero fue solamente a partir de los análisis que Foucault realizara en su curso *Nacimiento de la biopolítica* que pudimos comenzar a delinear las características propias de un “nihilismo administrativo”. En efecto, la idea de una libertad administrada por la figura específica del *homo oeconomicus* empresarializado a la búsqueda de aumentar su capital humano, permite comprender mejor los lazos entre la subjetividad voluntarista, y la expansión de los mercados a ámbitos cada vez más amplios de la existencia. Con estas herramientas conceptuales que han permitido recortar algunas especificidades de la subjetividad neoliberal, mostramos las articulaciones con el

---

había sido utilizado, falsificado, deformado completamente por los fascistas. Eso se llevó a cabo en la revista *Acéphale*, con Jean Wahl, Bataille, Klossowski. Pero hoy ya no parece ser ése el problema. No hay que luchar en el terreno de los textos. Y no porque no se pueda luchar en ese dominio, sino porque esta lucha ya no es útil. Se trata más bien de encontrar, de asignar, de alcanzar las fuerzas exteriores que dan a tal o cual frase de Nietzsche un sentido liberador, su sentido de exterioridad.” (Deleuze, 2005: 326)

dispositivo deuda-culpa para hacer patente otro de los modos que clausuran el porvenir, así como el carácter moralizante de este tipo de subjetividad.

En el núcleo de lo que esta tesis intenta pensar se encuentra la discusión por las formas mediante las cuales se crea e interpreta el valor. Habiendo mostrado cómo la concepción utilitarista del valor es enormemente empobrecedora<sup>108</sup>, queda aún por comprender que la subjetividad neoliberal encuentra y produce parte de su valor en la excitación motivacional que realiza en torno a la voluntad. Por ello es central el análisis de la educación y formación del *ethos* empresarial así como el problema de la “superación de sí” en él implicado. ¿Por qué no podríamos aceptar que esta permanente sed de triunfo y toma de riesgos por caminos inexplorados dentro del capitalismo no es otra cosa que la realización de la demanda que habría expresado Nietzsche en diferentes momentos de su obra? Para contestar a esta pregunta es preciso tener en claro cuáles son las cualidades y cómo opera la figura del aristócrata en la filosofía nietzscheana, particularmente lo que sucede con la dinámica de la voluntad de poder cuando desborda y se transforma, en lugar de simplemente acumular infinitamente en una misma escala. Que podamos enumerar casos en los que parece que una persona o un grupo encuentra en el entorno competitivo del mercado su “máximo potencial” no es una prueba de que el mercado sea el verdadero o el mejor ámbito de afirmación de sí, en todo caso puede ser un signo de una fortaleza de la voluntad que quizás pugne por ir contra el mercado y más allá de él: “Y si alguien atraviesa una hoguera por defender su doctrina - ¡qué demuestra eso! ¡Mayor cosa es, en verdad, que del propio incendio salga la propia doctrina!” (AHZ: 141)

Hemos elegido concluir este trabajo con una indagación en torno al nihilismo y sus derivas actuales ya que es un modo de nombrar aquello que nos separa de lo que podemos. Tanto el orden neoliberal como el neoconservador –así como sus encuentros complementarios- son capaces de articular la diversidad fenoménica del nihilismo de modos muy eficientes. La utilización de este término no implica que subestimemos su potencia, sólo se trata de subrayar la valoración negativa de una realidad que amenaza con anquilosar lo más vital que hay en nosotros. Finalmente, podemos afirmar que el nihilismo actual no es otra cosa que un modo de configurar las fuerzas disponibles para

---

<sup>108</sup> Así también lo entiende Georges Bataille: “En su conjunto, la exigencia expresada por Nietzsche, lejos de ser entendida ha sido tratada como cualquier otra cosa en un mundo donde la actitud servil y el *valor de utilidad* aparecen como lo único admisible. A la medida de este mundo, la inversión de los valores [*Umwertung aller Werte*], aunque haya sido objeto de esfuerzos reales de comprensión, ha permanecido tan generalmente ininteligible y las interpretaciones banales de que es objeto pasan casi desapercibidas.” (Bataille, G. y otros, 2015: 27)

lograr afianzar la repetición bajo el disfraz de la novedad y la uniformidad bajo la máscara de la pluralidad. Hemos intentado mostrar que el resentimiento produce formas agresivas que se encolumnan en sensibilidades políticas conservadoras y reaccionarias. También intentamos mostrar cómo operan algunas derivas moralistas en las fuerzas igualitarias y progresistas.

Si una de las actividades más importantes que lleva adelante el neoliberalismo tiene que ver con entusiasmar y motivar a la voluntad para que pueda dar “lo mejor de sí”, entonces no debe extrañarnos que para contender con este movimiento debamos, como lo señaló Nietzsche, actuar en el mismo nivel de los corazones. En una de sus declaraciones más recordadas, Margaret Thatcher afirmaba: “La economía es el método, el objetivo es cambiar el corazón y el alma”<sup>109</sup>. ¿Qué significa este cambio del corazón y el alma? Básicamente, como hemos visto, la empresarialización de nuestra existencia. Pero también afirmamos que en el neoliberalismo no hay simplemente una reducción a un *homo oeconomicus* descarnado, como si quitáramos el aspecto que lo excedía y nos quedáramos con un individuo puramente calculador. Se pretende, como afirmaba Nietzsche “implantar cierta pasión en los hombres” para lograr la implicación total del empresario de sí; es una operación que supone una concepción de la voluntad puesta al servicio de la eficiencia competitiva. No es suficiente realizar una crítica a la “razón instrumental” porque el sujeto neoliberal no es “unidimensional”. Cuando Foucault estableció las diferencias entre el mercado liberal constituido por el intercambio entre iguales y el mercado neoliberal articulando la competitividad -produciendo desigualdad-, hacía patente que el nuevo *homo oeconomicus* intentaba apropiarse de un rol más activo de la voluntad de poder. Se ponía en ejercicio una máquina de rendimiento en base a objetivos alimentada por excitaciones motivacionales de la voluntad. Ya hemos

---

<sup>109</sup> Vale la pena prestar atención al contexto en el que fue enunciada esta famosa frase, ya que Thatcher expone la intención de apuntalar una sociedad “personal” y responder así a las inquietudes de un yo que se siente venido a menos: “Lo que me irritó sobre toda la dirección de la política en los últimos 30 años fue que siempre se dirigió hacia el colectivismo social. Las personas se olvidaron de la sociedad personal. Y dicen: ¿yo cuento?, ¿yo importo? Para lo que la respuesta corta es “sí”. Y por lo tanto no es que me propusiera políticas económicas; es que me propuse cambiar el enfoque y cambiar la economía es la manera de cambiar ese enfoque. Si cambias el enfoque estás yendo realmente hacia el corazón y el alma de la nación. La economía es el método; el objetivo es cambiar el corazón y el alma.” [What's irritated me about the whole direction of politics in the last 30 years is that it's always been towards the collectivist society. People have forgotten about the personal society. And they say: do I count, do I matter? To which the short answer is, yes. And therefore, it isn't that I set out on economic policies; it's that I set out really to change the approach, and changing the economics is the means of changing that approach. If you change the approach you really are after the heart and soul of the nation. Economics are the method; the object is to change the heart and soul.] La traducción es nuestra. La entrevista del año 1981 en la que Thatcher hizo estas declaraciones puede ser consultada aquí: <https://www.margaretthatcher.org/document/104475>

explicado por qué esta implicación total que exige el neoliberalismo como modo de vida es justamente una forma de no poder escuchar jamás nuestro corazón: estamos demasiado apresurados por ponernos objetivos y realizarlos<sup>110</sup>, demasiado excitados por formas estereotipadas del éxito, demasiado atentos a la imagen que tenemos de nosotros mismos y a la aprobación externa.

En este punto el cristianismo logró, sin dudas, mucha más profundidad y Nietzsche lo entendía como nadie. El cristianismo fue el primer dispositivo de implicación total de la subjetividad, el único en hablarle a los corazones. No se dirigía a un pueblo ni le imponía mandamientos, como lo hacía el judaísmo. Interpelaba los corazones de cada quien de un modo que ninguna religión había logrado hasta ese entonces. Claro que, como Nietzsche lo mostró en GM, se terminó produciendo una conciencia culpógena que permitió realizar la mayor operación de venganza contra la vida, reduciendo la voluntad a querer la nada. El idealismo metafísico cristiano profundizó la impronta platónica que tendía a empequeñecer y despreciar el cuerpo y la vida terrenal. ¿Por qué dijimos entonces que el cristianismo logró mayor profundidad que el neoliberalismo? Hay algo en el espíritu auténticamente religioso que le interesa más a Nietzsche que la vida del hombre moderno. Tiene que ver con un atisbo del carácter aristocrático que permite la distancia y el silencio: después de todo la figura del asceta o del anacoreta es incomprensible para la vida moderna. Al mismo tiempo, el cristianismo -al menos hasta el surgimiento del protestantismo- también desprecia las metas de crecimiento o desarrollo económico. Para ser sensible a estas afinidades hay que hacer un análisis “microscópico” de nosotros mismos tal como lo encontramos en MBM, para encontrar allí

el sentimiento aristocrático de que el trabajo *deshonra*, -es decir, que nos vuelve vulgares de alma y de cuerpo[?] ¿Y que, en consecuencia, la laboriosidad moderna, ruidosa, avara de su tiempo, orgullosa de sí, estúpidamente orgullosa, es algo que educa y prepara, más que todo lo demás, precisamente para la “incredulidad”? (MBM: 104)

Los hombres modernos ya no saben para qué sirven las religiones, podrán seguir ciertas obligaciones exteriores propias de los ritos, pero no las entienden. No pueden reducirlas a sus dos categorías principales: negocio y diversión<sup>111</sup>. Vimos de qué manera la

---

<sup>110</sup> “La prisa es general, porque todos huyen de sí mismos; general es también el pudor con el que ocultamos esta prisa, porque hay que dar la apariencia de felicidad.” (SE: 70)

<sup>111</sup> Pero tampoco los doctos laboriosos, los hombres de ciencia, comprenden la religión. Su ingenuidad los hace creer superiores a los espíritus religiosos: “Hay en esta creencia que el docto tiene de su superioridad, en la buena conciencia de su tolerancia, en la candorosa y simplista seguridad con que su instinto trata al hombre religioso como un tipo inferior y menos valioso, más allá del cual, lejos del cual,

subjetividad neoliberal retoma y continúa el dispositivo cristiano de la deuda infinita. Pero el intento de entusiasmar a cada corazón de modo artificial e inmanente es claramente distinto, no solamente porque se plantean metas materiales, mensurables y supuestamente realizables en esta vida, sino porque se arrasa de un modo más radical con la honestidad que todo corazón necesita. El silencio, el alejamiento, la digestión lenta, todo lo que requiere el sí mismo para ser sensible a su propio modo de afirmarse es despreciado para poner en el centro un ideal en el que el yo pasa a ser ungido como fundamento.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar que ocupa la filosofía nietzscheana en su carácter propositivo y transformador entre estas dos formas de interpelar a los corazones? A lo largo de todo su camino Zarathustra le habla a su corazón y al de los hombres con quienes se encuentra. Pero, claro está, no pretende hacerlo ni al modo cristiano ni tal como lo hace el orden neoliberal. Aunque hay argumentos suficientes para considerar a Nietzsche como un anti-cristiano, quizás sea más interesante interpretarlo como un [Über] ultra-cristiano, en el sentido de llevar “más allá” de la moral aquello que la “religión del amor” dejó reducido a su concepción caritativa. ¿Qué otro tipo de amor puede permitir el despliegue de la voluntad afirmativa y su sobreabundancia tal como la vemos en Zarathustra? El cristianismo llama “amor” a lo que en última instancia es una renuncia a sí mismo, pero Nietzsche rescata el término, lo baja a tierra, lo hace cuerpo: “La espiritualización de la sensualidad se llama *amor*: ella es un gran triunfo sobre el cristianismo.” (CI: 75) “Amor fati” es, por otra parte, uno de los mensajes centrales de su filosofía madura, en el que cristaliza la enseñanza del eterno retorno junto al “sí santo” de la vida en su devenir<sup>112</sup>. ¿De qué tipo de amor se trata entonces si no es un amor receptivo, hospitalario para lo extraño, sensible y atento a cobijar los retoños de vida que están aún en germen? Es justamente este amor de crianza el que impide el cristianismo y actualmente, de otra manera, el neoliberalismo. Entre la eficiencia administrativa y las excitaciones propias de las motivaciones necesarias para insuflar de entusiasmo la banalidad, poco espacio queda para alojar una sabiduría salvaje.

Sí, también os asustaréis vosotros, amigos míos, a causa de mi sabiduría salvaje; y tal vez huyáis de ella juntamente con mis enemigos.

---

*por encima del cual él ha crecido, -¡él, el pequeño y presuntuoso enano y hombre de la plebe, el diligente y ágil trabajador intelectual y manual de las “ideas”, de las “ideas modernas”!*” (MBM: 106)

<sup>112</sup> “Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y aun menos disimularlo -todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario- sino *amarlo...*” (EH: 71)

¡Ay, si yo supiese induciros con flautas pastoriles a volver atrás! ¡Ay, si mi leona sabiduría aprendiese a rugir con dulzura! ¡Y muchas cosas hemos aprendido ya juntos!

Mi sabiduría salvaje quedó preñada en montañas solitarias; sobre ásperos peñascos parió su nueva, última cría. Ahora corre enloquecida por el duro desierto y busca y busca blando césped - ¡mi vieja sabiduría salvaje!

¡Sobre el blando césped de vuestros corazones, amigos míos! - ¡sobre vuestro amor me gustaría acostar lo más querido para ella! (AHZ: 129)

Para poder ser sensibles a lo que en nosotros manda es indispensable liberar a los corazones del voluntarismo neoutilitarista y sus imágenes de éxito y heroicidad empresarial. Poco es lo que sabe de un amor hospitalario un yo apuntalado cada vez más vertiginosamente por excitantes de distinto tipo. Pero si el *pathos* de la distancia nos lleva a alejarnos de la subjetividad neoliberalizada, esto no implica que querramos renunciar al mundo o a la “realidad”. Nietzsche fue muy crítico con la chatura positivista que se proponía a sí misma como una filosofía de la realidad<sup>113</sup>, ¿qué lugar queda para la interpretación si correrse de los parámetros que se nos proponen como dominantes nos arroja al terreno de la fantasía ingenua? Por el contrario, la filosofía de Nietzsche es materialista, terrena, y más “realista” que aquellas que pretenden que nos conformemos a una versión banal del presente. Por ello, el alejamiento de las exigencias de la subjetividad neoliberal es, en sí mismo, un buen signo. Las miras cortas de este tipo de vida se corresponden con horizontes limitados. Dejarse afectar el corazón por lo que no puede ser evaluado con el patrón de la capitalización es lo único que puede ayudarnos a despejar el porvenir, quizás de ese modo podamos vislumbrar otras tierras:

Si yo soy amigo del mar y de todo cuanto es de especie marina, y cuando más amigo suyo soy es cuando, colérico, él me contradice:

Si en mí hay aquel placer indagador que empuja las velas hacia lo no descubierto, si en mi placer hay un placer de navegante:

Si alguna vez mi júbilo gritó: “La costa ha desaparecido –ahora ha caído mi última cadena- lo ilimitado ruge en torno a mí, allá lejos brillan para mí el espacio y el tiempo, ¡bien! ¡adelante! ¡viejo corazón! (AHZ: 316)

---

<sup>113</sup> Al mismo tiempo, buscaba que la negación del positivismo no se transformara en un refugio en la metafísica, su intención era mostrar que había otro camino por sobre los “realismos”: “Lo esencial en ellos *no* es que quieran volver “atrás”: sino que quieran *–alejarse*. Un poco *más* de fuerza, de vuelo, de valor, de sentido artístico: y querrían ir más allá, -¡y no hacia atrás!-” (MBM, 39)

## **Bibliografía**

----, *La Santa Biblia*, 1960, Antigua versión de Casiodoro de Reina, Sociedades Bíblicas en América Latina.

Abraham, T., 2011, *La empresa de vivir*, Sudamericana.

Ahmed, S., 2022, *La promesa de la felicidad*, Caja Negra.

Alighieri, D., 1999, *Divina comedia*, Cátedra.

Alvarez, L. [et.al.], 2020, *Deuda, competencia y punición*, Teseo Press.

Aristóteles, 1999, *Retórica*, Gredos.

Aristóteles, 2002, *Poética*, Quadrate.

Aristóteles, 2011, *Protréptico*, Gredos.

Artaud, A., 2013, *Para terminar con el juicio de Dios*, El cuenco de plata.

Astor, D., 2018, *Nietzsche. La zozobra del presente*, Acantilado.

Backhaus, J. y Wolfgang Drechsler (ed.), 2006, *Friedrich Nietzsche 1844-2000: Economy and Society*, Springer.

Bataille, G., 1979, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus.

Bataille, G., 2003, *La conjuración sagrada*, Adriana Hidalgo.

Bataille, G., 2009, *La parte maldita*, Las cuarenta.

Bataille, G. y otros, 2015, *Acéphale*, Arena Libros.

Beck, U., 1998, *La sociedad del riesgo*, Paidós.

Berardi, F., 2019, *Futurabilidad*, Caja Negra.

Berlin, I., 2004, *Sobre la libertad*, Alianza.

Borges, J.L., 1996, *Ficciones*, Emecé.

Bornard, F. et al., “Dépasser le mythe de l’entrepreneur super héros”, Revista *Entreprendre & Innover* 2018/4, (n° 39) páginas 5 a 9.

- Bourdieu, P., 2001, *Las estructuras sociales de la economía*, Manantial.
- Brandes, G. 2001, "Radicalismo aristocrático. Un ensayo sobre Friedrich Nietzsche", Cuaderno Gris. Época III, 5
- Brown, W., 2016, *El pueblo sin atributos*, Malpaso.
- Brown, W., 2020, *En las ruinas del neoliberalismo*, Tinta Limón.
- Büren, M. P., 2020, *Contraofensiva neoliberal*, Instituto Gino Germani, UBA.
- Cacciari, M., 1999, *El archipiélago*, Eudeba.
- Campioni, G., 2021, *Nietzsche: crítica de la moral heroica*, Brujas.
- Camus, A., 1996, *El mito de Sísifo*, Losada.
- Camus, A., 2009, *El extranjero*, Emecé.
- Cancino, R., 2010, El Modelo Neoliberal y la Educación Universitaria en Latinoamérica. El caso de la universidad chilena. *Sociedad y discurso*, AAU, (18), 152-167.
- Cano, G., 2015, *Fuerzas de flaqueza*, Los libros de la catarata.
- Cano, G., 2020, *Transición Nietzsche*, Pre-Textos.
- Cano, V., 2010, *Vita femenina* [Tesis de doctorado no publicada], Universidad de Buenos Aires.
- Cano, V., 2015, *Nietzsche*, Galerna.
- Cañadell, R., 2018. El asalto neoliberal a la educación. *Con-Ciencia Social* (segunda época), 1, 103-117.
- Castro, E., 2011, *Diccionario Foucault*, Siglo XXI.
- Castro, E., 2011, *Lecturas foucaulteanas*, Unipe.
- Cavallero, L. y Gago, V., 2019, *Una lectura feminista de la deuda*, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Cohen, D., 2013, *Homo economicus*, Ariel.
- Colli, G., 2010, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets.
- Conway, D., 2011, *Nietzsche y lo político*, Prometeo.
- Costa, F., 2017, " Vida saludable, *fitness* y capital humano", en Costa, Flavia y Rodríguez, Pablo (comp.): *La salud inalcanzable. Biopolítica molecular y medicalización de la vida cotidiana*. Buenos Aires, Eudeba, pp.113-139.

- Cragolini, M., 2003, *Nietzsche, camino y demora*, Biblos.
- Cragolini, M., 2005, “Ello piensa: la “otra” razón, la del cuerpo”, artículo publicado en J. C. Cosentino-C. Escars (comp.) *El problema económico. Yo-ello-super-yo-síntoma*, Buenos Aires, Imago Mundi, pp. 147-158.
- Cragolini, M. [comp.], 2005, *Modos de lo extraño*, Santiago Arcos.
- Cragolini, M., 2016, *Moradas nietzscheanas*, Ediciones La Cebra.
- De Lagasnerie, G., 2015, *La última lección de Michel Foucault*, Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G., 2005, *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos
- Deleuze, G., 2006, *Conversaciones*, Pre-Textos.
- Deleuze, G., 2006, *Nietzsche*, Arena Libros.
- Deleuze, G., 2007, *Dos regímenes de locos*, Pre-Textos.
- Deleuze, G., 2008, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama.
- Deleuze, G., 2014, *El Abecedario*, Cobra verde.
- Deleuze, G. y Guattari, F., 2002, *Mil Mesetas*, Pre-Textos
- Deleuze, G. y Guattari, F., 2005, *El AntiEdipo*, Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F., 2009, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama.
- Drochon, H., 2016, *Nietzsche's great politics*, Princeton University Press.
- Dubet, F., 2015, *¿Por qué preferimos la desigualdad?*, Siglo XXI.
- Duménil, G. y Lévy, D., 2007, *Crisis y salida de la crisis*, Fondo de Cultura Económica.
- Eribon, D., 2011, *Michel Foucault*, Flammarion.
- Esposito, R., 2009, *Tercera persona*, Amorrortu.
- Esposito, R., 2011, *Bíos*, Amorrortu.
- Esposito, R., 2012, *Communitas*, Amorrortu.
- Farrán, R., “Foucault y Spinoza contra el neoliberalismo”, *Revista Eikasía*, N° 97, enero-febrero 2021, pp. 139-169.
- Fisher, M., 2016, *Realismo capitalista*, Caja Negra.
- Fornari, M.C., 2016, *Nietzsche y el evolucionismo*, Brujas.
- Foucault, M., 1981, *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama.

- Foucault, M., 2002, *La Hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M., 2007, *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M., 2008a, *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, Siglo XXI.
- Foucault, M., 2008b, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos.
- Foucault, M., 2011a, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa.
- Foucault, M., 2011b, *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M., 2012, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S., 2006, *Obras completas. Tomo VI. Psicopatología de la vida cotidiana*, Amorrortu.
- Freud, S., 2014, *Obras completas. Tomo XXI. El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras*, Amorrortu.
- Fricke, M., 1999, Epistemic Oppression and Epistemic Privilege. *Canadian Journal of Philosophy*, 29(sup1), 191–210.
- Fukuyama, F., 1992, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta.
- Gago, V., 2014, *La razón neoliberal*, Tinta Limón.
- Galletti, M. y Brotchie, A., 2017, *The sacred conspiracy*, Atlas Press.
- Galluzzo, A., 2023, *Le mythe de l'entrepreneur. Défaire l'imaginaire de la Silicon Valley*, 2023.
- García Delgado D. y Gradín, A. (comp.), 2017, *El neoliberalismo tardío: teoría y praxis*, FLACSO.
- García-Granero, M., 2017, “Nietzsche y el mejoramiento humano. Reflexiones en torno a la noción de vida”, ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política n.º 57, julio-diciembre, 599-615, ISSN: 1130-2097
- Girard, R., 2016, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama.
- Giusti, M., 2015, *Disfraces y extravíos*, Fondo de Cultura Económica.
- Graeber, D., 2018, *Hacia una teoría antropológica del valor*, Fondo de Cultura Económica.
- Guille, G., 2017, La constitución de las subjetividades políticas en la teoría de Ernesto Laclau [tesis de maestría no publicada], Universidad de Buenos Aires.
- Hadot, P., 2006, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela.

- Harvey, D., 1998, *La condición de la posmodernidad*; Amorrortu.
- Harvey, D., 2015, *Breve historia del neoliberalismo*, Akal.
- Hayek, F., 2007, *Camino de servidumbre*, Alianza.
- Hegel, G.W.F., 1996, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M., 2002, *Serenidad*, Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M., 2010, *Caminos de bosque*, Alianza.
- Heidegger, M., 2013, *Nietzsche*, Ariel.
- Heidegger, M., 2018, *Ser y tiempo*, Trotta.
- Horkheimer, M. y Adorno, T.W., 2006, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta.
- Hibou, B., 2013, *De la privatización de las economías a la privatización de los Estados*, Fondo de Cultura Económica.
- Holland, Eugene H., 1999, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*, Routledge.
- Isaacson W., 2013, *Steve Jobs*, Debolsillo.
- Jameson, F., 2000, *Las semillas del tiempo*, Trotta.
- Jara, J., 2018, *Nietzsche, un pensador póstumo*, Universidad de Valparaíso.
- Jenkins, M., 2019, *Nietzsche: Aristocratic Radicalism or Anarchy?*, edición del autor.
- Kafka, F., 2012, *Ante la Ley*, Debolsillo.
- Kierkegaard, S., 2019, *La repetición. Temor y temblor*, Trotta.
- Kojève, A., 2013, *El emperador Juliano y su arte de escribir*, Grama.
- Krenak, A., 2023, *La vida no es útil*, Eterna cadencia.
- Laval, C., 2004, *La escuela no es una empresa*, Paidós.
- Laval, C., 2012, “Pensar el neoliberalismo” en AAVV, *Pensar desde la izquierda*, Errata Naturae.
- Laval, C. y Dardot, P., 2013, *La nueva razón del mundo*, Gedisa.
- Lazzarato, M., 2013, *La fábrica del hombre endeudado*, Amorrortu.
- Lazzarato, M., 2015, *Gobernar a través de la deuda*, Amorrortu.
- Lemm, V., 2010, “Más allá de una política de la dominación: la cultura aristocrática en Nietzsche”, *Revista Alpha* n° 31, Diciembre 2010,9-24.

- Lemm, V., 2013, *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica.
- Leopardi, G., 1999, *El pensamiento infinito*, Atuel.
- Llinares, Joan B. (ed.), 2002, *Nietzsche 100 años después*, Pre-textos.
- Locke, J., 2002, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Losada.
- Losurdo, D., 2020, *Nietzsche, the aristocratic rebel*, Haymarket Books.
- Löwith, K., 2008, *De Hegel a Nietzsche*, Katz.
- Löwy, M., 2012, *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H., 2021, “Lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado” en *Constelaciones. Revista de teoría crítica* Número 13, ISSN 2172-9560.
- Mauss, M., 2009, *Ensayo sobre el don*, Katz.
- McCraw, T., 2013, *Joseph Schumpeter. Innovación y destrucción creativa*, Belloch.
- Morey, M., 2018, *Vidas de Nietzsche*, Alianza.
- Nadaud, S., 2017, *Fragmento(s) subjetivo(s)*, Cactus.
- Nietzsche, F., 1998, *Consideraciones intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor*, Alianza.
- Nietzsche, F., 1993, *Así habló Zaratustra*, Alianza.
- Nietzsche, F., 1998, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza.
- Nietzsche, F., 2000, *Aurora*, Biblioteca nueva.
- Nietzsche, F., 2000, *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*, Tusquets.
- Nietzsche, F., 2001, *La ciencia jovial*, Biblioteca nueva.
- Nietzsche, F., 2001, *Schopenhauer como educador*, Biblioteca nueva.
- Nietzsche, F., 2005, *Correspondencia I (Junio 1850 – Abril 1869)*, Trotta.
- Nietzsche, F., 2006, *Segunda consideración intempestiva*, Libros del zorzal.
- Nietzsche, F., 2007, *Correspondencia II (Abril 1869 – Diciembre 1874)*, Trotta.
- Nietzsche, F., 2007, *Humano, demasiado humano*, Akal.
- Nietzsche, F., 2008, *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*, Tecnos.
- Nietzsche, F., 2008, *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*, Tecnos.

- Nietzsche, F., 2008, *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*, Tecnos.
- Nietzsche, F., 2009, *Correspondencia III (Enero 1875 – Diciembre 1879)*, Trotta.
- Nietzsche, F., 2010, *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, Arena.
- Nietzsche, F., 2010, *Correspondencia IV (Enero 1880 – Diciembre 1884)*, Trotta.
- Nietzsche, F., 2010, *Fragmentos póstumos. Volumen I (1869-1874)*, Tecnos.
- Nietzsche, F., 2010, *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885)*, Tecnos.
- Nietzsche, F., 2011, *Correspondencia V (Enero 1885 – Octubre 1887)*, Trotta.
- Nietzsche, F., 2011, *Ecce Homo*, Alianza.
- Nietzsche, F., 2011, *El Anticristo*, Alianza.
- Nietzsche, F., 2011, *La genealogía de la moral*, Alianza.
- Nietzsche, F., 2012, *Correspondencia VI (Octubre 1887 – Enero 1889)*, Trotta.
- Nietzsche, F., 2012, *Más allá del bien y del mal*, Alianza.
- Nietzsche, F., 2016, *Fragmentos sobre política*, Miluno.
- Nietzsche, F., 2017, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza.
- Nietzsche, F., 2018, *Contra la verdad*, Rara Avis.
- Otto, W., 1997, *Mito y culto*, Siruela.
- Owen, D., 1995, *Nietzsche, politics, and modernity: a critique of liberal reason*, SAGE Publications.
- Pérez Gordillo, V., 2019, *La dictadura del coaching*, Akal.
- Piketty, T., 2014, *El capital en el siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica.
- Platón, 2010, *Diálogos I*, Gredos.
- Preciado, P.B., 2014, *Testo Yonqui*, Paidós
- Preciado, P.B., 2019, *Un apartamento en Urano*, Anagrama.
- Quignard, P., 2012, *Butes*, Sexto Piso.
- Rand, A., 2019, *La rebelión de Atlas*, Planeta.
- Ramírez, L. F. y Sampedro, C.A., “Economía con rostro humano: las relaciones humanas en el corazón del mercado”, en Muñoz Marín, C.A. y Cifuentes Yarce, J.C. (comps.), *Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales*, UPB, Medellín, 2021.

- Rawls, J., 1997, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica.
- Redeker, R., 2014, *Egobody*, Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P., 2007, *Freud: Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI.
- Rivero Weber, P., 2016, *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J-J., 2013, *El contrato social. Discursos*, Losada.
- Rozitchner, A. 2010, *Ganas de vivir: La filosofía del entusiasmo*, Sudamericana.
- Rozitchner, A., 2016, *La evolución de la Argentina*, Mardulce.
- Sábato, E., 1995, *Uno y el universo*, Seix Barral.
- Sabino, J.P., 2017, *Espejos nietzscheanos: entre subjetividad y comunidad*, Juan Pablo Sabino.
- Sadin, É., 2020, *La era del individuo tirano*, Caja Negra.
- Sandel, M., 2013, *Lo que el dinero no puede comprar*, Debate
- Safranski, R., 2009, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets.
- Saint-Andre, P., 2009, “Nietzsche, Rand, and the Ethics of the Great Task”, *The Journal of Ayn Rand Studies* 1 April 2009; 10 (2): 329–342.
- Sarmiento, D.F., 1970, *Facundo. Civilización y barbarie*, Eudeba.
- Schopenhauer, A., 2010, *El mundo como voluntad y representación*, Gredos.
- Schumpeter, J., 2015, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Página indómita.
- Sennett, R., 2000, *La corrosión del carácter*, Anagrama.
- Singer, D., 2019, *Políticas del discurso*, Nido de vacas.
- Spinoza, B., 2011, *Ética*, Alianza.
- Spinoza, B., 2014, *Tratado Teológico-político*, Alianza.
- Stefanoni, P., 2021, *¿La rebeldía se volvió de derecha?*, Siglo XXI
- Stiegler, B., 2023, *“Hay que adaptarse”: tras un nuevo imperativo político*, La cebra.
- Stiglitz, J., 2012, *El precio de la desigualdad*, Taurus.
- Stimilli, E., 2020, *Deuda y culpa*, Herder.
- Stuart Mill, J., 1997, *El utilitarismo*, Alianza.

- Sztulwark, D., 2019, *La ofensiva sensible*, Caja negra.
- Vattimo, G., 1996, *Introducción a Nietzsche*, Península.
- Vignale, S., 2021, *Filosofía profana*, Nido de vacas.
- Viveiros de Castro, E., 2010, *Metafísicas canibales*, Katz.
- Viveiros de Castro, E., 2013, *La mirada del jaguar*, Tinta Limón.
- Volpi, F., 2005, *El nihilismo*, Biblos.
- Woodward, A., 2011, *Understanding nietzscheanism*, Acumen.
- Zamora, D. y Behrent, M. (comps.), 2017, *Foucault y el neoliberalismo*, Amorrortu.
- Zengotita, A., 2016, “Nietzsche y Darwin: el valor de un discurso como ficción útil”, *Estudios Nietzsche*, Espíritu Santo, v. 7, n. 1, p. 56-79, jan./jun.