

# PLÉYADE

## REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 17 | ENERO-JUNIO 2016

Online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

### EDICIÓN ESPECIAL BIOPOLITICA

Vanessa Lemm

Introducción

#### ARTÍCULOS

Ottavio Marzocca

Vida desnuda, multitud y carne del mundo: la biopolítica como destino  
*Bare Life, Multitude, Flesh of the World: The Biopolitics as Destiny*

Carlo Salzani

Nudity: Agamben and Life  
*Desnudez: Agamben y la vida*

Paula Fleisner

La vida entre estética y política. En busca de las posibles herencias nietzscheanas en el pensamiento de Giorgio Agamben  
*"Life" between Aesthetics and Politics. In Search of a Possible Nietzschean Inheritance in Giorgio Agamben's Thought*

Fabián Ludueña

La biopolítica moderna y el legado del Marqués de Sade. Una lectura teológico-política  
*Modern Biopolitics and the Marquis de Sade's Legacy. A Theological-Political Reading*

Luciano Carniglia

Gobernar la vida. Hacia una concepción no económica de la verdad  
*Governing Life. Towards a non-economical Notion of Truth*

Matias Saidel

La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado  
*The Making of Neoliberal Subjectivity: From the Entrepreneur of the Self to the Indebted Man*

Andrea Fagioli

Política y vida. Perspectivas posoperaístas  
*Politics and Life. Postoperaist Perspectives*

Julián Ferreyra

Deleuze y la biopolítica como rostro del capitalismo  
*Deleuze and Biopolitics as the Face of Capitalism*

Emmanuel Biset

Deconstrucción de la biopolítica  
*Deconstruction of biopolitics*

Jorge Vélez Vega

Biopolítica. Las implicaciones del pos y el trashumanismo  
*Biopolitics: The Post and Transhumanism Implications*

#### RESEÑAS

Ely Orrego

Miguel Vatter. *The Republic of Living. Biopolitics and the Critique of Civil. Society.*  
Nueva York: Fordham University Press, 2014

Ivana Peric

Rodrigo Karmy. *Políticas de la Excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica.*  
Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2014

# LA “VIDA” ENTRE ESTÉTICA Y POLÍTICA. EN BUSCA DE LAS POSIBLES HERENCIAS NIETZSCHEANAS EN EL PENSAMIENTO DE GIORGIO AGAMBEN<sup>1</sup>

*Paula Fleisner*<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Recibido: 9 de marzo de 2015

Aceptado: 13 de abril de 2015

## RESUMEN

Este artículo rastrea la continuación de algunas ideas nietzscheanas en la reflexión agambeniana sobre la vida, continuidad que se pone en evidencia como ineludible para entender correctamente el alcance de la propuesta de Agamben. Luego del análisis de algunas menciones marginales al pensamiento del filósofo alemán, se abordan específicamente cuatro cuestiones: en primer lugar, se ubica el pensamiento agambeniano en la línea de autores posnietzscheanos que piensan la “vida” más allá del concepto de “sujeto”; en segundo lugar, se señala la importancia de la metodología genealógica de raigambre nietzscheana que, a través de Foucault, Agamben adopta para pensar la vida; luego, se presenta la idea de una politicidad originaria de la “vida” que Agamben, retomando a Nietzsche, asume como premisa para realizar el diagnóstico sobre el funcionamiento de las sociedades contemporáneas; y, finalmente, se da cuenta del papel central del arte en el pensamiento agambeniano de la vida, una centralidad que se considera anclada en el contexto italiano de recepción del pensamiento de Nietzsche.

## PALABRAS CLAVE

Agamben, Nietzsche, vida, arte, politicidad.

---

1 El presente artículo ha sido escrito en el marco de proyecto de investigación posdoctoral “Estetización y politización en la era biopolítica. Las relaciones entre arte y política en la filosofía italiana contemporánea”, programa de Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina (2013-2015).

2 Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Correo electrónico: pfleisner@gmail.com.

**“LIFE” BETWEEN AESTHETICS AND POLITICS. IN SEARCH OF A POSSIBLE  
NIETZSCHEAN INHERITANCE IN GIORGIO AGAMBEN’S THOUGHT**

**ABSTRACT**

This article traces a certain Nietzschean heritage in Agambenian considerations on life. The continuity between both thoughts is an unavoidable path to understand the scope of Agamben’s work. After analyzing some marginal references to the German philosopher, four issues are specifically addressed: firstly, the Agambenian philosophy is located among the postnietzschean authors who think “life” beyond the concept of “subject”; secondly, it is stated the importance of Nietzschean genealogical methodology that, through Foucault, Agamben adopts when focusing on life; in the third place, it is presented the idea of an original *politicity* of life that Agamben, returning to Nietzsche, assumes as a premise for his diagnosis on the functioning of contemporary societies; finally, the central role of arts in Agambenian thinking of life is revealed, considering it anchored to the Italian context of reception of Nietzsche’s thought.

**KEYWORDS**

Agamben, Nietzsche, Life, Art, Politicity.

*A Marcelo Raffin, por su hospitalidad y su estilo*

## LECTURAS EN EL MARGEN

*Continuar a partir de este punto lo dejo a otro tipo de espíritu que no es el mío.  
No soy tan torpe como para un sistema –incluso mi sistema.*

FRIEDRICH NIETZSCHE

El pensamiento nietzscheano –no importan los caminos estabilizadores que se hayan inventado para transitarlo– es como un laberinto infinito donde cada punto se conecta con todos los demás y donde no hay un término teórico que jerarquice o sea garante de esas conexiones. La filosofía de Nietzsche reniega del sistema e invita a su abandono arrojando a los lectores a nuevas e incansables búsquedas, dando muestras de aquello que Agamben valora tanto en una filosofía: una increíble *Entwicklungsfähigkeit*. Por ello, una exploración como la que me he propuesto hacer aquí requiere algunas consideraciones previas y, acaso, una disculpa preliminar: por un lado, la idea misma de una “herencia nietzscheana” parece ser difusa en la medida en que es el propio Nietzsche quien invita a sus lectores a apartarse buscando el camino propio y a recomponer con cada lectura y según la propia medida su pensamiento no sistematizable: “Quien ha creído haber comprendido algo de mí, ése ha rehecho algo mío a su imagen”, sentencia en *Ecce homo*<sup>3</sup>. Pero, por otra parte, en lo que respecta específicamente al pensamiento de Giorgio Agamben, la herencia nietzscheana es un objeto de investigación aún más difícil de asir ya que Nietzsche no constituye una influencia explícita en su pensamiento, como sí lo hacen Heidegger, Benjamin o Foucault, entre los filósofos contemporáneos, o Aristóteles y Averroes, entre los clásicos.

Aunque Nietzsche es mencionado con cierta regularidad a lo largo de su obra, generalmente se lo hace siguiendo interpretaciones más o menos canónicas, como la de Heidegger en *L'uomo senza contenuto* (1970) o la de Foucault en *Signatura rerum* (2008). Así, en el primer libro de Agamben y, a pesar de un acercamiento poético anterior que podría haberle permitido elaborar otra interpretación, Nietzsche es el último eslabón de una metafísica de la vida que condena al arte a la *praxis* y oculta el “estatus poiético original del hombre”. Como se sabe, Heidegger entiende que Nietzsche lleva a su cumplimiento la historia de la metafísica europea como progresivo olvido del ser ya que, con la voluntad de poder, del ser no queda nada, el ser deviene valor. Esta es precisamente la premisa a partir de la cual Agamben construye su historia de la estética<sup>4</sup>. En el libro sobre el método, escrito en medio de la elaboración

3 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1994), 57.

4 Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto* (Macerata: Quodlibet, 1994), 127-140. En todos los casos, a menos que se indique lo contrario, las traducciones son mías. El diagnóstico

de la saga *Homo sacer* en la que Agamben trabajó por veinte años, Nietzsche será uno de los modelos fundamentales de una arqueología filosófica entendida como un paciente trabajo sobre las fuentes y sobre la tradición que investiga el comienzo de los fenómenos. La “historia crítica” de Nietzsche, leída a través de Foucault y Melandri, es la que permite “destruir el pasado para hacer posible la vida”<sup>5</sup>.

Además, Nietzsche “merodea” como un fantasma irredento muchos textos en los que, a pesar de que es mencionado al pasar, su pensamiento ilustra alguna idea que Agamben está desarrollando. A modo de ejemplo, leamos algunas apariciones breves que son, no obstante, fundamentales a la hora de considerar la importancia de Nietzsche en la obra de Agamben. En *Il linguaggio e la morte* (1982), Nietzsche no solo es quien comprende desde el comienzo la relación entre la filosofía, la voz y la muerte, sino también quien propone una experiencia de la palabra que, después del fin de la filosofía como tener-lugar del lenguaje en la voz, podrá desvincularse de la negatividad y la muerte. Nietzsche denuncia la trampa metafísica del lenguaje que custodia lo inefable, pero también piensa alegres y amorosos modos de vivir en el lenguaje<sup>6</sup>. En *La comunità che viene* (1990) Agamben hace, entre paréntesis, una interpretación del “decir sí” a la vida nietzscheana a partir de la idea del ser-así. La “singularidad cualquiera”, se nos dice, es el ser, el ser que es “así”, y que es irreparablemente su “así”: un ser que es su modo de ser o, también, su no ser de otro modo. La afirmación nietzscheana de la vida no sería, interpreta Agamben, un “sí” dicho a un determinado estado de cosas, sino un “sí” dicho al ser-así de las cosas. Lectura que nos ofrece, al igual que en el ejemplo anterior, un Nietzsche intempestivo, capaz de dinamitar la filosofía conservadora del sujeto y de adelantar, acaso, una idea de forma-de-vida —una vida que, más allá de toda encerrona en una definición esencial, es “así”, una vida que se aferra a las formas provisionarias que la visten— que ocupará al Agamben maduro<sup>7</sup>. En “Glosse in margine ai *Commentari sulla società*

---

heideggeriano sobre Nietzsche puede leerse, entre otros lugares, en Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en *Caminos del bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 1997), 190-240. Una lectura interesante de la identificación aquí operada por Agamben entre la idea heideggeriana de la destrucción de la estética y la idea nietzscheana de la destrucción de la estética del espectador, puede leerse en Claudio Oliveira, “Da estética ao terrorismo. Agamben entre Nietzsche e Heidegger”, *Viso. Cadernos de estética aplicada*. *Revista eletrónica de estética* 11 (2012). Otra interpretación de la lectura agambeniana de Nietzsche en este primer libro, que acepta el diagnóstico allí propuesto, puede leerse en William Watkin, *The Literary Agamben. Adventures in Logopoiesis* (Londres-Nueva York: Continuum, 2010), 100-103.

- 5 Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo* (Turín, Bollati Boringhieri, 2008), 90, 98.
- 6 Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* (Turín: Einaudi, 2008), 119-120. Sobre la experiencia alegre y amorosa de la lengua en relación con Nietzsche, puede consultarse también Giorgio Agamben, “La parola e il sapere”, *Aut aut* 179-180 (1980): 155-166. La filo-logía es allí restituida a su etimología: un amor de las palabras del que no es posible ciencia alguna.
- 7 Giorgio Agamben, *La comunità che viene* (Turín: Bollati Boringhieri, 2001), 86. Sobre el concepto de forma-de-vida presente en las reflexiones posteriores de nuestro autor, véase *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer IV, I* (Vicenza: Neri Pozza, 2011)

*dello spettacolo*” (1992), donde Agamben defiende las ideas estético-políticas de su amigo Guy Debord y los situacionistas, un pasaje de *La ciencia jovial* es presentado como el ejemplo de una perfecta “situación construida”, contraria a la organización capitalista que despotencia la vida. El § 341 de aquella obra, que alberga, en opinión de Agamben, el *experimentum crucis* del pensamiento nietzscheano, es pensado como la puesta en marcha de un “desplazamiento mesiánico que cambia íntegramente el mundo, dejándolo *cuasi* intacto”: ante la pregunta del demonio “¿[q]uieres que este instante retorne eternamente?”, la respuesta es “sí quiero”<sup>8</sup>. La situación es un punto de indiferencia entre la vida y el arte que produce en ambos un cambio decisivo y da paso a una política a la altura de su tarea. Una vez más, aunque “marginamente”, Nietzsche es el filósofo que puede dar cuenta de la indeterminación, la inestabilidad y el temblor entre vida, arte y política. Y a pesar de (o gracias a) ese temblor inestable, Nietzsche nos enseña a “ser buenos con la vida”<sup>9</sup>.

Sin dudas, la temática nietzscheana a la que Agamben dedica un mayor tratamiento en sus libros es la del eterno retorno, aunque de un modo no exento de ambigüedades<sup>10</sup>. En “L’immagine immemorabile” (1986), siguiendo de cerca la lectura que el poeta errante y maldito Dino Campana hace del retorno nietzscheano, Agamben vincula a Nietzsche con aquel pensamiento contemporáneo que, con la intención de “romper el cerco de la subjetividad”, ha pensado una potencia entendida como pasión de sí, como puro *pathos* –simultáneamente pasivo y activo– que precede al sujeto y al objeto. Al interrogarse acerca del “sujeto” del eterno retorno, Agamben construye una interpretación de la voluntad de poder y del eterno retorno que hace de Nietzsche un continuador de la idea aristotélica de *dynamis*, la potencia inextinguible que une potencia activa y potencia pasiva. Contrariamente a una lectura más tradicional en clave de potencia activa, Agamben propone entender la voluntad de poder como eminentemente pasiva y al eterno retorno como una coincidencia entre ambas. El eterno retorno de lo mismo, esta pasión pura, esta “potencia inmemorial” que destruye lo mismo (*Gleich*) al mismo tiempo que lo salva, será precisamente uno

---

y *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2* (Vicenza: Neri Pozza, 2014). En el primero no hay ninguna referencia a Nietzsche, pero en el segundo se lo presenta como el pensador que entrevió el problema de la relación entre *bios* y *zoè* en una forma-de-vida. *Ibid.*, 287. La forma-de-vida nombra, dice Agamben aquí, “el modo en que una singularidad da testimonio de sí en el ser y el ser se expresa a sí en el cuerpo singular”. *Ibid.*, 297.

- 8 Giorgio Agamben, “Glosse in margine ai *Commentari sulla società dello spettacolo*”, en *Mezzi senza fine* (Turín: Bollati Boringhieri, 1996), 64-65.
- 9 Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial. “La gaya scienza”*, trad. de José Jara (Caracas: Monte Ávila, 1999), § 341, 200-201.
- 10 Acerca de las diferentes lecturas del eterno retorno nietzscheano presentes en la obra de Agamben, puede consultarse Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction* (Stanford-California: Stanford University Press, 2009). Allí se estudia, por un lado, la “mayor objeción posible” a este pensamiento: Auschwitz (272-276), y se, por el otro, se dedica un “Scholium” a evaluar la presencia no siempre explícita y no obstante evidente de Nietzsche a lo largo de la obra agambeniana. De la Durantaye sostiene aquí que Agamben termina leyendo el eterno retorno nietzscheano al modo de Benjamin, como el castigo escolar de estar condenado a escribir eternamente lo mismo después de clase (314-323).

de los modos en que Agamben caracterice la vida<sup>11</sup>. Diez años más tarde, en “Note sul gesto” (1992), Agamben dirá que solo puede entenderse el pensamiento del eterno retorno como un “gesto en el que potencia y acto, naturaleza y artificio, contingencia y necesidad se hacen indiscernibles”<sup>12</sup>.

Una vez establecido este marco de referencia general para la comprensión del interés de Agamben por Nietzsche, en lo que sigue se rastreará la continuación de algunas ideas nietzscheanas en la reflexión agambeniana sobre la vida, que estará siempre mediada por la lectura que otros autores hacen de los textos de Nietzsche y que, no obstante, será ineludible para entender correctamente el alcance de la propuesta de Agamben. Cuatro serán las cuestiones específicas que se abordarán: en primer lugar, se ubicará brevemente el pensamiento agambeniano en la línea autores posnietzscheanos que buscan pensar la “vida” más allá del “sujeto”; en segundo lugar, se evaluará la importancia de la metodología genealógica de raigambre nietzscheana que, a través de Foucault, Agamben adopta para pensar la “vida”; luego se analizará la idea de una politicidad originaria de la “vida” que Agamben, retomando a Nietzsche, asume como premisa para realizar el diagnóstico sobre el funcionamiento de las sociedades contemporáneas, y, finalmente, se buscará dar cuenta del papel central del arte en el pensamiento agambeniano de la vida, centralidad anclada en el contexto italiano de recepción del pensamiento de Nietzsche.

### LA “VIDA”: CONCEPTO OMNIPRESENTE DEL DEBATE POSNIETZSCHEANO. LA VERSIÓN DE NIETZSCHE

Como sabemos, la reflexión sobre la “vida” ha ganado terreno hacia fines del siglo XX por sobre las teorías acerca del “sujeto” en buena parte del pensamiento francés e italiano que, explícita o implícitamente, ha seguido las huellas de la filosofía nietzscheana. En efecto, a partir de su crítica a la subjetividad moderna, Nietzsche deja entreabierto la posibilidad de un pensamiento de “lo viviente” desde una perspectiva que logra desarticular la ambigüedad que el concepto de “vida” lleva consigo desde la Antigüedad sin por ello reducirlo, como bien señala Agamben, a una nueva definición. Este concepto parece haber oscilado entre varios sentidos

11 Giorgio Agamben, “L’immagine immemorabile”, en *La potenza del pensiero* (Vicenza: Neri Pozza, 2005), 333-343. Teniendo como referencia este ensayo considero equivocada la propuesta de Matthew Abbott quien, aunque explica claramente los puntos de cercanía entre Nietzsche y Agamben en relación con el problema del viviente hombre (la exclusión de su ser biológico para la fundación de la política), entiende la idea nietzscheana de vida como voluntad de poder en términos exclusivamente activos y redentorios, frente a la filosofía de la potencia agambeniana, que piensa la vida como *potentia passiva*, como afirmación de una privación. Dicho brevemente, considero que ni el planteo nietzscheano puede reducirse a una inocente positividad absoluta de la vida (un vitalismo ingenuo), ni el planteo agambeniano es reductible a una mera negatividad pasiva. Véase Matthew Abbott, “The Animal for which Animality is an Issue. Nietzsche, Agamben and the Anthropological Machine”, *Angelaki* 16, no. 4 (2011): 87-99.

12 Giorgio Agamben, “Note sul gesto”, en *Mezzi senza fine* (Turín: Bollati Boringhieri, 1996), 48.

posibles, generalmente presentados en pares opuestos jerárquicamente organizados (vida del cuerpo o vida del alma, vida orgánica o vida humana, vida biológica o vida contemplativa, etcétera), y por ello parecería estar destinado a reproducir la lógica de construcción de esencias últimas que Nietzsche denuncia en el procedimiento argumentativo de toda la metafísica<sup>13</sup>. Estos filósofos posnietzscheanos –entre los cuales podemos ubicar, a pesar de sus diferencias, a algunos de los principales filósofos franceses del siglo XX como Maurice Blanchot, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, así como a sus pares italianos, Massimo Cacciari, Giorgio Agamben y Roberto Esposito– comparten la necesidad de repensar la categoría metafísica de sujeto y con ello sus implicancias ético-estético-políticas<sup>14</sup>. Esto se evidencia en los debates más significativos de los últimos treinta años acerca de la comunidad, la animalidad y la biopolítica<sup>15</sup>: en estas tres temáticas puede rastrearse la influencia de las consideraciones nietzscheanas de lo “viviente” como concepto más amplio –a la vez que inestable y exterior– que el de subjetividad, concepto que, por lo demás, sigue usándose como hipótesis metafísica principal en los debates anglosajones entre universalistas y comunitaristas, por ejemplo.

¿En qué consiste la originalidad del pensamiento nietzscheano sobre la “vida”?

En primer lugar, habría que señalar que, contra la interioridad del sujeto autónomo que fundamenta el mundo, la “vida” se transforma, para Nietzsche, en la única representación posible del ser: “El ‘ser’ –nosotros no tenemos de ello ninguna otra representación que ‘vivir’”, reza un fragmento póstumo de la década del ochenta, en el que agrega: “¿Cómo puede entonces algo muerto ‘ser’?”<sup>16</sup>. Pero, a su vez, y aunque es la única representación posible, el concepto no es reductible a una definición última: en otro fragmento póstumo, Nietzsche aclara su *versión* del concepto de “vida”: “Pero ¿qué es la vida? Aquí se impone la necesidad de una nueva versión más determinada

13 Giorgio Agamben, *L'aperto, l'uomo e l'animale* (Turín: Bollati Boringhieri, 2002).

14 Acerca de la pertenencia de Agamben al linaje posnietzscheano que busca pensar una ontología de la vida no antropocéntrica, véase Matthew Calarco, “Jamming the Antropological Machine”, en *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, ed. Matthew Calarco y Steven DeCaroli (Stanford-California: Stanford University Press, 2007), 167-168.

15 Mucho se ha discutido acerca de las huellas del pensador alemán en esta línea filosófica contemporánea, menciono a continuación algunos de los estudios más influyentes en el ámbito académico argentino. Sobre la presencia de Nietzsche en el debate en torno a la comunidad, véase, por ejemplo Mónica B. Cragnolini, comp., *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo* (Buenos Aires: La Cebra, 2008); acerca de la herencia nietzscheana en la problemática contemporánea de la animalidad, véase Vanessa Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy* (Nueva York: Fordham University Press, 2009), y el número especial sobre animalidad editado por Cragnolini de *Instantes y Azares, escrituras nietzscheanas* 13 (2015); sobre biopolítica, Mónica B. Cragnolini, comp., *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica* (Adrogué: La Cebra, 2014).

16 Friedrich Nietzsche, FP 2 [172] 1885-1888, en *El nihilismo: Escritos póstumos*, trad. G. Mayos (Barcelona: Península, 2000, trad. G. Mayos), 35. [La numeración de los fragmentos póstumos corresponde a la de la edición crítica de Colli y Montinari: *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 1970-1974]. Véase también *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1983), §§ 13, 34.



del concepto de ‘vida’. Mi fórmula al respecto reza: vida es voluntad de poder<sup>17</sup>. Subrayemos, entonces: se trata de una definición perspectivista y no metafísica, una *versión* que lucha con otras versiones. Como señala Cragolini, contrariamente a la concepción metafísica de la vida como un principio único y continuo que mancomuna al romanticismo, las filosofías de la vida y al vitalismo, Nietzsche piensa la vida más allá de la reproducción y la supervivencia, como discontinuidad y disrupción<sup>18</sup>.

El concepto de *Wille zur Macht* es ciertamente polémico y existen numerosas interpretaciones al respecto: desde aquellas que la asimilan a la “*Lebenswille*” schopenhaueriana –que no obstante Nietzsche rechaza explícitamente<sup>19</sup>– o a la lucha por la vida darwiniana, hasta las que asumen su carácter ficcional y “artístico” como la de Vattimo<sup>20</sup>, pasando por la interpretación metafísica heideggeriana ya mencionada que permite ubicar todo el pensamiento nietzscheano en las postrimerías de la llamada “metafísica de la subjetividad”.

En la línea interpretativa que seguimos aquí, aquella que piensa el concepto de voluntad de poder desde la óptica del arte –no solo por el tipo de funcionamiento sino también por su carácter ficcional, creativo y siempre aproximativo<sup>21</sup>– podríamos decir que la vida entendida como voluntad de poder es una multiplicidad de fuerzas unidas

---

17 Nietzsche, FP 2 [190], 36.

18 Mónica B. Cragolini, “Sobre algunas (in)ciertas afinidades electivas: la presencia de Nietzsche en los debates biopolíticos contemporáneos”, en *Extraños modos de vida*, 35-41. Sobre la óptica perspectivista de la vida, puede consultarse Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §§ 11, 33.

19 Nietzsche, FP 14 [121], 128-129. Allí leemos: “... lo que [Schopenhauer] llama ‘voluntad’ es una mera palabra vacía. Aún menos se trata de una ‘voluntad de vida’: pues la vida es meramente un *caso particular* de la voluntad de poder”. Además del rechazo explícito de la voluntad schopenhaueriana, este fragmento también nos llama la atención sobre la imposibilidad de reducir el pensamiento de Nietzsche a un vitalismo metafísico sin más. Lo viviente es solo una especie muy rara de lo muerto, nos advierte en el § 109 de *La ciencia jovial*, 106. En la interpretación nietzscheana, la vida y la muerte no son opuestos y, por lo tanto, como bien señala Noelia Billi, la vida deja de funcionar como operador último de inteligibilidad de lo que hay y da paso a una ontología no agotada en lo orgánico – in-orgánica–, in-teleológica y difusa. En Noelia Billi, *Modos de morir. Impersonalidad, materialismo y constitución de la subjetividad en la obra de Maurice Blanchot*, tesis doctoral en Filosofía (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2016), inédita. De allí que, a pesar de la “centralidad” atribuible a la vida en el pensamiento nietzscheano y posnietzscheano, no debe suponerse un reemplazo espacial del concepto de sujeto por el de vida, sino un proceso de alejamiento del humanismo que sostenía al sujeto como fundamento hacia un pensamiento de lo viviente y de lo no viviente en el que ambos se relacionan, se tensan, se acercan y se alejan en un baile abismal desfondado e infundable.

20 Gianni Vattimo, *La avventura della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger* (Milán: Garzanti, 1980), capítulo IV. Un análisis detallado de las diversas interpretaciones puede leerse en Mónica B. Cragolini, *Nietzsche, camino y demora* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998), 135.

21 Sobre el carácter ficcional de los así llamados conceptos fundamentales de Nietzsche, cabe la advertencia de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, §§ 22, 45: “Suponiendo que también todo esto sea nada más que interpretación –¿y no os apresuráis vosotros a hacer esa objeción?– bien, tanto mejor”.

por un proceso de nutrición, que deben resistir a otras fuerzas opuestas, a través de un proceso de “interpretación”. Contrariamente, el “sujeto” se revela como algo “fingido-por añadidura, introducido-por detrás”, “el ‘yo’ es tan solo una síntesis conceptual”<sup>22</sup>. La vida es un concepto que sirve a Nietzsche para dismantelar la trampa que los filósofos disfrazan de “certeza inmediata”, ese “yo” falso que se antepone como condición de un pensamiento que, no obstante, es, existe, de-sujetado<sup>23</sup>.

A partir de la investigación de Barbara Stiegler en torno a la relación de Nietzsche con la biología de su época, podemos conjeturar una interpretación más detallada de esta definición de la vida como voluntad de poder<sup>24</sup>. Sabemos que en los primeros años de la década del ochenta, Nietzsche realiza numerosas lecturas de obras biológicas de las que se sirve para elaborar su concepto de vida como poder de crear formas. La vida como voluntad de poder es, también, entre otras cosas, una respuesta a la interpretación darwinista de la vida como “lucha por la existencia”, que no deja de ser una prolongación de las valoraciones morales de los biólogos: “La vida *no* es adaptación de las condiciones internas a las externas, sino voluntad de poder que desde dentro siempre de nuevo se somete e introduce en lo ‘exterior’”<sup>25</sup>.

Entusiasmado con las investigaciones de Wilhelm Roux, Nietzsche acepta la idea de organismo como lucha interna en búsqueda de una identidad. El organismo es a la vez orden y lucha: “... una unidad que se construye a medida que su pluralidad interna se intensifica, una identidad que no se conquista más que intensificando la alteridad al interior de ella misma”<sup>26</sup>. El protoplasma, primer estadio de la vida orgánica, es un ejemplo de esa lucha interna. Así, el organismo vivo incorpora la alteridad, mientras que las fuerzas inorgánicas se someten unas a las otras para preservar su exterioridad recíproca. Esta descripción biológica es acompañada, como se sabe, por la decisión filosófica de tomar el “cuerpo” como hilo conductor para analizar la “vida”. El cuerpo viviente (*Leib*), el lugar privilegiado de manifestación de la voluntad de poder, es la “gran razón”, “una pluralidad dotada de *un único* sentido”, y el “alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo”, anuncia Zarathustra a quienes no tienen oídos para escucharlo<sup>27</sup>. Discurso biológico, filosófico y poético se entrelazan para construir una compleja constelación de ideas que horadan el discurso metafísico tradicional, del cual la biología cae muchas veces presa. Por ello, no debe comprenderse que Nietzsche elige el cuerpo por sobre el alma, la vida por sobre el sujeto; nunca en él se trata de la elección de uno de los opuestos y la negación total del otro, ni de la inversión de la tradicional relación jerárquica entre ambos conceptos, sino que, en tanto que “hipótesis”, estos conceptos que se oponen piden

22 Nietzsche, FP 7 [60], 60 y FP 1 [87], 25.

23 Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §§ 16,17, 37-38.

24 Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie* (París: Presses Universitaires de France, 2001).

25 Nietzsche, FP 7 [9], 57.

26 Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, 55.

27 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2005), 60-62.

ser refinados, reformulados y recreados constantemente. Es la relación jerárquica lo que precisamente queda en suspenso y posibilita nuevas y provisorias relaciones entre las polaridades.

Por ello, sin entrar en las discusiones que estos textos han suscitado y siguen suscitando, retendremos para el análisis de Agamben la idea de la necesidad de pensar la vida de modo más general por sobre el sujeto, por un lado, y por otro, su carácter ficcional, interpretativo, que, lejos de todo “vitalismo ingenuo”, impide su captura en un nuevo sistema metafísico que la tenga como fundamento.

### LA VIDA Y LOS SUJETOS EN EL PENSAMIENTO DE AGAMBEN, UNA PERSPECTIVA ARQUEOLÓGICO-GENEALÓGICA

Ciertamente, aunque sin explicitar una posible relación causal (y con ello, metafísica y teleológica), Agamben parece no poner en duda la premisa según la cual la vida es anterior a los sujetos cuando, en *Che cos'è un dispositivo?* (2006), propone considerar una repartición general de lo existente en dos grandes grupos: los seres vivientes y los dispositivos, entendiendo por estos todo aquello que pueda “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes”. Una escisión del viviente respecto de sí mismo, una separación entre el viviente y su ambiente es lo que permite la “construcción de un mundo” y con él el surgimiento de los dispositivos, afirma el filósofo italiano. Entre ambos, viviente y dispositivos, se constituyen, móviles y polimorfos, los sujetos, quienes, lejos de conformar una realidad sustancial o “conciencias autorreflexivas, centros de imputación de las facultades y de los hábitos”, son el resultado “del cuerpo a cuerpo entre vivientes y dispositivos”. No obstante, no se trata para Agamben de una cancelación de la categoría de subjetividad, sino de su “diseminación”, lo cual “lleva al extremo el aspecto de mascarada que siempre acompañó a toda identidad personal”<sup>28</sup>. Tal como lo había argumentado Nietzsche, Agamben asume que el fenómeno del sujeto es secundario con respecto a la cuestión de la vida, por ello la creciente preocupación de Agamben por el concepto de “vida” parece heredera cuanto menos indirecta del pensamiento nietzscheano. Si, como había dicho en “La potencia del pensiero” (1987), “toda la comprensión de lo viviente debe ser puesta en cuestión”, si “la vida debe ser pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones”<sup>29</sup>, es porque un Nietzsche subterráneo –contagiado a través de las lecturas de Klossowski o Blanchot, de Heidegger o Campana, de Foucault o Melandri– acecha oculto en las investigaciones agambenianas más diversas. La vida como potencia, la potencia como excedencia, la vida como obra de arte sin sujeto, son cuestiones todas en las que irrumpe un nietzscheanismo impensado.

---

28 Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo* (Roma: Nottetempo, 2006), 21-22.

29 Giorgio Agamben, “La potencia del pensiero”, en *La potencia del pensiero*, 286.

Cuando la “vida”, a través de los conceptos de “vida desnuda” y “forma-de-vida”, se vuelva una preocupación acuciante de la filosofía agambeniana, serán estas indicaciones iniciales las que permitirán pensar en su coherencia dentro de su obra. En 1996, al escribir “L'immanenza assoluta”, Agamben advierte que los últimos textos escritos por Foucault y Deleuze se ocupan de la vida y lo hacen, podríamos decir, continuando, cada uno a su modo, las reflexiones nietzscheanas. Esto mismo parece asumir el propio Agamben en el cuadro con el que cierra el artículo, en el cual coloca sucesivamente, en una misma línea de pensamiento inmanentista, los nombres de Spinoza, Nietzsche, Foucault y Deleuze. Es por esto que el testamento mismo de Deleuze y Foucault (y junto con ellos agreguemos entonces a Nietzsche) indica, como tarea impostergable de la filosofía que viene, la necesidad de hacer una investigación genealógica de la noción de “vida” que, por un lado, permita devolverla a su estatus filosófico-político-teológico, es decir, que muestre sus prestaciones específicas en el seno de los discursos y las prácticas que modelaron la vida de los hombres, y que permita por otro lado contribuir a aquella concepción inmanente de la vida en cuanto errancia y en cuanto plano de “indeterminación virtual en el que lo vegetal y lo animal, el adentro y el afuera, incluso lo orgánico y lo inorgánico, se neutralizan y transitan uno en el otro”<sup>30</sup>. Parafraseando el modo en que Mathieu Potte-Bonneville explicita una doble caracterización de la “vida” en el pensamiento de Foucault<sup>31</sup>, podría decirse que en Agamben hay una oscilación entre, por un lado, una concepción de la vida como objeto de las tecnologías políticas (todo el trabajo emprendido en los primeros volúmenes de *Homo sacer* en torno a la “vida desnuda”), esto es, como efecto histórico, como ficción cuyo comienzo (y no origen) el arqueólogo y genealogista describe; y, por el otro, como modelo posible para pensar de otro modo la historia, cuando “todas las formas de vida de Occidente han alcanzado su consumación histórica” (el concepto de forma-de-vida, estudiado en los dos últimos volúmenes de la saga)<sup>32</sup>.

*L'aperto. L'uomo e l'animale* (2000), libro en que se aborda por primera vez de modo explícito el problema de la concepción filosófica occidental de la “vida” y sus consecuencias políticas, puede ser leído como el comienzo de esta investigación genealógica centrada en el primero de los dos aspectos mencionados, es decir, en el análisis del uso táctico del concepto por parte de los dispositivos que produjeron la “vida desnuda” recortando lo viviente. Aunque mencionado solo subrepticamente, Foucault es aquí el referente metodológico que habilita una lectura de la “vida” como aquel concepto que, en la cultura occidental, no ha podido ser definido y que, justamente por ello, ha sido incesantemente articulado y dividido según cumpliera distintas funciones estratégicas no solo en los ámbitos filosófico y teológico, sino

30 Giorgio Agamben, “La immanenza assoluta”, en *La potenza del pensiero*, 395.

31 Mathieu Potte-Bonneville, “Las vidas paralelas. La pluralidad del concepto de vida y sus consecuencias políticas en Michel Foucault”, en *Actas del Seminario “Biopolíticas después de Foucault”* (San Martín: Universidad Nacional de San Martín, 2007), 11.

32 Agamben, *Altissima povertà*, 175.

también en el político, el médico y el biológico. En este libro, Agamben reconstruye el funcionamiento de lo que, siguiendo los análisis de Furio Jesi, llama la “máquina antropológica”, una máquina que, al modo del irónico dispositivo de sexualidad foucaultiano, produce la esencia de lo humano por medio de la oposición entre hombre y animal al interior del viviente hombre. Nietzsche no es mencionado aquí, por cierto. Sin embargo, el antihumanismo nietzscheano es la premisa ineludible en esta consideración de lo humano, como lo fue también para las líneas que cierran *Las palabras y las cosas*: la hoy “clásica imagen” del hombre como “rostro de arena” que podría borrarse en los límites del mar, y que, no por azar, cierran también la reflexión de *L’aperto* en la forma de una paráfrasis que no se atribuye a autor alguno –acaso porque forma parte del patrimonio filosófico antihumanista en el que Agamben abreva<sup>33</sup>–. El “hombre” es para Nietzsche un conglomerado de actos, creencias e ideales, un dogma que ha servido para imponer un modo de vida que, paradójicamente, desprecia la vida; el sujeto es una superstición, “no hay ningún ser detrás del hacer, del actuar, del devenir, el ‘agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer”, indica en *La genealogía de la moral*<sup>34</sup>.

Por otro lado, el alcance de la investigación agambeniana no puede ser comprendido sino en el horizonte de la genealogía “gris, meticulosa y pacientemente documental” legada por Nietzsche a la filosofía venidera. En efecto, la “interpretación” genealógica propuesta por Nietzsche asume la incerteza y la inseguridad implícita en todo intento de comprensión e impide la apropiación de un sentido único y toda definición esencial homologante. Si, como señala Foucault en su texto sobre Nietzsche y la genealogía, la interpretación fuese *aclarar lentamente una significación oculta en el origen*, solo el discurso metafísico sería capaz de dar cuenta de la historia, pero si entendemos que interpretar

... es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo una significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones y la genealogía debe ser su historia<sup>35</sup>.

La interpretación se asume perspectiva y máscara en un “carnaval concertado”: las máscaras son criterios asumidos provisoriamente, prevenidas como están de convertirse en una “criteriología”. Como señalábamos al comienzo, Agamben encuentra en Nietzsche al precursor de cierta idea de arqueología que, a través de Melandri y de Foucault, él mismo suscribe. Ya en la introducción al libro de

33 Agamben, *L’aperto*, 94; Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. E. C. Frost (México: Siglo Veintiuno Editores, 1984), 375.

34 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1994), 52.

35 Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, trad. José Vázquez Pérez (Valencia: Pre-Textos, 1992), 18.

Melandri, *La línea e il circolo* (2004), Agamben trabaja sobre la interpretación melandriana del concepto de “historia crítica” de la *Segunda intempestiva*, entendido como “aquella historia que juzga y condena el pasado en nombre de la vida”<sup>36</sup>. La arqueología, sostiene Agamben, deberá situarse en un punto de indeterminación entre *télos* y *arché*, sin aferrarse a los contenidos sustanciales, para asir la producción de la escisión. También en *Signatura rerum* (2008), Agamben analiza el texto de Foucault sobre la genealogía nietzscheana para rescatar la idea de la búsqueda de un comienzo histórico frente a la búsqueda metafísica del origen<sup>37</sup>. Así, la perspectiva arqueológico-genealógica abre las puertas a un tipo de tratamiento filosófico en el que ya no se busca, como puntualizaba Foucault, “el despliegue meta-histórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías”, y permite, por el contrario, tanto “localizar la singularidad de los acontecimientos”<sup>38</sup> como poner en evidencia el carácter estratégico del uso de los conceptos. Gracias a ello, la “vida”, en cualquiera de sus especificaciones terminológicas, no será pensada por Agamben como un nuevo fundamento o un retorno a la naturaleza, según le reprochan algunos críticos<sup>39</sup>, sino que será leída en esa oscilación que mencionábamos, a la vez como el producto estratégico de determinadas relaciones de poder y como potencia, a la vez pasiva y activa, que excede sus formas y sus realizaciones.

### LA POLITICIDAD INTRÍNSECA DE LA VIDA

En este sentido, y más allá de la evidente remisión agambeniana a los análisis foucaultianos sobre biopolítica —es decir, sobre el modo en que la política se hace cargo de la vida biológica de los hombres—, Agamben parece asumir de entrada la hipótesis nietzscheana de la politicidad originaria de la vida. ¿En qué sentido la vida es desde siempre política para Nietzsche? Incluso en la polémica concepción de la “gran política” como fisiología, estamos frente a un pensamiento que, a contrapelo de la tradición occidental que separa la vida corpórea de la vida del espíritu (la *zoé* del *bíos*, en los términos que usa Agamben), ha mantenido en un mismo plano de immanencia la vida toda en su discontinuidad, como conjunto de fuerzas que se entrecruzan y rebasan, negándose a operar las divisiones que producen la jerarquías entre las partes separadas artificialmente: cuerpo/alma; hombre/animal, etcétera.

La interpretación de Roberto Esposito sobre esta cuestión ha sido ciertamente la más difundida entre los estudiosos del debate contemporáneo: en *Bios, biopolítica e filosofía* (2004), afirma que Nietzsche comprende la dimensión intrínsecamente

36 Giorgio Agamben, “Arqueología d’una arqueología”, en *La línea e il circolo*, ed. Enzo Melandri (Macerata: Quodlibet, 2004), xx.

37 Agamben, *Signatura rerum*, 84.

38 Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, 13.

39 Por ejemplo, Jacques Derrida, *Seminario la bestia y el soberano I, 2001-2002*, trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha (Buenos Aires: Manantiales, 2010), 357-389.

política de la vida en la medida en que la piensa como “lucha interna”, como continuo potenciamiento: la política no es una forma que se agrega desde el exterior a la materia de la vida, sino que es aquello que la constituye. Así, la “gran política” es entendida como un entrecruce indisoluble entre vida y potencia, “en el doble sentido en que el viviente es tal solo si internamente potenciado y la potencia no es imaginable sino en los términos de un organismo viviente”<sup>40</sup>.

En un texto anterior al de Esposito, dedicado a hacer un diagnóstico político de la actualidad, Agamben había dejado sugerida una interpretación posible, también en el sentido de una relación del nexa connatural entre política y vida, al mencionar, entre paréntesis, como si se tratara de una obviedad de la cual es necesario partir para comprender el presente, el fragmento póstumo en el que Nietzsche sostiene que no tenemos otra experiencia del ser más que el vivir. Agamben introduce esta afirmación nietzscheana sin siquiera explicitar la referencia –acaso también por tratarse de una afirmación que forma parte de las premisas de su pensamiento–:

... el problema que tiene frente a sí la política es precisamente este: ¿es posible una comunidad política que se oriente exclusivamente al goce pleno de la vida mundana? Pero ¿no es éste, mirándolo bien, el objetivo de la filosofía? (...) La definición del concepto de “vida feliz” (y verdaderamente, de modo tal que no sea separado de la ontología, pues, del “ser: no tenemos otra experiencia más que vivir”) sigue siendo una de las tareas esenciales del pensamiento que viene<sup>41</sup>.

Por otro lado, también para Nietzsche la vida está asociada a la felicidad, aun cuando se trate de amarla en sus aspectos más terribles. Y, aunque la fuente habitual de Agamben no sea Nietzsche sino el concepto de “vida suficiente” de Averroes y el uso político que hace de este Marsilio de Padua, ambos, Agamben y Nietzsche, comparten un mismo intento de pensar la posibilidad de “una comunidad política que esté orientada exclusivamente al goce pleno de la vida mundana”<sup>42</sup>.

En el “Prólogo” del libro que cierra su investigación sobre el funcionamiento del poder occidental, *L'uso dei corpi* (2014), Agamben volverá a mencionar, esta vez explicitando la referencia, el fragmento de Nietzsche. Se trata en este contexto de pensar la concepción debordiana de la vida, anclada a la paradójica certeza de que el “elemento genuinamente político consist[e] en [la] incomunicable, casi ridícula

---

40 Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofia* (Turín: Einaudi, 2004), 83. No discutiré aquí esta lectura, solo me interesa señalar la relación posible con el texto de Agamben que analizo a continuación. Interesantes objeciones se postulan a la versión de Esposito en Mónica B. Cragolini, “Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito”, en *Rastros y rostros de la biopolítica*, comp. Gonzalo Mendiola (Barcelona: Anthropos, 2009), 127-140.

41 Giorgio Agamben, “Politica”, en *Segnalibro, Voci da un dizionario della contemporaneità*, ed. Lucio Saviani (Napoles: Liguori Editore, 1995), 145.

42 *Ibidem*.

clandestinidad de la vida privada”<sup>43</sup>. En este recorrido por la vida y la “obra” –siempre en fuga e inaferrables– de su amigo, Agamben recuerda la respuesta de Debord frente a la demanda de ciertos jóvenes italianos que esperaban su palabra: “... *on esiste, cela devrait leur suffire*”. ¿Qué significa “*on existe*”? se pregunta Agamben. En toda la tradición occidental la existencia tiene que ver constitutivamente con la vida: de Aristóteles a Nietzsche, ser y existir van juntos para los vivientes, afirma. Por eso, la tarea del pensamiento (y de la política) hoy debe ser “[I]llevar a la luz –fuera de todo vitalismo– el íntimo enredo de ser y vivir”<sup>44</sup>. Y para ello, será necesario dejar de pensar el “hecho científico” de la vida en general, que la transforma en mera supervivencia, y atreverse a pensar *una* vida en singular, la forma de vida inseparablemente privada y clandestina, pero histórica y pública. Será necesario, entonces, “encontrar el elemento político que se escondió en la clandestinidad de la existencia singular”, para delinear los contornos de una forma-de-vida y de un uso común de los cuerpos<sup>45</sup>.

Nuevamente, la búsqueda de Agamben, como la de Nietzsche, está orientada a la felicidad en *este* mundo, en *esta* vida, la vida del singular cualquiera y de la multitud de la que aquella es ejemplo. De allí, también, que ambos denuncien la dependencia de los discursos sobre la vida respecto de la teología: así como a lo largo de la obra de Nietzsche el sacerdote y su moral del resentimiento son el modelo de vida que ha contaminado incluso la filosofía que se quiere secular, poniendo a la vida contra sí misma, también para Agamben, aunque no sin ambigüedades<sup>46</sup>, el discurso teológico ha digitado el destino de Occidente hasta el actual dominio económico-administrativo de la vida pretendidamente independiente de toda idea religiosa. Un común pensamiento ateológico que propone la suspensión de las escisiones, articulaciones y jerarquizaciones antes vistas como esenciales, se abre paso entre los análisis detallados de los modos de “sujeción” de la vida.

### ESTETICIDAD DE LA VIDA, LA VIDA COMO OBRA DE ARTE ASUBJETIVA

Tal como se evidencia desde su primer libro, otra herencia nietzscheana es rastreable en Agamben. Una herencia anterior a las consideraciones metodológicas y políticas y que se relaciona directamente con el problema de la vida: la consideración del arte como dimensión privilegiada del hacer humano. Recordemos que, para

43 Agamben, *L'uso dei corpi*, 11.

44 *Ibid.*, 15.

45 *Ibid.*, 18.

46 No puedo aquí detenerme en una evaluación pormenorizada de la relación de Agamben con la teología cristiana. Ciertamente, y al contrario de Nietzsche, Agamben ha buscado en el discurso teológico algunas salidas posibles para su diagnóstico de Occidente. Y si bien no resigna la búsqueda de alternativas en el seno mismo de esa tradición, como en *Altissima povertà*, no ha dejado de llamar la atención acerca de la dependencia del actualísimo paradigma de la operatividad respecto de la teología cristiana. Véase Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5* (Turín: Bollati Boringhieri, 2012).



Nietzsche, en tanto especificación de la voluntad de poder, la “vida” es creación y destrucción permanente de fuerzas, voluntad de forma y de disgregación, de allí que sea concebida en analogía con la actividad artística. El arte es un movimiento opuesto al de la decadencia de la religión, la moral y la filosofía, dado que asume su carácter ficcional y, por ello, la posibilidad de su revocación permanente. De este modo se transforma en una fuerza superior opuesta a toda voluntad de negar la vida que, aun percibiendo lo terrible y enigmático de la existencia, lo vive y desea vivirlo<sup>47</sup>.

Del mismo modo, para pensar la vida Agamben ha apelado más a la consideración de la actividad artística que a los discursos científicos o epistemológicos de la época. Es posible que en ello haya sido determinante su temprana aceptación de la interpretación heideggeriana de Nietzsche, pero también lo ha sido su pertenencia al entorno filosófico italiano que recibe de un modo idiosincrático la herencia nietzscheana. Es por ello que resulta necesario contextualizar el pensamiento de Agamben en el arco de filósofos italianos que, leyendo a Nietzsche, parecen haber asumido una vocación común del arte y la política, en tanto modalidades del hacer humano que se miden con la nada, es decir, que asumen la ausencia de fundamentos y producen, traen al ser, y, al mismo tiempo que producen, inventan también el modo de su producción<sup>48</sup>.

En “Programma per una rivista” (1978), leemos:

La cohesión originaria de poesía y política (...) es algo que, por ella, no tiene siquiera necesidad de ser puesto en discusión: el problema no es tanto si la poesía es o no relevante respecto de la política, sino si la política está todavía a la altura de su cohesión originaria con la poesía. Si pretende devolverle a la política su propia dimensión, la crítica [aquella tarea a la que se dedicaría la revista] debe plantearse sobre todo como antítesis de la ideología que se inserta en la disolución de esa cohesión<sup>49</sup>.

Es desde este marco común, en su conjunto, a pesar de sus notables diferencias, que gran parte de la filosofía italiana contemporánea se ha embarcado en una discusión que piensa el problema del arte, el de la crisis actual del arte y el de la “estetización” como problemas políticos centrales para Occidente, discusión

---

47 Esta caracterización fue armada con base en la selección de fragmentos póstumos realizada por Agustín Izquierdo en Friedrich Nietzsche, *Estética y teoría de las artes*, trad. Agustín Izquierdo (Madrid: Tecnos, 1999).

48 No es frecuente entre los comentaristas relacionar la filosofía agambeniana con la de sus colegas italianos, a pesar de que comparte muchas de las premisas de lectura y de recepción no solo de Nietzsche, sino también de Heidegger y de Benjamin, por ejemplo. Para un mapa de la filosofía italiana contemporánea, véase Giuseppe Cantarano, *Immagini del nulla. La filosofía italiana contemporanea* (Milán: Mondadori, 1998).

49 Giorgio Agamben, “Programma per una rivista”, en *Infanzia e storia Distruzione dell’esperienza e origine della storia* (Turín: Einaudi, 2001), 148-149.

que, en los debates más recientes, al incorporar la perspectiva biopolítica del último Foucault, encara también el problema de la constitución de la subjetividad y de la comunidad desde la perspectiva más amplia de lo viviente. En el caso de Agamben, el arte, específicamente la poesía, ha sido desde el comienzo el espacio privilegiado para ensayar distintas versiones de la vida. Desde sus poemas juveniles, que evidencian una fascinación por el Dioniso nietzscheano y su carácter anfibológico, hasta las intervenciones a propósito de obras literarias italianas<sup>50</sup> o sus consideraciones más recientes sobre Dioniso, el dios-animal<sup>51</sup>, Agamben ha buscado en la tradición mitológica y literaria modos diversos de vestir (dar forma a) la vida que el poder desnuda. Y la influencia de Nietzsche a este respecto es notable: incluso en *L'uomo senza contenuto* –aquel primer libro que condenaba, de la mano de Heidegger, la filosofía nietzscheana a una “metafísica de la vida” que reduce toda actividad humana a su estrato biológico– Nietzsche aparece simultáneamente como quien desenmascara la maniobra moderna de fabricación de un arte para ser gozado sin riesgos, y como quien comprende el arte *alla* Pigmalión, aquella inquietante potencia creadora de vida. Acaso esta oscilación en la lectura de Nietzsche sea determinante para entender la doble mirada acerca del problema de la vida que puede rastrearse en esta obra y tal vez en el resto de su pensamiento: por un lado, hay aquí un primer esbozo de lo que en el proyecto *Homo sacer* será el concepto de “vida desnuda”, es decir, se presenta un diagnóstico negativo respecto de la progresiva identificación de la vida humana con su carácter biológico. Pero, por el otro lado, podemos ver aquí una cierta lectura desbordante y potencial de la vida y de su relación con el arte, que, en la estela de Nietzsche, estaba presente en sus poemas juveniles. Todos estos intentos podrían implicar un paganismo irreverente que, como quiso Nietzsche, restituye al uso público la capacidad creadora que Occidente atribuyó a lo divino, es decir, desacraliza el arte y, con ello, desacraliza la vida. Se trataría así del rescate de una “tradición poética ateológica” constructora de figuras monstruosas, ni animales, ni humanas, ni divinas, a la que Agamben recurrirá nuevamente y que constituye, tal vez, uno de sus referentes para pensar una ontología de la vida más acá de la escisión biopolítica<sup>52</sup>.

Mucho más adelante, y otra vez mediado por Foucault, Agamben volverá al tópico nietzscheano de hacer de la propia vida una obra de arte. En una entrevista de 2004<sup>53</sup> reflexiona sobre la implicancia asubjetiva de esta idea:

---

50 He analizado los poemas juveniles en Paula Fleisner. “Hiedra negra y esperanza. Notas sobre el ‘lugar’ del poema en la obra de Giorgio Agamben”, en *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, editado por Marcelo Raffin (Buenos Aires: Aurelia Libros, 2015), 107-116.

51 Giorgio Agamben, “La ragazza indicibile”, en *La ragazza indicibile Mito e mistero di Kore*, ed. Giorgio Agamben y Monica Ferrando (Milán: Mondadori, 2010), 28.

52 Giorgio Agamben, *Categorie italiane. Studi di poetica* (Venecia: Marsilio, 1996), 92.

53 Ulrich Raulff, “Interview with Giorgio Agamben, Life, A Work of Art without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life”, *German Law Journal* 5 (2004): 612-613.

... una vida filosófica, una vida bella y buena, es otra cosa: cuando tu vida se vuelve una obra de arte, tú no eres la causa de ello. (...) La construcción de la vida coincide con lo que Foucault refería como “*se deprendre de soi*”. Y esta es también la idea nietzscheana de obra de arte sin artista<sup>54</sup>.

Entonces, la vida, incluso en la adopción de una forma, en su conversión en *una* vida, implica una instancia desubjetivante, una instancia común que Agamben remite al concepto nietzscheano de obra sin artista<sup>55</sup>. La vida como una obra de arte que ya no puede ser pensada como la plasmación de una voluntad que se expresa, tirana, y que se mantiene dentro de los límites de aquella metafísica de la subjetividad a la que Heidegger había condenado su versión de Nietzsche. La vida aquí, nuevamente a través de la versión foucaultiana de Nietzsche, como una obra de arte sin artifice, es toda ella un artefacto, toda ella obra de ningún autor.

En el primer “Intermezzo” de *L'uso dei corpi*, dedicado a la evaluación de la estética de la existencia foucaultiana, Agamben reconoce la influencia nietzscheana en la idea de obra como la apertura de un espacio en el que el autor desaparece. El mundo es una obra sin artista, que se da a luz a sí misma, como un cuerpo viviente, como una organización, dice Nietzsche. El arte relacionado con la vida de cada uno, la propia vida como un objeto artístico que se crea incesantemente, dice Foucault. Necesidad de romper con el sujeto como fundamento para pensar una forma-de-vida, dirá Agamben<sup>56</sup>. Y podrá concluir en un ensayo contemporáneo:

Verdaderamente poética es aquella forma de vida que, en la propia obra, contempla la propia potencia de hacer y de no hacer y encuentra paz en ella. Un viviente no puede jamás ser definido por su obra, sino sólo por su inoperosidad, es decir, por el modo en el que, manteniéndose, en una obra, en relación con una pura potencia, se constituye como forma-de-vida, en la que en cuestión no están ni la vida ni la obra, sino la felicidad<sup>57</sup>.

Así, en la vida poética está en cuestión exactamente lo mismo que en la vida política: la alegría inocente y limbal (pero de acá), la felicidad en el uso común de los cuerpos. Común ausencia de obra del arte y la política que, suspendiendo el encierro de la vida en la supervivencia general de las especies o en la autoconservación, habilita un pensamiento de la vida como proceso de constitución y destitución, revocación constante de todo principio superior que busque jerarquizar sus formas<sup>58</sup>.

---

54 *Ibid.*, 613.

55 Friedrich Nietzsche, FP 2 [114], en *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares (Madrid: Tecnos, 2006), 110.

56 Agamben, *L'uso dei corpi*, 137-140.

57 Giorgio Agamben, “*Opus alchymicum*”, en *Il fuoco e il racconto* (Roma: Nottetempo, 2014), 141.

58 Agamben, *L'uso dei corpi*, 351.

## ELIGE TU PROPIA AVENTURA: LA FILOSOFÍA ENTRE LA RISA Y LA INOCENCIA

Como en una de esas historias juveniles en las que las decisiones del lector desencadenan las peripecias de la historia, la filosofía de Nietzsche ha sido reconstruida y deconstruida siguiendo aquel precepto que citábamos al comienzo de este trabajo: cada lector ha sido obligado a rehacer algo de la filosofía nietzscheana a su propia imagen. El Nietzsche de Agamben es difuso, oscila, se pierde y reaparece en lugares inusitados. Está intervenido por otros lectores –Heidegger, Foucault, Campana– que dejaron sus huellas tanto o más influyentes que las del propio Nietzsche. Y, no obstante, asoma, reaparece, asedia a lo largo de la obra de Agamben como un fantasma desquiciante que, al modo en que se describía el eterno retorno, funciona como un desplazamiento mesiánico: cambia *íntegramente* su filosofía, dejándola *cuasi* intacta.

Una vez abandonado el proyecto de investigación que lo retuvo por veinte años, “llegado casi a la extrema fatiga”<sup>59</sup>, Agamben ha decidido, como aquel enemigo de Wagner que fue Nietzsche, bromear con el serio asunto de la filosofía: en *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi* (2015) se ha propuesto demostrar la cercanía de la comedia y el pensamiento filosófico para terminar de alejarlo de aquel paradigma trágico que inventó la moral de la persona en la que seguimos atrapados. Frente a la tragedia que incrusta la culpabilidad al inocente atrapándolo en un alma que deberá pagar, la comedia funciona como la justificación del culpable<sup>60</sup>, que deja a las criaturas al margen de la economía divina de los castigos y los premios.

Una investigación en torno a una de las célebres figuras de la comedia del arte, Polichinela, será la excusa para pensar una especie de autobiografía imaginaria, sin sujeto ni hechos biográficos que le sean asignables, o para pensar la posibilidad de la propia vida como el aferrarse a la propia imposibilidad de vivir. En este contexto, Agamben rescata la opción de Nietzsche por la risa, única entre los filósofos. El filósofo alemán toma partido por esa “potencia irracional, extravagante y privada de frenos que ‘juega con todo aquello que hasta ahora ha sido considerado serio, bueno, intangible, divino’ ”<sup>61</sup>, cierto. Pero, advierte Agamben desde su irreverente italianidad, es posible que se haya tomado demasiado en serio la búsqueda de aquel “gay saber” y que se haya perdido, por ello, detrás de la máscara de la tragedia: el gran bufón eligió la máscara de Zaratustra y no la de Polichinela –que, quién sabe, le habría permitido superar la oposición entre la risa y el llanto–: “... a veces me parece que si hubiese elegido Polichinela en vez de Zaratustra, Nápoles en vez de Turín, quizás habría logrado huir –en aquel invierno del 1888-1889 en que todas las identidades le faltaron– de la locura”<sup>62</sup>.

59 Giorgio Agamben, *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi* (Roma: Nottetempo, 2015), 10.

60 Sobre la cuestión de la tragedia y la comedia ya había escrito en relación con el título de la obra de Dante Alighieri en Agamben, “Comedia”, en *Categorie italiane*, 12.

61 Agamben, *Pulcinella*, 20.

62 *Ibid.*, 21.

¿Qué nos cabe esperar del filósofo italiano –viejo y agotado por la oscuridad de los tiempos que le tocaron vivir– que se calza la máscara del popular ciervo, rufián, alcahuete y algo barrigón Polichinela? Acaso, tal vez, quizás... grandes cosas todavía.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. *Instantes y Azares, escrituras nietzscheanas* 13 (2015). Número especial sobre “animalidad”.
- Abbott, Matthew. “The Animal for which Animality is an Issue. Nietzsche, Agamben and the Anthropological Machine”. *Angelaki* 16, no. 4 (2011): 87-99.
- \_\_\_\_\_. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, I*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- Agamben, Giorgio. “Arqueología d’una arqueología”. En *La línea e il circolo*. Editado por Enzo Melandri, i-xxxv. Macerata: Quodlibet, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Categorie italiane. Studi di poetica*. Venecia: Marsilio, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Che cos’è un dispositivo?*. Roma: nottetempo, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Turín: Einaudi, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*. Turín: Einaudi, 2001.
- \_\_\_\_\_. *La comunità che viene*. Turín, Bollati Boringhieri, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Opus alchymicum”. En *Il fuoco e il racconto*. Roma: Nottetempo, 2014.
- \_\_\_\_\_. “La parola e il sapere”. *Aut aut* 179-180 (1980).
- \_\_\_\_\_. *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza, 2005. “La potencia del pensiero”, “L’immagine immemorabile” y “L’immanenza absoluta”.
- \_\_\_\_\_. “La ragazza indicibile”. En *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, editado por Giorgio Agamben y Monica Ferrando. Milano: Mondadori, 2010.
- \_\_\_\_\_. *L’aperto. L’uomo e l’animale*. Turín: Bollati Boringhieri, 2002.
- \_\_\_\_\_. *L’uomo senza contenuto*. Macerata: Quodlibet, 1994.
- \_\_\_\_\_. *L’uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Turín: Bollati Boringhieri, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Opus Dei. Archeologia dell’ufficio. Homo sacer, II, 5*. Turín: Bollati Boringhieri, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Politica”. En *Segnalibro, Voci da un dizionario della contemporaneità*, editado por Lucio Saviani. Napoles: Liguori Editore, 1995. Este artículo fue reformulado en *Mezzi senza fine*, bajo el nombre de “Note sulla politica”.
- \_\_\_\_\_. *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*. Roma: Nottetempo, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Signatura rerum. Sul metodo*. Turín: Bollati Boringhieri, 2008.
- Billi, Noelia. *Modos de morir. Impersonalidad, materialismo y constitución de la subjetividad en la obra de Maurice Blanchot*. Tesis doctoral en Filosofía. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2016. Inédita.

- Calarco, Matthew. “Jamming the Antropological Machine”. En *Giorgio Agamben, Sovereignty & Life*, editado por Matthew Calarco y Steven DeCaroli. Stanford-California: Stanford University Press, 2007.
- Cantarano, Giuseppe. *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*. Milán: Mondadori, 1998.
- Cragolini, Mónica B., comp. *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*. Lanús: La Cebra, 2008.
- \_\_\_\_\_, comp. *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*. Adrogué: La Cebra, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito”. En *Rastros y rostros de la biopolítica*, compilado por Gonzalo Mendiola, 127-140. Barcelona: Anthropos, 2009.
- De la Durantaye, Leland. *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*. Stanford-California, Stanford University Press, 2009.
- Derrida, Jacques. *Seminario la bestia y el soberano I, 2001-2002*. Traducción de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantiales, 2010.
- Esposito, Roberto. *Bios, Biopolítica e filosofía*. Turín: Einaudi, 2004.
- Fleisner, Paula. *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2015.
- \_\_\_\_\_. “Hiedra negra y esperanza. Notas sobre el ‘lugar’ del poema en la obra de Giorgio Agamben”. En *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, editado por Marcelo Raffin. Buenos Aires: Aurelia Libros, 2015.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Traducido por José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Las palabras y las cosas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. México: Siglo Veintiuno Editores, 1984.
- Heidegger, Martin. “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’ ”. En *Caminos del bosque*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 1997.
- Lemm, Vanessa. *Nietzsche’s Animal Philosophy*. Nueva York: Fordham University Press, 2009.
- Oliveira, Claudio. “Da estética ao terrorismo. Agamben entre Nietzsche e Heidegger”. *Viso. Cadernos de estética aplicada. Revista eletrônica de estética* 11 (2012).
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005.
- \_\_\_\_\_. *El nihilismo, Escritos póstumos*. Traducido por Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Estética y teoría de las artes*. Selección, introducción, traducción y prólogo de Agustín Izquierdo. Madrid: Tecnos, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. Traducción, Introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2006.

- \_\_\_\_\_. *La ciencia jovial. "La Gaya Scienza"*. Traducido por José Jara. Caracas: Monte Ávila, 1999.
- \_\_\_\_\_. *La genealogía de la moral*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Más allá del bien y del mal*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1983.
- Potte-Bonneville, Mathieu. "Las vidas paralelas. La pluralidad del concepto de vida y sus consecuencias políticas en Michel Foucault". En *Actas del Seminario "Biopolíticas después de Foucault"*. San Martín: Universidad Nacional de San Martín, 2007.
- Raulff, Ulrich. "Interview with Giorgio Agamben, Life, A Work of Art without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life". *German Law Journal* 5 (2004): 612-613.
- Stiegler, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. París: Presses Universitaires de France, 2001.
- Vattimo, Gianni. *La avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Milán: Garzanti, 1980.
- Watkin, William. *The Literary Agamben. Adventures in Logopoiesis*. Londres/Nueva York: Continuum, 2010.

---

\* Paula Fleisner. Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Dentro de sus últimas investigaciones destacan "Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 15 (2010): 337-352; y "Política de los restos. Modos de hacer comunidad en las prácticas artísticas colectivas argentinas", *El banquete de los Dioses* 4 (2015): 49-69. Correo electrónico: pflaisner@gmail.com.



