



# nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

## Actas / Proceedings

**La «vida» entre estética y política. En busca de una posible herencia nietzscheana en el pensamiento de Giorgio Agamben**

PAULA FLEISNER

Universidad de Buenos Aires / CONICET  
Argentina

## La «vida» entre estética y política. En busca de una posible herencia nietzscheana en el pensamiento de Giorgio Agamben

PAULA FLEISNER

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Argentina

Profesora de filosofía graduada en la Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), realiza estudios de doctorado en la obra de Giorgio Agamben. Auxiliar docente en la cátedra de estética, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires desde 2002.

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 –aun incluso mi sistema

*FP 10 [146]*

Sección VIII (1885-1888)

F. Nietzsche

Me permito comenzar citando este fragmento póstumo de Nietzsche porque un trabajo como el que me he propuesto hacer aquí requiere algunas consideraciones previas y, acaso, una disculpa preliminar: 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 rehacer con cada lectura su pensamiento insistematizable. Pero por otra parte, la herencia nietzscheana específicamente en Agamben es un objeto de investigación aún más difícil de asir que corre el riesgo de volverse absolutamente especulativo, ya que, como se sabe, Nietzsche no constituye una influencia explícita en su pensamiento, como sí Heidegger, Benjamin o Foucault, entre los filósofos contemporáneos, o Aristóteles y Averroes, entre los clásicos. En efecto, Nietzsche es mencionado en pocas ocasiones, generalmente al pasar y siguiendo interpretaciones más o menos canónicas como la de Heidegger – en *L'uomo senza contenuto*, por ejemplo – o la de Foucault – en *Signatura FERUM* – y es objeto de una reflexión algo más extensa en un único artículo llamado “L'immagine immemorabile” (1986). En este texto, siguiendo de cerca la lectura que el poeta errante y maldito Dino Campana hace del retorno nietzscheano, Agamben vincula a Nietzsche con el 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 de los modos en que Agamben caracterice la vida.

Dicho esto, lo que intentaré pensar aquí es una cierta continuidad de algunas ideas nietzscheanas que podrían entrecruzarse en la reflexión agambeniana sobre la vida, continuidad que estará siempre mediatizada por la lectura que otros autores hacen de los textos de Nietzsche y que, no obstante, creo ineludible para entender correctamente el alcance de la propuesta de Agamben. Para ello me centraré específicamente en cuatro cuestiones: en primer lugar buscaré ubicar el pensamiento agambeniano en la línea autores postnietzscheanos que buscan pensar la vida más allá del sujeto; en segundo lugar, señalaré la importancia de la metodología genealógica de raigambre nietzscheana que, a través de Foucault, Agamben adopta para pensar la “vida”; luego abordaré 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, intentaré dar cuenta del papel central del arte en el pensamiento agambeniano de la vida, una centralidad quizás tamizada por el contexto italiano de recepción del pensamiento de Nietzsche.

## I. La “vida” en el centro de la escena

Hacia fines del siglo XX una reflexión sobre la «vida» parece haberse impuesto 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. Esta línea de pensadores encuentra en el filósofo alemán la posibilidad de ir más allá de la crítica a la subjetividad moderna y plantear un pensamiento de «lo viviente» desde una perspectiva que logre desarticular la ambigüedad que el concepto de «vida» lleva consigo desde la Antigüedad sin por ello reducirlo a *una nueva definición*. En efecto, este concepto parece haber oscilado entre varios sentidos 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, etc.), 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.

Ciertamente, con el pensamiento de Nietzsche la historia del concepto filosófico de «vida» llega a un punto de inflexión; como sabemos, la «vida» se transforma en la única representación posible del ser (Nietzsche, *FP 2* [172] 1885-1888). En otro fragmento póstumo Nietzsche, sin darnos una definición, aclara su *versión* del concepto de “vida”: “...Pero ¿qué es la vida?”, se pregunta, y responde: “Mi fórmula al respecto reza: vida es voluntad de poder.” (*FP 2* [190]. 1 Se trata, resumidamente, de una multiplicidad de fuerzas unidas por un proceso de nutrición, que deben resistir a otras fuerzas opuestas, a través de un proceso de “interpretación”. Por el contrario, el “sujeto” se revela como algo “fingido-por añadidura, introducido-por detrás” (*FP 7* [60] 1885-1888), “el «yo» es tan sólo una síntesis conceptual” (*FP 1* [87] 1885-1888).<sup>2</sup>

Sin entrar en las diversas lecturas que estos textos podrían tener, quisiera retener la preeminencia de la vida por sobre el sujeto, por un lado, y por otro, su carácter ficcional, interpretativo, genealógico, que impide su captura en un nuevo sistema metafísico que la tenga como fundamento.

Por su parte, Agamben parece seguir de cerca esta perspectiva cuando, por ejemplo en *Che cos'è un dispositivo?*, 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” (Agamben, 2006, 22). Entre ambos se constituyen, móviles y polimorfos, los sujetos, que, lejos de ser 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” (Agamben, 2006, 22). 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” (Agamben, 2006, 21-22).

De este modo, podríamos sostener que la creciente preocupación de Agamben por el concepto de “vida” es heredera al menos indirecta de Nietzsche. En “L'immanenza assoluta” (1996) Agamben advierte que los últimos textos escritos por Foucault y Deleuze se ocupan de la vida y lo hacen, diría yo, continuando, cada uno a su modo, las reflexiones nietzscheanas (como parece asumir el propio Agamben en el cuadro sinóptico con el que cierra el texto, en el cual coloca en una misma línea de pensamiento inmanentista sucesivamente los nombres de Spinoza, Nietzsche, Foucault y Deleuze). Es por esto que el testamento mismo de Deleuze y Foucault (y junto a 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 prácticas que modelaron la vida de los hombres y, por otro lado, que permita 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”. (Agamben, 2005, 395).

*L'aperto. L'uomo e l'animale* (2000) parece ser un intento por comenzar esta investigación genealógica centrada en el primero de los dos aspectos mencionados. Sin que sea nombrado más que subrepticamente, Foucault es aquí el referente metodológico que le permite hacer 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 sólo en los ámbitos filosófico y teológico, sino también en el político, el médico y el biológico. En este libro, Agamben reconstruye el funcionamiento de lo que 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 en el interior del viviente hombre. Nietzsche no es mencionado aquí. Sin embargo, obstinadamente quizás, creo que el alcance de esta investigación

no puede ser comprendido sino en el horizonte de la genealogía “gris, meticulosa y pacientemente documental” heredada por Nietzsche a la filosofía venidera.

En sus consideraciones metodológicas, Agamben encuentra en Nietzsche el precursor de cierta idea de arqueología que, a través de Melandri y de Foucault, él mismo suscribe. En “Arqueología de una arqueología”, menciona específicamente el concepto de “historia crítica” de la *Segunda Intempestiva*, entendido como “aquella historia que juzga y condena el pasado en nombre de la vida” (Agamben, 2004, XXXI). La arqueología, sostiene Agamben, deberá situarse en un punto de indeterminación entre *telos* y *arché* sin aferrarse a los contenidos sustanciales. 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 (Agamben, 2008, 84).

De este modo, vemos cómo la perspectiva genealógica abre las puertas a un tipo de tratamiento filosófico en el que ya no se busca, como bien muestra 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” (Foucault, 1992, 13), como poner en evidencia el carácter estratégico del uso de los conceptos. Gracias a ello, la “vida” en cualquiera de sus especificaciones terminológicas -vida desnuda, forma de vida, etc.- no será pensada por Agamben como un nuevo fundamento o un retorno a la naturaleza, según le reprochan algunos críticos, sino que será leída a la vez como el producto estratégico de determinadas relaciones de poder y como “potencia que incesantemente excede sus formas y su realización” (Agamben, 2005, 286). Por ello, *L'aperto* es también una contribución a la “historia política de la verdad” iniciada por Nietzsche y continuada por Foucault.

## II. Política y 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-, estamos aquí frente a la asunción de la hipótesis nietzscheana de la politicidad originaria de la vida. Como ha señalado Esposito en *Bios*, Nietzsche comprende la dimensión intrínsecamente 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 sólo si internamente potenciado y la potencia no es imaginable sino en los términos de un organismo viviente” (Esposito, 2004, 83).

En un texto anterior al de Esposito, dedicado a hacer un diagnóstico político de la actualidad, Agamben había dejado sugerida esta interpretación del nexo 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. Buscando definir el problema al que se enfrenta la nueva política en términos de una pregunta acerca de una “vida feliz” en la que no se pierda la dimensión ontológica de

esta pregunta, Agamben introduce esta afirmación nietzscheana sin siquiera explicitar la referencia. (Agamben, 1995, 145). No será ocioso recordar, por lo demás, que también en Nietzsche la vida está asociada a la felicidad, aún cuando se trate de amarla en sus aspectos más terribles. Aunque la fuente de Agamben no sea Nietzsche sino el concepto de “vida suficiente” de Averroes y el uso político que hace de este Marsilio de Padua, acaso en ambos se trate de pensar la posibilidad de “una comunidad política que esté orientada exclusivamente al goce pleno de la vida mundana” (Agamben, Ídem).

### III. Arte y vida

Finalmente, antes de terminar, querría dejar esbozada la hipótesis de otra herencia nietzscheana posible en Agamben. Como se sabe, la vida en Nietzsche, en tanto especificación de la voluntad de poder, es creación permanente de fuerzas, *poiesis*, voluntad de forma y de disgregación, y es concebida, por ello, en analogía con la actividad artística.

A diferencia del pensamiento francés (Deleuze y Foucault) influido más directamente por una perspectiva científica o epistemológica de autores como Simondon o Canguilhem, Agamben también piensa la vida a partir de la consideración de la actividad artística. Es posible que en ello haya sido determinante su adhesión a la interpretación heideggeriana de Nietzsche, pero también lo ha sido todo el arco de filósofos italianos que, leyendo a Nietzsche, han vuelto a pensar la cohesión originaria entre arte y política.

Podríamos decir que hay en la caracterización agambeniana de la “vida” una cierta oscilación que se hace patente ya desde sus poemas juveniles. Leamos, a modo de ejemplo, el final de un poema dedicado al dios Dioniso.

Allí dice:

“...morir por ti significa criar un pequeño monstruo,  
estás caliente de sangre y hueles a mar.  
¿Cómo podrás darme el dolor de los monstruos?  
Ilumina mis manos.

Todo lo que tocas se hace hiedra negra y esperanza.” (Agamben, 1971, 59)

Creo ver en este poema una singular reescritura de Nietzsche. En efecto, como la atormentada y anhelante Ariadna de los *Ditirambos dionisiacos*,<sup>3</sup> el joven poeta reconoce en la ambigüedad y la tensión desgarradora de Dioniso (¿la vida?) su propio laberinto. Sombrío y luminoso, el monstruoso dios de la melena de hiedra y la frente alunada se hace presente en el poema en su carácter radicalmente anfibológico: todo a su alrededor se vuelve ingratitud y ansia, incumplimiento y promesa. Con la respiración vuelta piedra por el malvado ídolo, el poeta se arroja al abismo de su desciframiento: una dualidad irreductible cifra la naturaleza del dios desconocido, es él un manantial del cual brota lo más dulce y lo más terrible. ¿Una afirmación de la vida aun en sus aspectos más terribles? ¿Una caracterización dionisiaca de la vida? ¿Una fiesta de la

poesía como uso de la palabra que exhibe una íntima desconexión? ¿Un lamento que, como el de Ariadna, es a la vez una celebración del más ateológico de los dioses que nos subyuga y nos salva? Permitanme terminar amparada en el eco de estas preguntas, sin contestarlas.

Lejos de constituir una preocupación juvenil superada, a lo largo de la obra filosófica de Agamben se volverá una y otra vez sobre la relación entre el arte, específicamente la poesía, y la vida. Tal vez sea posible afirmar que es este el ámbito a partir del cual Agamben ha podido comenzar a pensar un concepto de «vida» como la coincidencia desarticulada e «inoperosa» entre «zoé» (vida natural) y «bios» (modo de vida). Y es por ello que aun vale la pena preguntar por la influencia, imperceptible y persistente, del pensamiento de Nietzsche en su filosofía.

## Notas

---

1 Trad. española en F. Nietzsche, *El nihilismo*, op.cit., pp. 36-37. Existen numerosas interpretaciones de la noción de *Wille zur Macht*, desde aquellas que la asimilan a la "*Lebenswille*" schopenhaueriana –que Nietzsche rechaza explícitamente (Cfr. *FP* 14 [121]- o a la lucha por la vida darwiniana, hasta las más recientes que asumen su carácter ficcional y "artístico" como la de Vattimo, pasando por la interpretación metafísica heideggeriana que permite la ubicación de todo el pensamiento nietzscheano en las postrimerías de la llamada "metafísica de la subjetividad". No podría asumir aquí la tarea de analizarlas, pero, en todo caso, sigo de cerca las sugerencias de M. B. Cragolini en: *Nietzsche, camino y demora*, cap. IV: "Nihilismo futuro", op.cit., donde se caracterizan las distintas interpretaciones y se argumenta en favor de la consideración de esta noción desde "la óptica del arte", p. 135.

2 El fragmento aludido dice: "El 'ser' –nosotros no tenemos de ello ninguna otra representación que 'vivir' ". La numeración de los fragmentos póstumos corresponde a la de la edición crítica de Colli y Montinari: *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1970-1974. La traducción española aparece en F. Nietzsche, *El nihilismo: Escritos póstumos*, op.cit., que corresponde a una selección de la Sección VIII de la obra completa. p. 35. el siguiente está en la página 60. el otro en la 25.

3 Me refiero a la poesía "Lamento de Ariadna" incluida en *Ditirambos Dionisíacos*. Edición bilingüe alemán-español en F. Nietzsche, *Poesía completa*, trad. L. Pérez Latorre, Madrid, Trotta, 1998. (pp. 74-78).

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G., (2004), "Arqueologia d'una arqueologia" en Melandri, E., *La linea e il circolo*, Macerata, Quodlibet.
- Agamben, G., (2006), *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma.
- Agamben, G. (1996), *Categorie italiana. Studi di poetica*, Marsilio, Venezia. Cap. 6 "Disappropriata maniera" (pp. 89-105)
- Agamben, G., (2005), *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza: "La potenza del pensiero" (pp.273-287), "L'immagine immemorale" (pp. 333 -343) y "L'immanenza assoluta" (pp.377-404).
- Agamben, G., (2002), *L'aperto, L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Agamben, G., (1995), "Politica" en Saviani, L., (a cura di), *Segnalibro, Voci da un dizionario della contemporaneità*, Napoli, Liguori, pp. 143-148). Este artículo es reformulado en *Mezzi senza fine*, bajo el nombre de "Note sulla politica".
- Agamben, G., (1971) "Il Dio nuovo" en *Rivista Nuovi Argomenti*, Roma.
- Esposito, R., (2004), *Bios, Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino.
- Foucault, M., (1992), *Nietzsche, la genealogía y la historia*, trad. de J. Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia.
- Nietzsche, F., (2000), *El nihilismo, Escritos póstumos*, selección y traducción de G. Mayos, Península, Barcelona.
- Nietzsche, F., (1998), *Poesía completa*, trad. L. Pérez Latorre, Trotta, Madrid. (pp. 74-78).