

Agamben como lector de Nietzsche: una visión de conjunto

Vanessa Lemm

University of New South Wales

Traducción de Vicenç Tuset

Introducción

Los lectores de Giorgio Agamben estarán de acuerdo en que el filósofo Friedrich Nietzsche (1844-1900) no es uno de sus interlocutores principales. En este sentido, la relación de Agamben con Nietzsche difiere de la recepción francesa que su filosofía tuvo en Michel Foucault, Gilles Deleuze y Georges Bataille, y es asimismo distinta de la que lleva a cabo su colega y contemporáneo italiano Roberto Esposito; pues para todos ellos, la filosofía de Nietzsche es punto de referencia clave de sus reflexiones sobre lo político más allá de la noción de soberanía. De todos modos, las menciones que Agamben hace de Nietzsche son continuas y atraviesan toda su obra. Este artículo se propone ofrecer una visión panorámica de las lecturas oscilantes, multifacéticas e inherentemente plurales que Agamben hace de Nietzsche. Pretende proporcionar las bases para la comprensión de dos ideas nietzscheanas en la obra de Agamben: el eterno retorno de lo mismo y la obra de arte sin artista. Aspira también a plantear la pregunta sobre lo que significa leer una obra de arte sin artista.

El eterno retorno de lo mismo

A ciertos lectores, las posiciones de Agamben en relación con el pensamiento de Friedrich Nietzsche pueden parecerles ambiguas; en particular, por los cambios que estas experimentan con respecto a la famosa visión nietzscheana del eterno retorno de lo mismo.¹ El eterno retorno nietzscheano se encuentra mencionado en un gran número de libros de Agamben, incluyendo *Idea de la prosa* (38)², *La comunidad que viene* (72), *Medios sin fin* (50, 67-68),³ “Bartleby, o de la contingencia”

¹ Las discusiones en torno a la visión nietzscheana del eterno retorno de lo mismo se basan típicamente en dos pasajes de las obras publicadas de Nietzsche: el aforismo 341 “El peso más pesado”, en *La gaya ciencia*, trad. de Ch. Greco y G. Groot (Madrid: Akal, 1988), p. 250; y la sección “El convaleciente”, en el tercer libro de *Así habló Zaratustra*, trad. de A. Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2016), pp. 170-174. El aforismo de *La Gaya Ciencia* aparece citado por entero en *El hombre* 147. Para acceder a dos discusiones exhaustivas aunque distintas en torno a las interpretaciones que hace Agamben de la imagen nietzscheana del eterno retorno de lo mismo, véanse e la Durantaye: *Giorgio Agamben: A Critical Introduction* (314-323); y Jenny Doussan: ‘Writing Lines: Agamben contra Nietzsche’ (114-136).

² Para la traducción de las citas de Agamben y Nietzsche contenidas en este artículo hemos recurrido, siempre que ha sido posible, a las ediciones castellanas de sus obras. En el caso de obras aún inéditas en castellano, así como para el resto de la bibliografía citada, ofrecemos nuestra propia traducción y mantenemos la referencia bibliográfica original. [N. Del T.]

³ En *Medios sin fin*, Nietzsche aparece en las notas sobre el gesto (47-56) y en los comentarios marginales sobre Guy Debord (67-77). Véase también Giorgio Agamben: ‘Difference and Repetition: On Guy Debord’s Films’, en Tom McDonough (ed.): *Guy Debord and the Situationists International: Texts and Documents*, Cambridge, Mass.: MIT Press 2004, pp. 313-319; Nietzsche aparece mencionado en la p. 315. [N. del T.: Existen distintas versiones castellanas de este

[1994]) (130-131), *Homo Sacer* (1995) (66-67) y *Lo que queda de Auschwitz* (1998) (100-101); además de todo eso Agamben dedicó un ensayo entero, escrito en 1986, a ese experimento filosófico de Nietzsche (“The eternal return” 9-17). Esto ha llevado a sus lectores a concluir que “la idea de Nietzsche que más intriga a Agamben es sin lugar a dudas ‘el eterno retorno de lo mismo’” (Durayante *Giorgio* 314).⁴ Leland de la Durantaye repasa el pensamiento de Agamben sobre el eterno retorno desde su primera mención en *El hombre sin contenido* hasta la última, en *Lo que queda de Auschwitz*. Sostiene que, a lo largo de su carrera, Agamben ha modificado radicalmente sus opiniones sobre Nietzsche. Si bien asume plenamente la perspectiva nietzscheana acerca del eterno retorno al considerarlo como una forma de concebir la actividad artística más allá del nihilismo (*El hombre*); como un modo de superar la trascendencia (*Idea* 38); como una afirmación redentora (*La comunidad* 72); como un gran pensamiento de la repetición (“Difference and repetition” 315); para iluminar la idea de Guy Debord de una “situación construida” (MF 66) y como un ejemplo de la idea de potencialidad, “un gesto en el que potencia y acto, naturaleza y artificio, contingencia y necesidad se hacen indiscernibles” (*Medios* 50); según Durantaye, con “Bartleby, o de la contingencia”, “la oscilación dinámica que Agamben encontró en sus primeras exploraciones de la idea frena en seco” (Durayante 319).

En “Bartleby, o de la contingencia”, las críticas que Agamben dirige a Nietzsche conciernen a su interpretación del pasado como privado de su potencialidad, como contingencia cumplida: “Nietzsche se olvida completamente del lamento de aquello que no fue o que podría haber sido de otro modo” (“Bartleby” 130). La valoración de Agamben culmina en *Lo que queda de Auschwitz*, con la opinión de que el acontecimiento de Auschwitz “es suficiente para refutarlo [al eterno retorno de lo mismo] más allá de toda duda, para hacer que no se pueda proponer nunca” (*Lo que queda* 104). Durantaye argumenta que eso se debe a que, en la cuestión del eterno retorno, Agamben se pone del lado de Walter Benjamin y en contra de Nietzsche.⁵ En una entrevista, el mismo Agamben parece confirmar esta hipótesis. Cuando se le pregunta por su relación con Nietzsche, responde: “[...] al igual que a Benjamin, el eterno retorno me parece lo mismo que quedarse en la escuela

texto, basadas principalmente en la versión francesa del mismo aparecida en Marco Dell’Omodarme et al.: *Image et Mémoire* (65-76).

⁴ A pesar de las múltiples referencias al eterno retorno en la obra de Agamben, el término no ha sido incluido en Alex Murray y Jessica Whyte (eds.): *The Agamben Dictionary*.

⁵ No es éste el lugar para discutir la interpretación que hace Walter Benjamin del eterno retorno en Nietzsche. Para una lectura diferente del eterno retorno en Benjamin y Nietzsche, con el acento puesto en la importancia que tuvo para Benjamin el trabajo “Nietzsche’s Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same” de Karl Löwith, véase Miguel Vatter: *The Republic of the Living: Biopolitics and the Critique of Civil Society*, New York, NY: Fordham University Press, 2014, pp. 290-325.

después de las clases, cuando tienes que escribir mil veces la misma frase” (Rayff “An interview” 614). Durantaye concluye secundando a Agamben en contra de Nietzsche: “Agamben tiene razón al advertir que Nietzsche desea sustraerle al pasado su potencialidad” (Durantaye 323).⁶ ¿Qué significa este cambio de perspectiva de Agamben en relación con el eterno retorno nietzscheano? ¿Tiene que ver solamente con el cambio de sus interlocutores principales, de Heidegger a Benjamin? Al final, Durantaye reconoce que la ambigüedad de Agamben en relación con el eterno retorno podría no tener tanto que ver con Nietzsche como con la singular ambivalencia y dificultad que experimenta el propio Agamben cuando trata de “desarrollar una filosofía de la potencialidad capaz de armonizar con el pasado (323)”.

En su lúcida lectura de Agamben y Nietzsche, Paula Fleisner llega a una respuesta diferente acerca de esos cambios en la identidad de las interpretaciones de Agamben. Apoyándose en un pasaje de *Medios sin fin*, sugiere la idea de que el eterno retorno es como un fantasma que atraviesa la obra de Agamben: funciona como un giro mesiánico que modifica *íntegramente* su filosofía, dejándola, al mismo tiempo, *casi* intacta (*Medios* 67).⁷ Pero en *Medios sin fin* Agamben añade: “Todo aquí ha permanecido igual, pero ha perdido su identidad” (67). En mi opinión, para Agamben no se trata de tomar partido a favor o en contra de Nietzsche.⁸ Más bien esa pérdida de identidad es lo que implica leer a Nietzsche como “una obra de arte sin artista” (Rauff 612-613). Volveré sobre este punto enseguida. En el prefacio a *Signatura rerum*, Agamben escribe: “Sólo un pensamiento que no esconde su propio no-dicho, sino que de manera incesante lo retoma y lo desarrolla, puede pretender eventualmente ser original” (8). La visión nietzscheana del eterno retorno podría ser uno de esos no-dichos en el pensamiento de Agamben que no cesan de regresar hasta que (eventualmente) pueda reivindicar una lectura original del mismo.

Respondiendo a Durantaye, la dificultad expuesta para desarrollar una filosofía de las potencialidades capaz de armonizar con el pasado, podría explicar el porqué del giro hacia la comedia que efectúa Agamben en su último libro, como una vía para recuperarse de la seriedad de la filosofía (2015) (*Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzzi* 20), una lección aprendida de Nietzsche, a quien Agamben considera el único filósofo que, verdaderamente, ha sido capaz de abrazar el potencial irracional, extravagante e ilimitado de la risa (Fleisner 83). Agamben llega incluso a especular sobre si Nietzsche no hubiera podido escapar a la locura eligiendo a Pulcinella en lugar de Zaratustra y a Nápoles en lugar de Turín (*Pulcinella* 21).

⁶ Para una lectura distinta del pasado en Nietzsche como fuente para el devenir otro del presente, véase Vanessa Lemm, “Memory and Promise in Arendt and Nietzsche,” *Revista de Ciencia Política*, Vol. 26, No.2 (2006), pp. 161-174.

⁷ Fleisner, “La vida” 65, 88-83.

⁸ Como el título de Doussan, “Writing Lines: Agamben contra Nietzsche” parece sugerir.

Una obra de arte sin artista

El interés de Agamben por la filosofía de Nietzsche es continuo y atraviesa toda su obra. En una entrevista de 2004, Agamben confirma que “Nietzsche fue importante para mí también” y cuando le preguntan por su visión de la vida filosófica⁹, Agamben responde: “La idea nietzscheana de una obra de arte sin artista” (Rauff 612-13). Resulta interesante notar que la primera intervención de Agamben acerca de Nietzsche concluye en el mismo tono, con una cita de sus obras póstumas: “La obra de arte, donde aparece sin artista, por ejemplo como cuerpo, como organismo. [...] En qué medida el artista no es más que un gran preliminar. El mundo como obra de arte que se engendra a sí misma”¹⁰ (*El hombre* 151). ¿Significa esta continuidad que, después de todo, la principal inspiración que Agamben toma de Nietzsche es la idea de una obra de arte sin artista?¹¹

El primer libro de Agamben, *El hombre sin contenido* (1970) dedicado a la “destrucción de la estética” se abre con una cita del tercer ensayo de la nietzscheana *Genealogía de la moral* (155-6), en el cual Nietzsche rechaza la idea kantiana de *aesthesis* que considera el arte desde el punto de vista del espectador (*Medios* 1-2). “La identificación nietzscheana de arte y voluntad de poder en la idea del universo ‘como obra de arte que se engendra a sí misma’ [... es tributaria] de una determinación de la esencia de la actividad humana como voluntad e impulso vital, y por ello se funda en el olvido de la condición pro-ductiva original de la obra de arte como fundamento del espacio de la verdad” (*El hombre* 116-7). En línea con la lectura heideggeriana, Agamben concluye que la “metafísica del artista” de Nietzsche lleva a la estética occidental a alcanzar una metafísica de la voluntad (150). Para Agamben, la idea nietzscheana de que “el arte -como actividad metafísica- constituye la más

⁹ David Kishik, *The Power of Life* trata de mostrar que “la potencia de la obra de Agamben reside en su capacidad para reimaginar la acción política, el pensamiento filosófico y el sujeto ético de tal modo que los tres elementos constituyen los ángulos de un triángulo cuyo centro es denominado ‘forma-de-vida’” (*The Power of Life* 4). Véase también Kishik para una interpretación de la relación entre vida y sabiduría en Zaratustra, relevante a la hora de entender la relación de Agamben con Nietzsche (ibíd., p. 45 y ss.).

¹⁰ En el original, esta cita se lee: ‘Das Kunstwerk, wo es ohne Künstler erscheint z.B. als Leib, als Organisation (preußisches Offiziercorps, Jesuitenorden). In wiefern der Künstler nur eine Vorstufe ist. Was bedeutet das „Subjekt“ — ? Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk — —’ (Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Vol 12 118-9). En el texto de Agamben se omite la frase “Was bedeutet das „Subjekt“ —?”. Esto puede deberse a un problema de traducción. Sin embargo, esta frase adicional sobre la cuestión del sujeto da aún mayores pruebas de la dependencia de Agamben con respecto a Nietzsche y a su singular proyecto de llevar la creatividad más allá de la subjetividad. Además, vale notar que el original alemán de lo que en el texto se traduce por “organismo” es “Organisation” (organización) y se refiere a organizaciones de carácter político y religioso. La traducción “organismo” puede transmitir la impresión de que Nietzsche apoya una concepción naturalista o biologicista del cuerpo (Leib) en tanto organismo biológico sometido a las leyes de las ciencias naturales. A Nietzsche, en cambio, le interesa el “pensamiento del cuerpo” (Nietzsche *Sämtliche Werke* Vol. 11 565).

¹¹ En mi opinión, debido a que su lectura de la presencia de Nietzsche en Agamben se centra sobre todo en el eterno retorno, Durantaye no presta la atención debida a este aspecto del pensamiento de Agamben sobre Nietzsche.

alta tarea del hombre” (139) culmina en el eterno retorno de lo mismo, al que identifica con la voluntad de poder (143), como el punto más extremo del nihilismo. Agamben cita, aprobatoriamente, a Nietzsche: “¡la nada (el no-sentido) eterna!”¹² (145).

Pero este punto final de la estética occidental alcanzado por Nietzsche anuncia también un nuevo comienzo, la superación del nihilismo en nombre de Dionisio y del *amor fati* ejemplificados en la figura del artista y del súper-hombre que ama y abraza el sinsentido del mundo. En cuanto tal, la “más alta tarea” apunta a un devenir naturaleza del arte que es al mismo tiempo el devenir arte de la naturaleza (*El hombre* 150). Esta es también la interpretación del eterno retorno que ofrece Karl Löwith, para quien éste es el último paso que da Nietzsche en el proceso de naturalización (*Vernatürlichung*) de la moral, un proceso en el que “la naturaleza se librea de las sombras de Dios y el hombre se naturaliza” (150).

En los dos siguientes libros de Agamben, *Estancias* (1977) e *Infancia e Historia* (1978), Nietzsche se hace presente a través de su ausencia. Con respecto a *Estancias*, Durantaye subraya que la presencia de Nietzsche “puede sentirse todo a lo largo” del libro, como la del filósofo que más que ningún otro ha logrado romper las barreras entre “una filosofía poetizante y una poesía filosofante” (Durantaye *Giorgio* 314). En contraste con esto, Durantaye interpreta la ausencia de Nietzsche en *Infancia e Historia* como una silenciosa señal de alejamiento de la perspectiva abierta por el nietzscheano eterno retorno de lo mismo: este último “falta en la lista de los experimentos filosóficos que exploran [concepciones del tiempo] radicalmente centradas en el presente” (319). Sin embargo, no debería exagerarse la importancia de esta ausencia. Después de todo, como revela la noción nietzscheana de lo póstumo, una ausencia puede ser el modo en que se traduce una presencia más poderosa.

Si *El hombre sin contenido* se abre con Nietzsche, *El lenguaje y la muerte* (1982) se cierra con él. *El lenguaje y la muerte* es una preparación a la interpretación del monólogo imaginario de Edipo que se encuentra entre las obras tempranas de Nietzsche y que Agamben cita completo (153-4). Agamben escribe en el capítulo final del libro que “llegados ahora al término de nuestra búsqueda” [...] podemos leer un texto en el que Nietzsche parece querer poner en escena, en un breve monólogo trágico, el fin de la filosofía y el comienzo de su ‘posteridad’; y en el que Edipo, el héroe trágico por excelencia, se presenta por eso mismo como ‘el último filósofo’” (152). En *El lenguaje y la muerte*, Agamben ve en Nietzsche a un filósofo que no sólo entiende la relación entre filosofía, voz y muerte, sino que además pone de manifiesto una experiencia del lenguaje no marcada por la negatividad y la muerte, una experiencia que lleva más allá del fin de la filosofía, entendido éste

¹² La cita original puede encontrarse en Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Volume 12, 211.

como un tener-lugar de la voz en el seno del lenguaje (Fleisner 68). Al igual que en *El hombre sin contenido*, en *El lenguaje y la muerte* la experiencia nietzscheana del lenguaje interviene para dar principio a un nuevo comienzo, en este caso el de la pregunta por lo que sería un lenguaje sin voz, una palabra no fundamentada en ningún querer-decir (154).

Nietzsche aparece mencionado varias veces en el libro de Agamben *Signatura rerum* (2008), que toma el método genealógico nietzscheano como modelo para lo que Agamben denomina “arqueología filosófica”. Pero en esta ocasión, Agamben no lee a Nietzsche directamente. En *Signatura rerum*, Nietzsche aparece en tres ocasiones a través de la lectura de otros filósofos: en concreto, a través del ensayo de Foucault “Nietzsche, la genealogía, la historia” (115-116); a partir de la interpretación de la noción de “historia crítica” que propone Enzo Melandri, según ésta aparece en la segunda de las *Meditaciones intempestivas* y entendiéndola como una “historia que critica y destruye el pasado, para hacer posible la vida” (*Signatura* 134); y por último, a través de la lectura de Nietzsche que le debemos a Franz Overbeck, amigo personal del filósofo alemán. Agamben señala a este propósito que “la identificación, en toda investigación histórica, de una franja o de un estrato heterogéneo que no se sitúa en posición de origen cronológico sino como alteridad cualitativa, no se debe, en realidad, a Nietzsche, sino al teólogo que fue quizás su amigo más lúcido y fiel, Franz Overbeck” (*Signatura* 117-118). En el contexto de las observaciones de Agamben sobre el método, la referencia a la amistad entre Nietzsche y Overbeck no es accidental. Agamben señala en el prefacio de su libro que cualquiera que esté familiarizado con la investigación en ciencias humanas sabe que el método es un asunto a discutir entre amigos y colegas (7). Los intercambios entre Nietzsche y su amigo Overbeck ejemplifican la intuición de Agamben sobre esta peculiar característica del método en las humanidades.

Pero el método no es el único contexto en el que Agamben se refiere a la amistad en Nietzsche. En su texto “La Amistad” (2004), dedicado principalmente a Aristóteles, hay tres menciones a Nietzsche. Agamben, primero, critica la interpretación derrideana de la frase “Oh, amigos, no hay amigo” que Diógenes Laercio atribuye a Aristóteles en su muy conocida *Vida de los filósofos*. Basándose en evidencias filológicas, sostiene que en esa frase se refleja un error de traducción enmendado posteriormente en las ediciones modernas de la obra, en la que la sentencia en cuestión se lee, más positivamente, como “aquel que tiene (muchos) amigos no tiene ningún amigo” (1). Para Agamben, el hecho de que Derrida, a pesar de todo, haya centrado su reflexión sobre la amistad en la versión “¡Oh, amigos, no hay amigo!”, rememora una maniobra nietzscheana: “El gesto de Derrida repetía el de Nietzsche” (1). Siendo un filólogo formado, Nietzsche debe de haber

sido bien consciente de los matices implicados en las diferentes traducciones de Diógenes Laercio. Para ambos autores, Nietzsche y Derrida, la amistad tiene un carácter agonístico, con los amigos enfrentados uno a otro en una relación de intimidad y de distancia. Los amigos están, al mismo tiempo, lo más cerca y lo más lejos el uno del otro: “La necesidad de la amistad y, al mismo tiempo, cierta desconfianza hacia los amigos, eran esenciales para la estrategia de la filosofía nietzscheana” (1). Agamben pregunta: “¿Qué es, en efecto, la amistad, sino una proximidad tal que no es posible hacer de ella ni una representación ni un concepto?” (1). La imagen nietzscheana de la “amistad de las estrellas” podría servir de respuesta a esa pregunta y ofrecer aún otro punto de contacto entre Nietzsche y Agamben (Nietzsche *La gaya* af.279 205-6).

En su lectura del tratado aristotélico sobre la amistad, Agamben señala que el texto en cuestión revela una “equivalencia entre ser y vivir, entre sentirse existir y sentirse vivir” y añade: “Es una decidida anticipación de la tesis nietzscheana según la cual ‘ser: no tenemos de ello otra experiencia más que vivir’” (1).¹³ El pensamiento nietzscheano sobre la vida atraviesa también otros trabajos de Agamben. En particular, las reflexiones que Nietzsche dedica al modo de dar estilo a la propia vida, y la recepción que éstas tuvieron en la idea foucaultiana de “estética de la existencia”, jugarán su papel en las meditaciones de Agamben sobre la relación entre *zōè* y *bios* en la forma-de-vida. En *The Use of Bodies* [*Uso dei corpi* (2014), inédito en español], Agamben avanza hacia una ontología del estilo que “nombre el modo en el que una singularidad se da testimonio de sí al ser, y en la que el ser se exprese en el cuerpo singular” (*Use* 233). Los lectores de Nietzsche recordarán el pasaje de *Ecce homo* en el que el autor se cuenta a sí mismo su propia vida (*Ecce Homo* 23). En este contexto, no sorprende encontrar una referencia a Nietzsche en el capítulo titulado “Por una ontología del estilo” (225). Agamben reflexiona sobre un modo de vida en el que *zōè* y *bios* coincidan en todo punto: “Qué cosa puede ser un modo de vida que tenga por objeto únicamente la vida, esa que nuestra tradición política ha separado desde siempre como vida desnuda?” (225). De acuerdo con Agamben, esta misma pregunta habría espoleado a Nietzsche a hablar de la “gran política” como fisiología: “Aquí uno ve el límite y, al mismo tiempo, el abismo que Nietzsche debió entrever cuando habló de la “gran política” como fisiología” (225). No hay duda de que, para Agamben, Nietzsche es un pensador de la biopolítica (Lemm “Nietzsche and biopolitics” 50-65) que capta lo que Esposito denomina “la paradoja de la biopolítica” (Esposito *Bios* 13-44 y 78-109)¹⁴: “El riesgo es

¹³ El original de esta cita dice: „Das „Sein“ — wir haben keine andere Vorstellung davon als „leben“. — Wie kann also etwas Todtes „sein“?“ (Nietzsche *Sämtliche Werke* Vol 12 153). De nuevo, la referencia de Agamben a este pasaje omite la última frase, que apunta hacia la concepción nietzscheana de la muerte como un aspecto de la vida.

¹⁴ Otra edición: [Roberto Esposito, *Bios: Biopolítica y filosofía* (Buenos Aires – Madrid: Amorrortu, 2006), pp. 23-72 y pp. 125-173].

aquí el mismo en el que ha caído la biopolítica de la modernidad: hacer de la vida desnuda como tal el objeto eminente de la política” (225). Contrastando el pensamiento biopolítico de Agamben, es posible que a los lectores de Nietzsche les resulte decepcionante la falta de menciones a su filosofía de la animalidad en un libro como *Lo Abierto* (2002); y quizás también hayan podido comparar la pregunta de Agamben sobre cómo “volver inoperativa” la máquina antropológica (167) con las reflexiones de Nietzsche en torno a la animalidad del ser humano y su pregunta sobre cómo vencer la dominación y exclusión de la animalidad inherente a la política de la civilización (Abbott “The animal” 87-99) .

Las lecturas de Nietzsche que realiza Agamben son oscilantes, multifacéticas e inherentemente plurales. Están atravesadas por las lecturas de otros filósofos –Heidegger, Foucault, Benjamin, para nombrar solo a sus interlocutores principales– hasta el punto de la indeterminación. Se parecen al “sistema de lecturas e ideas abierto, transversal y zigzagueante” que Ulrich Rauff adscribe a la propia filosofía de Nietzsche (“An interview” 614). Cuando se le pregunta sobre sus posiciones con respecto a Nietzsche, la respuesta que da Agamben quizás indique cómo lo lee, a saber, como “una obra de arte sin autor”: “Si esto es así, entonces es necesario aprender a olvidar la presencia del sujeto. Debemos proteger a la obra del el autor” (614). Las posiciones cambiantes de Agamben y sus lecturas indirectas de Nietzsche tal vez sean su singular forma de olvidar al sujeto y proteger a la obra del el autor.

Bibliografía

Abbott, Matthew. ‘The Animal for which Animality is an Issue’, *Angelaki*, 16: 4, 2012.

Agamben, Giorgio. ‘The Eternal Return and the Paradox of Passion’, en Thomas Harrison (ed.): *Nietzsche in Italy*, Saratoga, CA: Anma Libri, 1988.

---. *La comunidad que viene*, Valencia: Pre-Textos, 1996.

---. *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-Textos, 2000.

---. “Bartleby, o de la contingencia”, en *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente*, Valencia: Pre-Textos, 2000.

---. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo Sacer III)*, Valencia: Pre-Textos, 2002.

---. “Difference and Repetition: On Guy Debord’s Films”, en Tom McDonough (ed.): *Guy Debord and the Situationists International: Texts and Documents*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004.

---. "La Amistad", *La Nación, Suplemento Cultura*, Buenos Aires. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/741397-la-amistad>.

---. *El hombre sin contenido*, Barcelona: Altera, 2005.

---. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos, 2006.

---. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia: Pre-Textos, 2006.

---. *Infancia e historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

---. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia: Pre-Textos, 2008.

---. *L'uso dei corpi (Homo Sacer IV, 2)*, Venezia: Neri Pozza, 2014.

---. *Idea de la prosa*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2015.

---. *Pulcinella ovvero. Divertimento per li regazzi*, Milano: Nottetempo.

de la Durantaye, Leland. *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

Dell'Omodarme, Marco et al.: *Image et Mémoire*, París: Hoëbeke, 1998.

Doussan, Jenny. 'Writing Lines: Agamben contra Nietzsche', *Cultural Critique*, Vol. 92, 2016.

Esposito, Roberto. *Bios: Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis, MI: University of Minnesota Press, 2008.

Fleisner, Paula. 'La vida entre estética y política. En busca de las posibles herencias nietzscheanas en el pensamiento de Giorgio Agamben', *Pléyade: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, No 17, 2016.

Lemm, Vanessa. "Memory and Promise in Arendt and Nietzsche," *Revista de Ciencia Política*, Vol. 26, No.2, 2006.

---. 'Nietzsche and Biopolitics: Four Readings of Nietzsche as a Biopolitical Thinker', en *The Routledge Handbook of Biopolitics*, Sergei Prozorow and Simona Rentea (eds.), London: Routledge, 2016.

Kishik, David. *The Power of Life: Agamben and the Coming Politics*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2012.

Löwith, Karl. "Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same", en Vatter, Miguel, *The Republic of the Living: Biopolitics and the Critique of Civil Society*, New York, NY: Fordham University Press, 2014.

---. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, trad. de J. Harvey Lomax, Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 1978

Murray, Alex y Whyte, Jessica (eds.): *The Agamben Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Nietzsche. *La gaya ciencia*, trad. de Ch. Greco y G. Groot, Madrid: Akal, 1988.

---. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, Berlin/New York: De Gruyter, 1988.

---. *La genealogía de la moral*, trad. de J. Mardomingo Sierra. Madrid: Edaf, 2000.

---. *Ecce Homo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 2005.

Rauff, Ulrich. 'An Interview with Giorgio Agamben', *German Law Journal* 5, 2004.