



## **GIORGIO AGAMBEN EN LA BRECHA ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO. REFLEXIONES ACERCA DE LA PRESENCIA DE HANNAH ARENDT EN SUS PRIMEROS ESCRITOS**

### **GIORGIO AGAMBEN IN THE GAP BETWEEN PAST AND FUTURE. REFLECTIONS ON HANNAH ARENDT'S PRESENCE IN HIS EARLY WORKS**

Anabella Di Pego<sup>1</sup>

#### **Resumen**

La reconstrucción de las huellas de la recepción de Arendt en los escritos del joven Agamben no resulta una tarea sencilla debido a las escasas menciones a la obra arendtiana. Esto ha llevado a algunos intérpretes a sostener que habrá que esperar hasta los años noventa cuando aborda la problemática del homo sacer para que la figura de Arendt se vuelva decisiva. Sin embargo, proponemos distinguir entre una dimensión exotérica y otra esotérica en la lectura temprana que Agamben realiza de Arendt. La primera remite a la *opera prima* de Agamben y a un ensayo sobre la violencia, ambos de 1970, en los cuales aborda la distinción *praxis* y *poiesis* en relación con el estatus del hacer, y la problemática de la violencia y de ciertas concepciones de la historia, respectivamente. En la segunda nos adentramos a partir de algunas claves presentes en una carta que Agamben le dirige a Arendt también en el año 1970, y en donde se hace referencia a su libro, *Entre el pasado y el futuro*. Aunque este libro de Arendt no aparece citado nunca en los primeros escritos de Agamben, resultará determinante en su abordaje de la ruptura de la tradición. De este modo, la presencia solapada de Arendt se verá esclarecida remitiendo a algunos tópicos nodales de su pensamiento que se plasman en las reflexiones de Agamben. En particular, las huellas de Arendt pueden encontrarse en la tentativa agambeniana por desmontar las concepciones tradicionales del tiempo y de la historia, y en su comprensión de nuestro tiempo signado por el ascenso del trabajo y de la vida, con la consecuente consagración del consumo.

---

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Docente de Filosofía Contemporánea (UNLP), La Plata, Buenos Aires, República Argentina. **Correspondencia.** Correo electrónico <[anadipego@gmail.com](mailto:anadipego@gmail.com)>.

**Palabras clave:** *Praxis*; Violencia; Historia; Proceso; Consumo.

### Abstract

The reconstruction of Arendt's reception in Agamben's early writings, is not an easy task due to the scarce often references to her work. This has led some interpreters to argue that we must wait to the problematic of homo sacer until the 1990s in order to appreciate how Arendt becomes a decisive figure in Italian philosopher's thought. However, we propose to distinguish between an exoteric dimension and other esoteric in Agamben's early reading of Arendt. The first refers to Agamben's *opera prima* and to an essay on violence, both from 1970, where he approaches to the distinction *praxis* and *poiesis* in relation to the status of work, and to the problem of violence and of certain conceptions of history, respectively. In connection to the second we find some keys in a letter addressed to Arendt by Agamben also in 1970, and where he remits to her book, *Between Past and Future*. Although Arendt's book it is never cited in young Agamben's writings, will result determinant in his view of the break of tradition. Thus, the veiled presence of Arendt will be enlightened in relation with the role of some nodal topics of her thought in Agamben's reflections. In particular Arendt's tracks could be found, in the way he attempts to dismantling the traditional concepts of time and history and in his understanding of our time marked by the rise of labor and life, with the consequent triumph of consume.

**Keywords:** *Praxis*; Violence; History; Process; Consume.

## INTRODUCCIÓN

La lectura que Agamben realiza de *La condición humana* [1958] en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* [1995], ha sido objeto de diversos análisis en los últimos años (DUARTE, 2007; VATTER, 2008; BLANCOWE, 2010; LECHTE, 2012; CORREIA, 2014; GRUMLEY, 2015)<sup>2</sup>. Al destacar que la tesis del ascenso del *animal laborans* –*homo laborans* según la denominación del filósofo italiano<sup>3</sup> implica situar a la vida biológica en el centro de

<sup>2</sup> Al respecto remitimos también a nuestro trabajo “Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt” (DI PEGO, 2010) y a *La modernidad en cuestión*, especialmente al capítulo 3: “Singularidad y arraigo histórico del totalitarismo” (DI PEGO, 2015a, pp. 141-210).

<sup>3</sup> Esta inflexión de Agamben no se trata, como afirma Correia (2014), de un mero equívoco sino de un matiz sumamente relevante en su interpretación, en donde la nuda vida no se identifica meramente con la *zoé*, ni tampoco ciertamente con el *bíos*. La caracterización arendtiana de *animal laborans* parece remitir a la disolución de lo específicamente humano en lo animal. En cambio, para Agamben la nuda vida como objeto de la decisión soberana supone la indistinción entre lo animal y lo humano; y de ahí que para destacar esta indistinción utiliza la expresión *homo laborans*. Resulta pertinente la precisión que realiza el propio Agamben: “esta vida no es simplemente la vida natural reproductiva, la *zoé* de los griegos, ni el *bíos*, una forma de vida cualificada; es más

la política en el mundo moderno, Agamben encuentra en la obra de Arendt una formulación precursora de la perspectiva biopolítica de Foucault. La aparición de *Homo sacer*, marcó un hito en el pensamiento de Agamben, no en el sentido de una ruptura, como advierte Castro (2008, p.11, p. 49), sino más bien de una reorientación y desplazamiento de autores y temáticas pero que, no obstante, pueden ser enlazadas por tentativas que las recorren a modo de hilo conductor<sup>4</sup>. Desde las reflexiones sobre la obra de arte, la melancolía, la poesía, la historia y el lenguaje de sus primeros libros en diálogo con Benjamin, Warburg y Heidegger, entre otros<sup>5</sup>, se observa una refocalización en torno de la problemática política del siglo XX y su inscripción en el derrotero histórico de politización de la vida biológica, es decir, de la biopolítica. Para ello, retoma los desarrollos de Arendt y de Foucault –a través de la mediación de la teoría de la soberanía de Schmitt– procurando avanzar allí donde ellos se detenían: abordando desde una perspectiva biopolítica los campos de concentración y los Estados totalitarios (AGAMBEN, 2003b, pp. 12-13).

De este modo, a pesar de que la presencia de Arendt se vuelve gravitante en el enfoque agambeniano recién a mediados de la década del noventa, una carta que Agamben le envía a Arendt cuando tenía 27 años da cuenta de la lectura temprana de sus obras. No obstante, esta lectura apenas se plasma en escasas referencias a Arendt en el primer libro de Agamben, *El hombre sin contenido* [1970]. Después Arendt no aparece mencionada en ninguno de los libros publicados por Agamben hasta el primer volumen de *Homo sacer*<sup>6</sup> [1995]. Podría pensarse que si bien Agamben leyó varias obras de Arendt hacia fines de la década del sesenta

---

bien la nuda vida del *homo sacer* y del *wargus*, zona de indiferencia y de tránsito permanente entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura” (2003b, p. 141). Remitimos también a las palabras de Castro que previene respecto de algunos posibles malentendidos al mostrar que: “la vida desnuda es la vida natural en cuanto objeto de la relación política de soberanía, es decir, la vida *abandonada*” (2008, p. 58).

<sup>4</sup> Según la perspectiva de Castro (2008, p. 11) cierta continuidad estaría dada por la impotencia o potencia de no pasar al acto.

<sup>5</sup> Puede establecerse un paralelismo entre sus primeras cuatro obras y la primacía de estos temas: el estatus de la obra de arte en *El hombre sin contenido* [1970], la melancolía y la poesía en *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* [1977], la experiencia y la historia en *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* [1978] y la cuestión del lenguaje en *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* [1982].

<sup>6</sup> Después de los cuatro primeros libros ya mencionados, encontramos otros dos cuyo estilo manifiesta “con toda claridad un desplazamiento” (CASTRO, 2008, p. 15): *Idea della prosa* [1985] –no ha sido traducido al castellano–, *La comunidad que viene* [1990]. A estos se suma la aparición en 1993 de *Preferiría no hacerlo. Bartleby, el escribiente* junto con Gilles Deleuze.

–*La condición humana, Entre el pasado y el futuro y Hombres en tiempos de oscuridad*–, habrá que esperar al menos veinte años, para que esta influencia se plasme de manera significativa en sus escritos. En este sentido, De la Durantaye sostiene respecto del papel de Arendt en el pensamiento de Agamben que “no es hasta sus ensayos preparatorios de Homo sacer a comienzos de los noventa – tales como ‘Beyond Human Rights’ y ‘What Is a People?’– que su influencia figuró prominentemente en sus escritos” (2009, p. 208). Frente a esta interpretación, procuramos mostrar que la reapropiación temprana de Arendt aunque manifiestamente lábil resulta determinante para el desarrollo del pensamiento del filósofo italiano. De manera análoga a como Agamben (2004, p. 103) distingue entre un dossier exotérico y otro esotérico en el debate entre Benjamin y Schmitt, proponemos delimitar ambas dimensiones en la lectura temprana que Agamben realiza de Arendt, con el objeto de visibilizar ciertos aspectos nodales de su pensamiento, aunque insuficientemente explorados, que se inscriben en el legado arendtiano.

### **La dimensión exotérica de la lectura agambeniana de Arendt**

El dossier exotérico de la recepción temprana de Arendt en Agamben resulta más bien exiguo, encontrándose acotado al año 1970 cuando aparece su libro *El hombre sin contenido* con algunas referencias a la pensadora alemana y le escribe una carta a la que anexa su ensayo “Sobre los límites de la violencia” (2009, pp. 103-111), publicado ese mismo año, aclarándole que no hubiese podido escribirlo sin la orientación de sus libros<sup>7</sup>. Así, en el primer libro de Agamben, encontramos dos referencias a *La condición humana* en el capítulo octavo dedicado a “*Poiesis y praxis*” (AGAMBEN, 2005a, p. 113, p. 115) en relación con la distinción entre obra, acción y trabajo que Arendt lleva a cabo en su libro. Mientras que en el

<sup>7</sup> Por parte de Arendt encontramos su respuesta a la carta de Agamben con fecha del 27 de febrero de 1970 y una mención al ensayo que el filósofo italiano le envió sobre la violencia en la nota al pie nro. 35 de la edición alemana del libro *On Violence*, titulado *Macht und Gewalt* y publicado el 1ro de agosto de 1970. *On Violence* se había publicado también en 1970 aunque unos meses antes, por lo que Arendt estaría a la espera de la aparición de su libro cuando recibió el ensayo y la carta de Agamben fechada el 21 de febrero de 1970, motivo por el cual sólo pudo incorporar la referencia al texto del filósofo italiano en la versión alemana aparecida unos meses después. Asimismo, el libro de Arendt sobre la violencia es una versión ampliada de su ensayo “Reflections on Violence” originalmente publicado en 1969 en *Journal of International Affairs* y vuelto a publicar también ese mismo año en *New York Review of Books*. Agamben no parece haber leído este texto al momento de escribirle la carta a Arendt.

capítulo décimo que cierra el libro, Agamben remite al ensayo de Arendt sobre Benjamin en *Hombres en tiempos de oscuridad* [1968].

Antes de adentrarnos en la carta de Agamben, así como en el modo en que ella nos conduce hacia la dimensión esotérica, quisiéramos señalar brevemente tres cuestiones en las que los desarrollos de Arendt resultan fundamentales para el despliegue del pensamiento agambeniano. En primer lugar, Arendt es una de las primeras en advertir cierta proximidad y afinidad entre Benjamin y Heidegger, especialmente en lo que respecta a sus concepciones del lenguaje (1968, 201) y su íntima vinculación con la verdad como *a-letheia* (1968, p. 195, p. 204). En sus dos primeros libros, Agamben aborda a ambos filósofos pero sin ponerlos en relación entre sí, y en su cuarto libro sobre el lenguaje, Heidegger aparece profusamente citado pero Benjamin se encuentra ausente. Es en su tercer libro *Infancia e historia* [1978], donde Agamben sitúa por primera vez en cercanía a ambos filósofos en torno de la “crítica del tiempo continuo y cuantificado”, observando que “la coincidencia entre dos pensadores tan alejados es uno de los signos de que la concepción del tiempo que dominó por casi dos mil años la cultura occidental está llegando a su ocaso” (2007, p. 150).

Procuraremos mostrar que la crítica de la concepción tradicional del tiempo en Agamben no sólo se funda en estos filósofos sino que también hunde sus raíces en la perspectiva arendtiana y en particular en sus ensayos de *Entre el pasado y el futuro*, a pesar de que Arendt nunca aparezca citada en esta obra. No obstante, como ya hemos señalado, en su primer libro Agamben citaba el ensayo de Arendt sobre el filósofo berlinés, que es precisamente en donde ella establece el vínculo entre Benjamin y Heidegger. De manera que, aunque sin marcas ostensibles, el pensamiento de Arendt resultará determinante en la tentativa agambeniana de poner en diálogo a Benjamin y Heidegger así como en la forma en que los retoma para desplegar su propio abordaje de la cuestión del tiempo y de la historia. La otra ocasión posterior en que Agamben aproxima a estos pensadores en la fase previa a *Homo sacer* – aunque ya en la década del ochenta con posterioridad a sus primeros escritos en los que aquí nos concentramos–, es en su libro *Idea della prosa* [1985] en relación con la esencia del poema (1995, p. 51) y con la caracterización de la atmósfera social y la disposición de la época que ofrecen *Ser y tiempo* [1927] de Heidegger y “Viaje por la inflación alemana” [1924] de Benjamin (1995, pp. 89-90).



En segundo lugar, Agamben retoma la distinción arendtiana entre obra, acción y trabajo y su diagnóstico de que “esta triple condición del «hacer» humano se ha ido ofuscando progresivamente” (2005a, p. 113), pero sus posiciones desembocan en tesis divergentes respecto del derrotero específico de estas actividades desde la antigüedad hasta la época moderna. Mientras que Agamben considera que la *poiesis* ha sido reducida a *praxis*, Arendt sostiene que la *praxis* ha sido sustituida por la *poiesis*. No obstante, confluyen nuevamente cuando Agamben siguiendo a Arendt sostiene que “paralelamente a esta convergencia entre *poiesis* y *praxis*, el trabajo que ocupaba el lugar más bajo en la jerarquía de la vida activa, asciende al rango de valor central y de denominador común de cualquier actividad humana” (2005a, p. 114). En términos similares se había expresado Arendt unos años antes en *La condición humana*: “[...] con el ascenso de la *vita activa*, fue precisamente la actividad del trabajo [*labor*] la que se elevó al más alto rango de las capacidades humanas” (1998, p. 313)<sup>8</sup>. Junto con esta consagración del trabajo sobre la acción y la obra en la época moderna, la reproducción de la vida acapara la escena política, acarreado el triunfo del *animal laborans* en el mundo contemporáneo, en el que Agamben encontrará con posterioridad la clave para su lectura biopolítica del libro de Arendt sobre la vida activa.

Asimismo, la sutil divergencia en torno a las derivas de la *poiesis* y de la *praxis* en Arendt y Agamben requiere ser esclarecida en relación con el posicionamiento de ambos filósofos respecto a la interpretación heideggeriana de Aristóteles –especialmente en el denominado Informe Natorp (2002) y en el curso de 1924-1925 *Platón. El sofista* (1992)<sup>9</sup>. La trama conceptual de la *praxis* se encuentra vinculada con el deseo (*órexis*), la elección (*proáiresis*) y la *phrónesis*, entre otros conceptos que resultan resignificados por Heidegger estableciendo una correspondencia con el cuidado (*die Sorge*), la resolución (*die Entschlossenheit*) y la conciencia (*das Gewissen*) respectivamente (VOLPI, 2012, pp. 69-152). En este devenir conciencia de la *phrónesis* en Heidegger se produce un doble movimiento de despolitización y de resubjetivación de la *praxis* aristotélica. De este modo, como advierte Taminiaux, “el hecho de que la *Ética a Nicómaco* también constituya una indagación sobre la política y que la *phrónesis* sea una capacidad de juicio en asuntos

<sup>8</sup> La traducción es propia en esta y en las sucesivas referencias a *The Human Condition*.

<sup>9</sup> Para un análisis pormenorizado de la lectura de Heidegger de la *praxis* aristotélica remitimos a nuestro artículo “Martin Heidegger y la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica: distanciamientos y continuidades” (DI PEGO, 2015b, pp. 29-47).

políticos, escapa completamente a la atención de Heidegger” (1991, p. 142.)<sup>10</sup> Advirtiendo estos matices de la *praxis* en la lectura heideggeriana, Agamben la concibe en íntima conexión con “la voluntad y el impulso vital”, por lo que “se funda en el olvido de la condición pro-ductiva original” (2005a, p. 116). De manera que en el solapamiento de la *poiesis* en la *praxis* se consuma una “metafísica de la voluntad” (Agamben, 2005a, p. 117).

Por su parte, Arendt también efectúa una crítica radical de la voluntad (1998, p. 71) y en particular de la voluntad de poder (1998, p. 191, p. 245) –“como la entendió la época moderna desde Hobbes hasta Nietzsche” (1998, p. 203). Sin embargo, eso no la lleva a vincular la *praxis* con la voluntad – que, por otro parte, los griegos no llegaron a concebir como una “facultad específica separada de otras capacidades humanas” (Arendt, 1961, p. 161) – sino a tomar distancia de la apropiación heideggeriana de la *praxis* de Aristóteles con su inmersión en el marco conceptual de la conciencia y su consecuente peligro de recaída en el subjetivismo<sup>11</sup>. De manera que, tanto Agamben como Arendt son críticos respecto de la lectura heideggeriana de la *praxis*, pero mientras que al primero esto lo lleva a presentar sus reversas expresas frente a la *praxis* y en particular a su fortalecimiento en la época moderna en desmedro de la *poiesis*; la pensadora alemana se muestra dispuesta a disputarle a Heidegger su conceptualización de la *praxis* aristotélica, y en esta clave debería ser comprendido su libro sobre la vida activa, y en particular su capítulo quinto sobre la acción.

A la luz de este posicionamiento diferenciado, resulta manifiesto que Arendt y Agamben sustenta concepciones disímiles de la *praxis*, ambos muestran sus reservas frente a la interpretación heideggeriana ya sea por los peligros subjetivistas que conlleva o por sus posibles derivas hacia una metafísica de la voluntad. En consecuencia, Agamben toma distancia respecto de la *praxis* y lamenta su preeminencia sobre la *poiesis*, en tanto que Arendt procura reconceptualizarla en una disputa soterrada con quien fuera su maestro, situándola en el marco conceptual del discurso, la pluralidad, la contingencia y la conflictividad, pero a su vez advirtiendo con pesar su declive frente a la *poiesis*. En definitiva,

---

<sup>10</sup> Traducción propia.

<sup>11</sup> En una carta a Hannah Arendt del 6 de mayo de 1950, el propio Heidegger reconoce el peligro de recaída en el subjetivismo que acechaba su tentativa filosófica de *Ser y tiempo*: “Me di cuenta de que la analítica del estar [*Dasein*] todavía constituye un continuo andar por una cresta, donde existe tanto la amenaza de caer hacia el lado de un subjetivismo meramente modificado como hacia el otro de la *A-létheia* aún impensada –la cual sigue siendo del todo inaccesible desde el pensamiento metafísico” (ARENDRY y HEIDEGGER, 2000, pp. 98-99).

como el propio Agamben señala en relación con su primer libro en una entrevista con Adriano Sofri en 1985:

El núcleo del libro era una lectura entrecruzada de Heidegger, de Marx y de Arendt para la indagación de un nuevo estatuto del “hacer” [*fare*] y de la producción humana, el cual después de su determinación moderna como trabajo [*lavoro*], se ha transformado completamente y para el que carecemos de una categoría adecuada para pensarlo (1985)<sup>12</sup>.

En tercer lugar, en su ensayo “Sui limiti della violenza”, Agamben (2009, p. 104) comienza analizando la oposición tradicional entre política y violencia en la antigua Grecia, y al respecto remite al primer capítulo del libro *The Human Condition* [1958] para una descripción de la especificidad de lo político en el mundo griego. La concepción antigua de la política supone la exclusión de la violencia y la resolución de los asuntos humanos mediante la palabra y la persuasión. Sin embargo, las modernas técnicas de reproducción del lenguaje hablado y escrito, ponen de manifiesto la caducidad de la demarcación griega puesto que el fenómeno de la propaganda muestra que también la persuasión puede tornarse una forma de violencia en ciertas circunstancias. De manera que si la política y la violencia ya no pueden pensarse en términos excluyentes, resultará preciso poder delimitar la mera violencia de aquella “orientada a algo radicalmente nuevo, una violencia que puede legítimamente ser llamada revolucionaria” (AGAMBEN, 2009, p. 106)<sup>13</sup>. El problema es que el criterio comúnmente utilizado para identificar a esta violencia se basa en lo que Agamben denomina un “darwinismo histórico” (2009, p. 106) que guarda manifiestas afinidades con la moderna concepción teleológica de la historia que Arendt analiza en su texto “El concepto de historia: antiguo y moderno” (1961, pp. 41-90).

En la crítica de Agamben al “progresismo vulgar” que concibe “la historia como una progresión lineal de leyes necesarias, similares a las leyes que gobiernan el mundo natural” (2009, p. 106), se evidencia su proximidad con la perspectiva arendtiana. Tal vez por ello inmediatamente Agamben aclara, tomando cierta distancia de Arendt, que esta concepción de la historia hunde sus raíces en Darwin aunque “erróneamente de manera frecuente es asociada con el marxismo ortodoxo” (2009, p. 106). Agamben acepta que el marco conceptual

<sup>12</sup> La traducción es propia en esta y en las sucesivas referencias a la entrevista. La misma se encuentra disponible en: <https://ariemma.wordpress.com/2012/10/14/adriano-sofri-intervista-giorgio-agamben-1985/> (05/05/2017).

<sup>13</sup> La traducción es propia en esta y en las sucesivas referencias al texto.



hegeliano constituye una precondition de la necesidad mecánica en la historia que no deja espacio para la acción humana, como es tematizado en el texto de Arendt, pero al mismo tiempo deslinda a Marx debido a su posicionamiento crítico. De manera que el filósofo italiano retoma las críticas de Arendt a la concepción moderna teleológica de la historia pero procurando desvincular de esta corriente a Marx y de ciertas formas del marxismo. No obstante, la cercanía con el enfoque arendtiano vuelve a hacerse patente cuando Agamben señala que esta concepción de la historia que justifica la violencia de acuerdo al fin perseguido, se encuentra a la base de “los movimientos totalitarios del siglo XX” (2009, p. 106) tanto en la Alemania nazi como en la Unión Soviética, donde la deportación de los judíos o las grandes purgas de 1935 eran vistas como apresurando la realización de las leyes naturales de la historia –ya sea que proclamasen la superioridad de la raza aria o la institución de una necesaria igualdad. Parecen aquí resonar las palabras de Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* [1951], cuando adscribía a los movimientos totalitarios la pretensión de un “conocimiento íntimo de las leyes universales ocultas las cuales se supone que gobiernan a la naturaleza y al hombre” (1962, p. 159). Aunque no haya evidencias al respecto, esto hace presumir que Agamben también había leído por aquel entonces el primer libro de Arendt.

Luego de seguir a Arendt en su crítica de las concepciones de la historia decimonónicas que seguían operando en el siglo XX, el ensayo de Agamben procura encontrar otro marco no estructurado en torno de la categoría medio-fin para pensar la violencia revolucionaria. En este contexto, su interés se vuelca hacia los trabajos de Walter Benjamin y de George Sorel sobre la violencia, a la vez que encuentra en ciertos ritos primitivos que exceden los límites de nuestra civilización, una forma de violencia sacra tendiente a la regeneración del tiempo para el comienzo de una nueva era, que permitiría reconsiderar la apertura de un tiempo inaugural revolucionario.

Por último, quisiéramos detenernos en el texto de la carta a Arendt con fecha del 21 de febrero de 1970 que acompaña el ensayo precedente. Allí, Agamben se presenta ante Arendt como “un joven escritor y ensayista para quien el descubrimiento de sus libros el último año ha representado una experiencia decisiva”<sup>14</sup>. A continuación Agamben sostiene: “permítame

<sup>14</sup> La carta de Agamben así como la respuesta de Arendt se encuentran en *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, Correspondence File, General, 1938-1976, "Ab-Am" miscellaneous 1965-1975, Document nro. 004722, 004721. Disponible en:

<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/mharendtFolderP02.html> (05/05/2017)

expresarle mi gratitud, y la de quienes junto conmigo, en la brecha entre el pasado y el futuro sienten la urgencia de trabajar en la dirección por usted señalada”. Estas palabras de Agamben nos plantean algunas inquietudes. Por una parte, la lectura de Arendt resultó una experiencia decisiva pero que, como hemos visto, dejó escasas huellas manifiestas en los libros tempranos de Agamben. Por otra parte, a partir de la oración subsiguiente, parecería posible establecer un vínculo entre esa experiencia decisiva y la obra de Arendt, cuyo título Agamben parafrasea a continuación: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*. Sin embargo, este libro de Arendt no aparece nunca citado ni mencionado por Agamben en sus textos tempranos. En *Estado de excepción* [2003] se hace referencia al libro –específicamente al ensayo “¿Qué es la libertad?” en relación con la distinción *auctoritas* y *potestas* (2004, pp. 137-139)– pero a la primera edición de 1961 que sólo contaba con seis ensayos en lugar de los ocho que conformaron la edición definitiva de 1968<sup>15</sup>. Podría suponerse entonces que fue esa primera edición la que Agamben había leído cuando escribió la carta. Finalmente, nos surge la inquietud respecto de cuál podría ser la dirección señalada por Arendt en la que Agamben siente la urgencia de trabajar. El recorrido por algunas obras de Agamben nos brindará algunas pistas para responder tentativamente a estas inquietudes y a la vez nos permitirá reconstruir las huellas tempranas de su lectura de Arendt así como también delinear sus repercusiones en algunas obras posteriores.

### La dimensión esotérica de la lectura agambeniana de Arendt

A partir de esa carta nos adentraremos en las lecturas y debates subterráneos y en cierta medida invisibilizados del joven Agamben con el pensamiento de Arendt. En la entrevista ya mencionada de 1985 con Adriano Sofri, Agamben nos da algunas pistas que nos permiten esclarecer el carácter en gran medida velado de la presencia arendtiana en sus primeras obras. En relación con la situación y la atmósfera del año 1968, Agamben señala:

Ese año yo estaba leyendo a Hannah Arendt, que mis amigos de izquierda consideraban una autora reaccionaria, de quien no se podía hablar en absoluto. Un

<sup>15</sup> *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, contiene los siguientes ensayos publicados en diversas revistas por Arendt entre 1954 y 1961: “Tradition and the Modern Age”, “The Concept of History: Ancient and Modern”, “What Is Authority?”, “What Is Freedom?”, “The Crisis in Education” y “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance”. La edición definitiva de 1968 incorpora los siguientes dos ensayos: “Truth and Politics” [1967] y “The Conquest of Space and the Stature of Man” [1963].

ensayo mío sobre los límites de la violencia que tomaba en cuenta el pensamiento de Arendt fue rechazado por una revista del movimiento y tuvo que aparecer en una revista literaria. No voy a ocultar que ahora, frente a las celebraciones y conferencias sobre Arendt, siento un cierto fastidio, y no por el recelo de ver malversada a una autora otrora reservada, sino por una sensación de retraso irreparable, de un encuentro o cita histórica truncada. Puede suceder en momentos de aceleración y de revolución, que un libro leído por pocos entre en cortocircuito con muchos y actúe de detonante histórico. Puede no suceder, como ocurrió en el '68 con Arendt. Pero esta inercia histórica, por la cual las ideas se difunden sólo cuando ha pasado la oportunidad de su uso real y no meramente académico, es una de las experiencias más humillantes que la historia se reserva (1985).

De manera que la peculiar recepción de la autora judeo-alemana en Europa desempeñó un papel en absoluto desestimable en el carácter esotérico de la lectura agambeniana. A fines de los sesenta y con el clima agitado de las revueltas estudiantiles, Arendt era resistida entre los sectores progresistas como una pensadora prácticamente conservadora. Esta visión se basaba en una lectura superficial de *Los orígenes del totalitarismo* [1951] que lo inscribía en el marco de la Guerra Fría como una mera equiparación entre las formas de dominación de la Alemania nazi y de la Unión Soviética. También había contribuido en esta dirección el controvertido análisis de la revolución Francesa en *Sobre la revolución* [1963], al tiempo que su libro *Eichmann en Jerusalén* [1963], terminó por enfrentarla con buena parte de la intelectualidad judía de izquierda. En este contexto, Agamben se encontraba leyendo a Arendt, y no es tanto como señala De la Durantaye que “le sorprendió descubrir que la izquierda en Italia la consideraba una autora reaccionaria que no se discutía” (2009, p. 207), sino que esta situación hacía que se sintiera “menos cómodo” (1985) con su trabajo intelectual que en los años posteriores cuando realizó largas estancias de investigación en París y en Londres.

La lectura de Arendt le generaba incomodidad porque para sus compañeros era una autora de la que no podía ni siquiera hablarse y por eso Agamben atribuye el rechazo de su ensayo sobre la violencia en una revista política al hecho de que abordaba la perspectiva arendtiana. Pero la relevancia de Arendt en las reflexiones de Agamben se advierte cuando caracteriza su recepción tardía en términos de un “retraso irreparable” o cuando la describe como una “cita histórica truncada” –con las generaciones de fines de los sesenta y comienzos de los setenta–. Sin embargo, 1985 parece ser un punto de inflexión en relación con la recepción de Arendt en la obra de Agamben, porque aunque reconoce la importancia de su obra especialmente en el contexto del '68 y de la aparición de su primer libro, luego advierte

que constituye un hecho humillante que las ideas se difundan cuando “ha pasado la oportunidad de su uso real” (1985). En ese entonces Agamben ya no consideraba que era ocasión de retomar el pensamiento de Arendt, tal vez precisamente como reacción a la proliferación de eventos sobre su obra. Evidentemente cambiará de opinión en los años noventa cuando Arendt vuelva a ser una interlocutora clave para sus desarrollos en torno de la biopolítica.

Ahora adentrándonos en la dimensión esotérica de la lectura agambeniana, consideramos que nos remite a una obra que no aparece nunca citada en sus escritos tempranos, sino tan sólo mencionada en la carta en cuestión: *Entre el pasado y el futuro* [1968]. No obstante, las principales problemáticas de esta obra recorren el último capítulo del primer libro de Agamben, *El hombre sin contenido* [1970], se hacen presentes nuevamente en *Infancia e historia* [1978], y con posterioridad pueden encontrarse ciertos ecos renovados en algunas de las cuestiones abordadas en *El tiempo que resta* [2000] y en *Profanaciones* [2005]. Nos concentraremos a continuación en reconstruir el impacto de esta obra arendtiana en los dos libros de la década del setenta de Agamben, y nos limitaremos a sugerir el despliegue de este movimiento en los dos últimos libros mencionados que ya se sitúan en el período inaugurado hacia mediados de la década del noventa con la publicación de su primer libro de la saga Homo sacer.

*El hombre sin contenido*, culmina con el ensayo “El ángel melancólico” dedicado al pensamiento de Walter Benjamin. Un primer detalle a destacar es que Agamben (2005a, p. 167) comienza su texto remitiendo a la misma cita de Benjamin que Arendt (1968, p. 193) había utilizado en el primer párrafo de la tercera sección, “El pescador de perlas”, de su ensayo sobre el filósofo berlinés. En el fragmento en cuestión perteneciente a *Calle de dirección única* [1928], Benjamin sostiene: “En mi trabajo las citas son como atracadores en el camino que irrumpen armados al ocioso paseante para arrebatarse sus convicciones” (2010, p. 79)<sup>16</sup>. A partir de esta cita, Agamben señala que Benjamin ha sido “el primer intelectual europeo que apreció la mutación fundamental que se había producido en la transmisión de la cultura, y la nueva relación con el pasado que de ella se derivaba” (2005a, p. 167). A

<sup>16</sup> Hemos modificado la traducción siguiendo el original alemán: “Zitate in meiner Arbeit sind wie Räuber am Weg, die bewaffnet hervorbrechen und dem Müsiggänger die Überzeugung abnehmen“ (Benjamin, 1991, p. 138).

continuación, se refiere al papel de la cita en Benjamin que no tiene por función transmitir sino más precisamente destruir y en relación con el carácter destructivo de la cita remite en una nota al pie al ensayo de Arendt en *Hombres en tiempos de oscuridad* [1968]. Esta es la única referencia a Arendt, sin embargo, su análisis se apoya en el texto arendtiano no sólo en relación con “la fuerza destructiva” de las citas (ARENDR, 1968, p. 194)<sup>17</sup>, sino más sustancialmente en torno del motivo de la ruptura de la tradición. Arendt comienza la tercera sección de su ensayo advirtiendo el íntimo vínculo entre tradición y autoridad, para observar inmediatamente:

Walter Benjamin sabía que la ruptura de la tradición [*break in tradition*] y la pérdida de autoridad [*loss of authority*] que se produjeron durante su vida eran irreparables, y llegó a la conclusión de que tenía que descubrir nuevas formas de tratar con el pasado. En esto se convirtió en un maestro cuando advirtió que la transmisibilidad del pasado había sido reemplazada por su citabilidad (1968, p. 193)<sup>18</sup>.

A partir de esto, el texto de Agamben se sumerge en las implicancias de la “ruptura de la tradición” (2005a, p. 174) retomando uno de los tópicos cruciales del ensayo de Arendt, que a su vez había sido previamente uno de los hilos conductores de sus reflexiones en su libro *Entre el pasado y el futuro*<sup>19</sup>. Precisamente el hecho de que “el pasado ha perdido su transmisibilidad” (AGAMBEN, 2005a, p. 173), nos sitúa en una brecha entre el pasado y el futuro, en donde el pasado se acumula incesantemente pero ya no puede obrar para el hombre como “criterio de su acción” y en consecuencia este pierde “el único lugar concreto en el que, interrogándose sobre sus orígenes y su destino, le resulta posible fundar el presente como relación entre pasado y futuro” (AGAMBEN, 2005a, p. 173). En esta formulación del problema, Agamben se encuentra siguiendo muy de cerca las palabras del prefacio del libro de Arendt, titulado “La brecha entre el pasado y el futuro”, en donde había precisado en los siguientes términos las implicancias de la ruptura de la tradición:

<sup>17</sup> La traducción es propia en esta y en las sucesivas referencias al texto.

<sup>18</sup> En la traducción castellana se omite la referencia a la “citabilidad” que resulta fundamental en la argumentación.

<sup>19</sup> Arendt utiliza diversas expresiones a lo largo de todo su libro para referirse a la “ruptura de la tradición”, lo que demuestra la centralidad y el carácter estructurador de esta problemática: “the broken thread of tradition” (1961, p. 14, p. 140), “break in tradition” (1961, p. 15, p. 27), “end of a tradition” (1961, p. 26, p. 28), “loss of tradition” (1961, p. 93, p. 94), “crisis of tradition” (1961, p. 193), “the thread of tradition is broken” (1961, p. 204) y “end of the great Western tradition” (1961, p. 204).



Sin tradición –que selecciona y denomina, que trasmite y preserva, que indica donde están los tesoros y cuál es su valor–, parece no haber una continuidad voluntaria en el tiempo y por tanto, hablando en términos propiamente humanos, ni pasado ni futuro, sólo el cambio sempiterno del mundo y el ciclo biológico de las criaturas que viven en él (1961, p. 5).

El problema crucial de la ruptura de la tradición no sólo es que ya no podamos orientarnos en base al pasado y de cara al porvenir, sino que el presente mismo pierde la espesura de un tiempo propiamente humano quedando subsumido en el cambio o caos perpetuo y en la repetición del ciclo biológico. Por eso, Arendt sostiene que propiamente ya no se puede hablar de pasado ni de futuro, y Agamben precisa su consecuente imposibilidad de fundar el presente. Asimismo, ambos siguiendo la estela benjaminiana buscan imágenes que les permitan pensar esa brecha. Arendt (1961, p. 7) retoma una parábola de Kafka (1999, pp. 1316-1322) que se encuentra al final de su relato “El”, en donde el protagonista lucha contra dos enemigos, uno que proviene desde sus orígenes y lo amenaza por atrás y otro que le cierra el camino hacia adelante. Resulta significativo de esta parábola que, por un lado, el protagonista parece cercado por fuerzas que lo amenazan desde el pasado y desde el futuro, pero, por otro lado, les hace frente luchando, y en esta lucha el pasado lo impulsa hacia adelante y el futuro lo empuja hacia atrás.

Por su parte, Agamben encuentra una descripción de esta brecha en la imagen del ángel de la historia de Klee en la novena tesis de Benjamin: “Suspendido en el vacío, entre lo viejo y lo nuevo, entre el pasado y el futuro, el hombre es arrojado en el tiempo como en algo extraño que se le escapa incesantemente y que aun así lo arrastra hacia adelante sin poder encontrar en el su propio punto de consistencia” (2005a, p. 174). El ángel de la historia benjaminiano encuentra su correlato en el ángel melancólico del célebre grabado de Dürero, que representa el estado del arte frente a la intransmisibilidad de la tradición. El arte se había erigido como el lugar que permitía conciliar el conflicto entre lo viejo y lo nuevo, entre el pasado y el futuro, pero la ruptura de la tradición, manifiesta en la inseparabilidad entre el ángel de la historia y el ángel melancólico, ha provocado una crisis en la esfera del arte –con la consecuente necesaria reflexión sobre su estatus que Agamben emprende en su primer libro–, que devela a su vez una profunda crisis política del “hacer” humano. De manera que, la brecha entre el pasado y el futuro no constituye una mera referencia circunstancial de Agamben en su carta a Arendt sino que se erige como la preocupación nodal no sólo de su

ensayo sobre Benjamin sino también de toda la argumentación de su *opera prima* dedicada a dilucidar las perspectivas de la acción en el presente.

Por eso, Agamben sugiere en su ensayo que nuevas posibilidades pueden desplegarse a través de una nota de Kafka que invierte la imagen benjaminiana del ángel de la historia. Los pasajeros de un tren varados en un túnel tras un accidente no alcanzan a vislumbrar la luz de entrada ni de salida, sino sólo un pequeño destello que se pierde volviéndose indistinguible. La situación en el túnel equivale a la detención del ángel de la historia porque el paraíso es su condición permanente y no algo que está por alcanzar. Sostiene Kafka: “sólo nuestra concepción del tiempo nos hace llamar juicio final a lo que en realidad es el estado de excepción [*Standrecht*]” (2014, pp. 28-29)<sup>20</sup>. Se trata, entonces, de repensar el tiempo para desmontar la historia como continuo con una meta –el juicio final–, puesto que la meta ya está aquí ante nosotros, “pero su presencia es parte constituyente de la historicidad del hombre, de su permanente titubear a lo largo de un sendero inexistente, y de su incapacidad de adueñarse de su propia situación histórica” (AGAMBEN, 2005a, p. 182). La referencia de Agamben al sendero inexistente, también remite a las notas de Kafka: “no hay camino; lo que llamamos camino, es vacilación” (2014, p. 23). Sólo de esta forma, puede la insuperable brecha entre el pasado y el futuro, con su historicidad, erigirse como “el espacio mismo donde puede encontrar la medida original de su propia estancia en el presente, y reencontrar cada vez más el sentido de su acción” (AGAMBEN, 2005a, p. 185).

En su primer libro, como hemos visto, Agamben advertía –siguiendo la estela arendtiana– respecto de la ruptura de la tradición y de la intransmisibilidad del pasado como patrimonio cultural, analizando particularmente el estatus la obra de arte en la época de la estética, pero avizorando sus implicancias para el “hacer” humano en su conjunto (AGAMBEN, 2005a, p. 111). Profundizando este diagnóstico, en *Infancia e historia* sostiene que lo que ya no se puede “transmitir” ni “tener” en la época moderna es la experiencia en general. El tema de la experiencia conecta íntimamente ambas obras, aunque se observa, no obstante, un llamativo desplazamiento. En *El hombre sin contenido* se aborda la experiencia del arte y con la distinción entre *poiesis* y *praxis*, se perfilan a su vez dos experiencias

<sup>20</sup> Hemos modificado la traducción de Oyarzún que consignaba *Standrecht* como “ley marcial”. Esta cita de Kafka se encuentra en el texto de Agamben y allí figura “stato d’assedio” (2003a, p. 169) pero manteniendo la palabra original alemana entre paréntesis. En la versión castellana del texto de Agamben aparece “juicio sumario” (2005a, p. 181).

disímiles: la experiencia de la pro-ducción y la experiencia de la voluntad (Agamben, 2005a, p. 112). A su vez, Agamben advierte que la palabra griega para experiencia –empeiría– “contiene la misma raíz” que *praxis* –per, peiro, peirás–, por lo que concluye que “es, etimológicamente, la misma palabra” (2005a, p. 120). En tanto que, en *Infancia e historia*, Agamben radicalizará su posición al postular ya no un solapamiento entre la experiencia productiva y la experiencia de la voluntad, sino directamente “la destrucción de la experiencia” (2007, p. 8). A su vez, en esta ocasión, se concibe la *praxis*, siguiendo a Marx, como “actividad concreta como esencia y origen (*Gattung*) del hombre”, es decir, como “el acto de origen de la historia” (AGAMBEN, 2007, p. 145).

La problemática de la experiencia se encuentra íntimamente vinculada con la historia, a través de la infancia. Así, Agamben entiende que “experimentar significa necesariamente volver a acceder a la infancia como patria trascendental de la historia. El misterio que la infancia ha instituido para el hombre sólo puede ser efectivamente resuelto en la historia” (2007, p. 74). Esto hace necesario una crítica de la concepción dominante del tiempo; tarea que aborda especialmente la sección denominada: “Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo” (2007, pp. 129-155). Aunque Arendt no aparece mencionada ni citada en esta obra de Agamben, consideramos que su presencia resulta decisiva en el abordaje del tiempo y de la historia.

El análisis de Agamben distingue entre tres tipos de tiempo: el tiempo cíclico de la antigüedad, el tiempo rectilíneo del cristianismo y el tiempo procesual de la época moderna. Más allá de las diferencias entre ellos, los tres comparten una concepción del tiempo “como un *continuum* puntual y homogéneo” (AGAMBEN, 2007, p. 131), tal como Benjamin había advertido en *Sobre el concepto de historia*. A continuación procuramos esclarecer la especificidad del tiempo procesual de la época moderna, que muchas veces no ha sido reconocido como diferenciado del tiempo rectilíneo. Así, en su lectura del texto de Agamben, Castro (2008, pp. 39-41) sólo distingue entre el tiempo cíclico y el tiempo lineal, y concibe al tiempo de la época moderna como una laicización de éste último. Por nuestra parte, consideramos que en la modernidad el tiempo no puede ser caracterizado como un tiempo meramente lineal sino más precisamente procesual y los matices entre ambos sólo pueden ser precisados en relación con la interpretación de Arendt sobre el tiempo moderno en *Entre el*

*pasado y el futuro*, y en particular en su ensayo: “El concepto de historia: antiguo y moderno” (1961, pp. 41-90).

Si el tiempo cíclico es el tiempo de la naturaleza y el tiempo rectilíneo es el tiempo de la divinidad –en tanto “tiene un comienzo (la creación) y un fin (el juicio final)”, que manifiestan “el diseño divino que dirige el curso de la historia” (CASTRO, 2008, p. 40)–, el tiempo procesual de la época moderna es a la vez un tiempo de la naturaleza y un tiempo rectilíneo, o en otras palabras, un tiempo de la naturaleza orientado cronológicamente. El tiempo en la época moderna es producto de un doble movimiento, por un lado, es una laicización del tiempo rectilíneo de la tradición cristiana, pero por otro lado, es concebido como un “proceso”, inscribiéndose, de este modo, en el ámbito de la naturaleza y desacoplándose de la idea de fin, puesto que los procesos en la naturaleza siempre vuelven a comenzar. En este sentido, aunque la laicización es un factor que opera en la concepción del tiempo de la época moderna, no basta para caracterizar su especificidad. Veamos al respecto las palabras del propio Agamben:

El concepto del tiempo de la edad moderna es una laicización del tiempo cristiano rectilíneo e irreversible, al que sin embargo se le ha sustraído toda idea de un fin y se lo ha vaciado de cualquier otro sentido que no sea el de un proceso estructurado conforme al antes y el después (2007, pp. 139-140).

Por eso, para comprender el moderno concepto de tiempo, el paralelismo con la tesis de la laicización de Karl Löwith se muestra ciertamente limitado. Así, nos distanciamos en este punto de la interpretación de Castro cuando señala que “respecto de la experiencia de la temporalidad en la edad moderna, aunque sin que se lo mencione explícitamente, Agamben sostiene la misma tesis de Karl Löwith” (2008, p. 40). Antes bien sostenemos que en cuanto a la lectura agambeniana de la temporalidad moderna resulta más esclarecedor remitirse al vínculo que Arendt establece entre historia, naturaleza y proceso. En el primer apartado de su ensayo sobre el concepto de historia, titulado “Historia y naturaleza”, Arendt señala que tradicionalmente la historia se concibió como un “fenómeno cíclico que podía ser aprehendido como un todo” o como “siendo guiada por una providencia divina” (1961, p. 50), que también podía ser contemplada como un todo. Sin embargo, advierte que “ambos conceptos” ya sea el cíclico o el lineal-teleológico “resultan ajenos a la nueva conciencia de la historia en la época moderna” (1961, p. 50), más bien ambos constituyen “la estructura tradicional” en la que “las nuevas experiencias se comprimen” (1961, p. 51). De manera que,

la moderna experiencia del tiempo “comprime” las concepciones precedentes, aproximándolas a través de la noción de proceso, que combina el carácter cíclico de la naturaleza con la linealidad de la historia, aunque desprovista de una finalidad última. De este modo, Arendt (1961, p. 48) demuestra en su ensayo que, a diferencia de lo que suele considerarse, la relación entre historia y naturaleza no es privativa de los antiguos, sino que, a través de la noción de proceso, el concepto moderno de historia se encuentra en estrecha conexión con la naturaleza. Citamos a continuación a Arendt:

La conexión [entre la naturaleza y la historia] descansa en el concepto de proceso: ambos implican que pensamos y consideramos todo en términos de procesos y no nos ocupamos de entidades singulares u ocurrencias individuales y sus causas separadas especiales. Las palabras clave de la historiografía moderna –‘desarrollo’ y ‘progreso’– fueron también, en el siglo XIX, las palabras clave de las, por aquel entonces, nuevas ramas de las ciencias naturales, especialmente la biología y la geología (1961, p. 61).

Encontramos en el texto de Agamben un fragmento que sigue paso a paso la argumentación de Arendt:

La noción que preside la concepción decimonónica de la historia es la de ‘proceso’. El sentido pertenece sólo al proceso en su conjunto y nunca al *ahora* puntual e inasible [...] Bajo la influencia de las ciencias de la naturaleza, ‘desarrollo’ y ‘progreso’, que simplemente traducen la idea de un proceso orientado cronológicamente, se vuelven las categorías rectoras del conocimiento histórico (2007, pp. 140-141).

Por una parte, resulta indudable la huella invisibilizada del análisis arendtiano que se evidencia en este pasaje de Agamben, tanto en lo que respecta a la concepción de la historia como proceso, cuanto al papel que en ella desempeñan las nociones de “desarrollo” y de “progreso” provenientes de las ciencias naturales. En consecuencia, resulta sumamente llamativo que Arendt no aparezca nunca citada ni mencionada a lo largo de este libro de Agamben. Por otra parte, hemos delineado algunas de las implicancias de esta lectura en gran medida solapada de Arendt en el pensamiento del filósofo italiano en sus escritos tempranos, pero también quisiéramos esbozar sus posibles derivas en algunos libros posteriores. De esta manera, procuramos mostrar que la presencia de Arendt además de remontarse a sus primeros trabajos resulta determinante en sus obras tardías no sólo en relación con la biopolítica –y problemáticas concomitantes como la cuestión de los derechos– sino que también estructura sus reflexiones sobre el tiempo y la historia desde sus comienzos hasta sus abordajes en obras recientes.



La época moderna, y especialmente el siglo XIX, no trae consigo una consagración de la historia como espacio de la acción humana, sino más bien su negación en la medida en que se la concibe como un proceso, inscripto en la naturaleza y a la vez sustentado en una concepción lineal y continuista del tiempo. Por eso, pensar de otra manera la temporalidad y la historia es una tarea fundamentalmente política que Agamben ya emprende en *Infancia e historia*, retomando el *Jetztzeit* benjaminiano y el *Ereignis* heideggeriano, para esbozar un “tiempo kairológico de la historia auténtica” (2007, p. 154). Esta problemática del joven Agamben, atraviesa toda su obra siendo más de veinte años después el núcleo de su reflexión en *El tiempo que resta* [2000], en donde, aunque reconociendo el carácter cualitativo que distingue los conceptos de *kairós* y de *chronos* encuentra una extraordinaria implicación entre ambos, dado que el *kairós* supone “un *chronos* contraído y abreviado” que a su vez “es sólo una parcela del *chronos*, un tiempo restante” (2006, pp. 73-74). Asimismo, Arendt se esfuerza en pensar la brecha entre el pasado y el futuro, mostrando que vuelve al presente un tiempo en suspenso entre la vorágine de cambios del mundo y la repetibilidad inacabada del ciclo biológico, pero también advierte que esa brecha puede tornarse una oportunidad para la apertura del presente, en donde el “ya no, todavía no” (2005, pp. 197-202) se muestra como una cesura o interrupción de la continuidad cronológica. La tarea política consiste, entonces, en que la brecha devenida cesura entre el pasado y el futuro, interrumpa la linealidad del tiempo, para que, como apunta Agamben, el tiempo de la historia pueda concebirse como “el *kairós* en que la iniciativa del hombre aprovecha la oportunidad favorable y decide en el momento de su libertad” (2007, p. 154).

Por último, quisiéramos destacar que el vínculo entre historia y proceso, pone de manifiesto el protagonismo de la naturaleza y el ascenso de la vida en la época moderna. Por eso, en relación con la concepción moderna de la historia, Arendt observa que “en el siglo XIX, el hombre fue interpretado como un *animal laborans*, cuyo metabolismo con la naturaleza podía rendir la productividad más alta de la que es capaz la vida humana” (1961, p. 63). Con el triunfo del *animal laborans* se consagra “la actitud del consumo” que, como advierte Arendt, “lleva a la ruina a todo lo que toca” (1961, p. 223), porque el consumo es precisamente la aniquilación de los objetos y en consecuencia, la imposibilidad de su uso.

En nuestra necesidad de un reemplazo cada vez más rápido de las cosas mundanas que nos rodean, ya no podemos permitirnos usarlas, respetar y preservar su carácter durable inherente; debemos consumir, devorar, por así decirlo, nuestras casas,

muebles y coches, como si fuesen las ‘buenas cosas’ de la naturaleza que perecen inútilmente si no se llevan con la máxima rapidez al ciclo sin fin del metabolismo humano con la naturaleza (ARENDRT, 1998, pp. 125-126).

El análisis arendtiano de la coronación del trabajo en su íntimo vínculo con la naturaleza, la vida y el consumo, resulta gravitante para comprender las derivas (bio)políticas del mundo contemporáneo desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días. En la sección “*Chresis*” de *El tiempo que resta* (2006, pp. 35-37), Agamben aborda la expresión paulina “hacer uso de” como una forma de vida mesiánica que se contrapone y desafía a la propiedad –y por tanto a la tradición romana del derecho–, en tanto que el uso de un objeto supone su permanencia como una “potencia genérica” (2006, p. 35) que no puede volverse nunca una propiedad, y en este sentido el uso constituye una manera de expropiación. De esta manera, Agamben parece puntualizar o más bien rectificar en cierta medida la perspectiva arendtiana del uso, mostrando que no sólo se diferencia del consumo sino también de la propiedad. Recordemos que, en su libro sobre la vida activa, Arendt (1998, p. 136) comienza su capítulo sobre la obra retomando la distinción de Locke entre el trabajo [*labor*] de nuestros cuerpos –bienes de consumo– y la producción u obra [*work*] de nuestras manos –objetos de uso–, a partir de lo cual, el filósofo inglés fundaba el derecho a la propiedad de estos últimos. Aunque Arendt no se detiene en el vínculo entre los objetos de uso y la propiedad, tampoco señala reparo alguno respecto de la interpretación de Locke. Esta es precisamente la tarea que emprende Agamben en su libro al delimitar el uso de la propiedad, para mostrar que incluso el uso tal como lo entienden los franciscanos no sólo no puede volverse propiedad, sino que implica la expropiación.

Con posterioridad en el ensayo “Elogio de la profanación” del libro *Profanaciones* (2005b, pp. 97-119), Agamben volverá sobre la cuestión del uso contraponiéndola expresamente al consumo –como en el análisis arendtiano–. La tarea política parece ser la profanación entendida como restituir algo sagrado al uso común de los hombres, pero la expansión del consumo y del espectáculo, que no es más que su cara complementaria, hacen que el uso se vuelva imposible. De esta manera, el enfoque de Agamben conduce a la sociedad de consumo, pareciendo retomar o continuar los análisis de Arendt en *La condición humana*, caracterizándola por la consagración de la imposibilidad del uso, por lo que se muestra a su vez como improfanable. Aunque tal vez, sugiere Agamben, no sea improfanable, pero exija a la generación que viene “procedimientos especiales” (2005b, p. 106) o “formas

especiales de profanación” (2005b, p. 111) que todavía resulta preciso desentrañar. Aunque Arendt no aparece ni siquiera mencionada en *Profanaciones*<sup>21</sup>, su presencia resulta una vez más gravitante. Así, desde sus primeros escritos en los que nos hemos detenido, hasta sus desarrollos en torno del *homo sacer*, y sus reflexiones sobre el uso, el consumo y la profanación, Agamben parece haber avanzado en “la dirección señalada” por Arendt, como decía en su carta de 1970, para llevarnos sin lugar a dudas más allá de la misma, irrumpiendo en nuestro tiempo con todo el ímpetu de un pensamiento contemporáneo.

## CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de estas páginas, hemos mostrado que los análisis de Arendt no sólo resultan cruciales para el filósofo italiano a partir de mediados de los noventa con sus reflexiones sobre el *homo sacer*, sino que también son decisivos en sus primeras obras aunque apenas encontramos algunas escasas referencias a la pensadora alemana durante el año 1970. Después de eso, Arendt desaparece por completo de los escritos agambenianos, no habiendo mención alguna a lo largo de más de veinte años. Así, hemos procedido a distinguir una dimensión exotérica y otra esotérica en la lectura temprana que Agamben realiza de Arendt. La dimensión exotérica remite al primer libro de Agamben, *El hombre sin contenido* [1970], y a un ensayo titulado “Sui limiti della violenza” [1970], que le hace llegar a Arendt acompañando una carta que le dirige en febrero de 1970. En estos textos hemos indagado en torno de tres problemáticas en que las huellas de Arendt resultan manifiestas: (i) la interpretación de Walter Benjamin y su aproximación a Martin Heidegger, (ii) la distinción entre *praxis* y *poiesis* en relación con el estatus del hacer en la contemporaneidad, y (iii) la violencia y las concepciones teleológicas de la historia.

Respecto de la dimensión esotérica de la lectura agambeniana de Arendt, hemos demostrado que el libro de Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, aunque sólo aparece mencionado en la carta de Agamben pero no en sus obras tempranas, desempeña un papel determinante en el abordaje del pensador italiano de los tópicos de la ruptura de la tradición,

<sup>21</sup> Mientras que en *El tiempo que resta*, encontramos sólo una mención, pero en relación con las *Tesis* de Benjamin, señalando que “el único manuscrito en sentido técnico” era “propiedad de Hannah Arendt” (2006, p. 139). De manera que no hay ninguna referencia al pensamiento de Arendt y esto se evidencia en su ausencia en la bibliografía del libro.

del tiempo y de la historia. Estas problemáticas recorren su primera obra y especialmente el último capítulo de la misma, son retomadas en *Infancia e historia* y con posterioridad en *El tiempo que resta* y en *Profanaciones*. En este contexto, la revisión y crítica de la concepción tradicional del tiempo y de la historia constituyen un posible hilo conductor de su obra. Aunque Arendt no aparezca mencionada en este marco, hemos retomado la centralidad de su concepto de proceso en íntima relación con la naturaleza para dar cuenta del tiempo y de la historia en la época moderna. La concepción moderna de la historia remite así a un tiempo procesual que articula elementos de la temporalidad cíclica de la naturaleza y del tiempo lineal teleológico de origen religioso, pero desacoplándolo de la persecución de una finalidad.

A su vez, el concepto de proceso da cuenta del ascenso de la vida y de la consagración del trabajo en la modernidad, con la consecuente primacía del consumo y la imposibilidad del uso. Agamben parece profundizar así los análisis de la sociedad de masas presentes en *La condición humana*, delimitando el uso no sólo del consumo, sino también de la propiedad, en vistas de esbozar una modalidad de uso que no sólo no remita a la apropiación, sino que conduzca a la expropiación. Sin embargo, en la sociedad de consumo impera la imposibilidad del uso que es al mismo tiempo una imposibilidad de habitar y de tener experiencias. Por lo cual, sólo en la profanación, aún de lo que se presenta como improfanable, puede restituirse al uso común aquello que había sido separado por considerarse sagrado. De esta manera, en la íntima conexión entre uso y experiencia, puede advertirse la persistencia del temprano interés de Agamben por el estatus del hacer y por las perspectivas de la experiencia en el mundo contemporáneo. En el camino de estas reflexiones sobre el hacer y la experiencia, la lectura de Arendt, aunque solapada en sus escritos, resultó un insumo clave para el desmantelamiento de la concepción tradicional del tiempo y de la historia, así como también respecto de las implicancias del ascenso del trabajo y de la vida, con el consecuente retroceso del uso por el imperio del consumo, en el derrotero biopolítico que atraviesa nuestra época.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **El hombre sin contenido**. Trad. de Eduardo Margareto Kohrmann. Barcelona: Áltera, 2005a.

\_\_\_\_\_. **El tiempo que resta.** Comentario a la carta a los Romanos. Trad. de Antonio Piñero. Madrid: Trotta, 2006.

\_\_\_\_\_. **Estado de excepción.** Trad. de Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004 [2003].

\_\_\_\_\_. **Homo sacer.** El poder soberano y la nuda vida. Trad. de Antonio Gimeno Cuspiner. Valencia: Pre-textos, 2003b [1995].

\_\_\_\_\_. **Idea of Prose.** Trad. de M. Sullivan and S. Whitsitt. Albany: State University of New York Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Infancia e historia.** Destrucción de la experiencia y origen de la historia. Trad. de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

\_\_\_\_\_. "Letter to Hannah Arendt". **The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress.** Correspondence File, General, 1938-1976, "Ab-Am" miscellaneous 1965-1975, Document n. 004722, 1970. Disponible en: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/mharendtFolderP02.html> (05/05/2017)

\_\_\_\_\_. **L'uomo senza contenuto.** Macerata: Quodlibet, 2003a.

\_\_\_\_\_. "On the Limits of Violence". **Diacritics.** Trad. de Elisabeth Fay, vol. 39, nro. 4, pp. 103 -111, 2009 [1970].

\_\_\_\_\_. **Profanaciones.** Trad. de Flavia Acosta y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005b [2005].

\_\_\_\_\_. "Un'idea di Giorgio Agamben. A cura di Adriano Sofri". **Reporter,** 10 de noviembre, pp. 32-33, 1985. Disponible en: <https://ariemma.wordpress.com/2012/10/14/adriano-sofri-intervista-giorgio-agamben-1985/> (05/05/2017).

ARENDR, Hannah. **Between Past and Future.** Six Exercises in Political Thought. New York: The Viking Press, 1961.

\_\_\_\_\_. **Ensayos de comprensión 1930-1954.** Jerome Kohn (ed.). Trad. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós, 2005.

\_\_\_\_\_. **Men in Dark Times.** New York: Harcourt Brace & World, 1968.

\_\_\_\_\_. **The Human Condition.** Chicago: Chicago University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **The Origins of Totalitarianism.** New York: Meridian Books-The World Publishing Company, 1962.



DI PEGO, A.

Giorgio Agamben en la brecha entre el pasado y el futuro. Reflexiones acerca de la presencia de Hannah Arendt en sus primeros escritos

ARENDR, Hannah y HEIDEGGER, Martin. **Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados**. Ursula Ludz (ed.). Trad. de Adan Kovacsis. Barcelona: Herder, 2000.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**, Band IV/1. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de Theodor Adorno y Gershom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

\_\_\_\_\_. **Obras**, libro IV, vol. 1. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de Theodor Adorno y Gershom Scholem. Trad. de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Madrid: Abada, 2010.

BLENCOWE, Claire. "Foucault's and Arendt's 'insider view' of biopolitics: a critique of Agamben". **History of the Human Sciences**, vol. 23, nro. 5, pp. 113-130, 2010.

CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agamben**. Una arqueología de la potencia. Buenos Aires: UNSAM-Jorge Baudino Ediciones, 2008.

CORREIA, Adriano. "A política ocidental é cooriginariamente biopolítica? Um percurso com Agamben". **Hannah Arendt e a modernidade**. Política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: GEN, pp. 107-127, 2014.

DE LA DURANTAYE, Leland. **Giorgio Agamben**. A Critical Introduction. Stanford: Stanford University Press, 2009.

DI PEGO, Anabella. "Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt". Pamela Vestfrid y María Paz Echeverría (comps.). **Tridecaedro. Jóvenes investigadores en Ciencias Sociales de la UNLP**. La Plata: EDULP (ed. digital), pp. 62-74, 2010. Disponible en: [http://www.sedici.unlp.edu.ar/search/request.php?id\\_document=ARG-UNLP-Lib-000000023&request=request](http://www.sedici.unlp.edu.ar/search/request.php?id_document=ARG-UNLP-Lib-000000023&request=request) (05/05/2017).

\_\_\_\_\_. "Martin Heidegger y la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica: distanciamientos y continuidades". **Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas**, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, nro. 10, pp. 29-47, 2015b.

\_\_\_\_\_. **La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt**. La Plata: Edulp, 2015a.

DUARTE, Andre de Macedo. "Hannah Arendt, Biopolitics and the problem of violence: from animal laborans to homo sacer". Dan Stone y Richard King (eds.). **Hannah Arendt and the uses of history: imperialism, nation, race and genocide**. London: Berghahn Books, pp. 21-37, 2007. Disponible en: [http://works.bepress.com/andre\\_duarte/2/](http://works.bepress.com/andre_duarte/2/) (05/05/2017).

GRUMLEY, John. "The Messianic, Sovereignty and the Camps: Arendt and Agamben". **Critical Horizons**, vol. 16, nro. 9, pp. 227-245, 2015.

DI PEGO, A.

Giorgio Agamben en la brecha entre el pasado y el futuro. Reflexiones acerca de la presencia de Hannah Arendt en sus primeros escritos

HEIDEGGER, Martin. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**. Indicación de la situación hermenéutica. Trad. de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.

\_\_\_\_\_. **Platon: Sophistes**. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

KAFKA, Franz. **El camino verdadero**. Consideraciones sobre el pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero. Trad. de Pablo Oyarzún. Buenos Aires: La cebra, 2014.

\_\_\_\_\_. **Obras completas**. Tomo IV. Trad. de J. Bosch Estrada, A. Laurent, R. R. Mahler, J. M. González y J. Rottner. Barcelona: Edicomunicación, 1999.

LECHTE, John. “Agamben, Arendt and human rights: Bearing witness to the human”. **European Journal of Social Theory**, vol. 15, nro. 4, pp. 522-536, 2012.

TAMINIAUX, Jacques. **Heidegger and the Project of Fundamental Ontology**. Trad. de Michael Gendre. New York: State University of New York Press, 1991.

VATTER, Miguel. “Natalidad y biopolítica en Arendt”. M. Vatter y H. Nitschak (eds.). **Hannah Arendt: sobrevivir al/del totalitarismo**. Santiago: Lom, pp. 155-177, 2008.

VOLPI, Franco. **Heidegger y Aristóteles**. Trad. de María Julia De Ruschi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

**Artigo recebido em: 08 de maio de 2017.**

**Artigo aceito em: 19 de julho de 2017.**