

Soberanía, secularización y *final de la historia* en Agamben y Kojève

Sovereignty, secularization and *The End of History* in Agamben and Kojève

Tomas Borovinsky¹

Resumen:

El presente artículo se propone estudiar las matrices que subyacen a los debates en torno a la soberanía y al gobierno de la vida, la secularización y el denominado *fin de la historia* –y el *fin de la política*–, a partir de la influencia de Alexandre Kojève en el pensamiento de Giorgio Agamben. En este sentido indagaremos también sobre el teórico triunfo de la economía y la administración por sobre la política en la escena contemporánea. Los recientes estudios del pensador italiano Giorgio Agamben han sido más que relevantes para visitar aquella fundamental relación entre teología y política que atraviesa –quizás secretamente– al pensamiento moderno.

Palabras clave: Soberanía, secularización, Agamben, Kojève.

Abstract:

This paper explores the matrices underlying the debates about sovereignty and the government of life, secularization and the end of history—and the end of politics—in Alexandre Kojève's influence on the work of Giorgio Agamben. It also focuses on the assumed triumph of Economics and Administration over Politics in the contemporary scene. In this regard, Giorgio Agamben's recent studies have been relevant to revisit the fundamental relation between Theology and Politics, which influences -perhaps shadowy- the modern thought.

Keywords: Sovereignty, secularization, Agamben, Kojève.

¹ Doctor en Ciencias Sociales (UBA), becario posdoctoral del CONICET (IIGG) y docente universitario (UBA).

“Los totalitarismos de nuestro siglo constituyen realmente la otra cara de la idea hegel-kojeviana de un fin de la historia: el hombre ya ha alcanzado su t elos histórico y no queda más que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado del reino de la oikonomía, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política suprema”.

Giorgio Agamben

I.

En el presente trabajo se busca analizar la cuestión de la soberanía y el gobierno de la vida, la secularización y el denominado “fin de la historia” a partir del pensamiento de Giorgio Agamben, considerando como eje su recuperación e influencia del pensamiento de Alexandre Koj ev. Para este fin recapitularemos algunos aspectos claves de las respectivas obras buscando puntos de contacto y disenso entre las mismas.

Si bien Giorgio Agamben no ha sido discípulo directo de Alexandre Koj ev su obra se encuentra signada por su influencia al punto de rescatar muchos de sus planteos fundamentales para marcar puntos fuertes y objeciones filosófico-políticas, citándolo en innumerables ocasiones.² En este sentido es que uno de los últimos avatares del pensamiento kojeviano en la escena contemporánea se encuentra representado en la lenta pero segura irrupción de la obra de Giorgio Agamben.

Ha sido Agamben quien en los últimos años ha propuesto una vez más, un enlace entre la obra de quien puso en la agenda intelectual el concepto de la biopolítica (gobierno de la vida) como fue Michel Foucault, y la de Alexandre Koj ev relacionando la biopolítica con la poshistoria. En realidad, de distinta forma muchos otros fueron los que han realizado un cierto cruce entre ambos conceptos en los últimos tiempos. De alguna manera, aunque aun menos explícitamente que Agamben, Roberto Esposito ha realizado algunos señalamientos en este sentido en uno de sus últimos libros, por ejemplo.³

² Es notable además que en el Coloquio realizado en 2011 en Paris sobre la obra de Alexandre Koj ev, Giorgio Agamben fuera uno de los diez disertantes invitados.

³ Esposito, Roberto. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 158.

Son conocidos los señalamientos de la notable influencia de Martin Heidegger (de quien fuera alumno) y de Carl Schmitt, así como también la importancia (como antídoto) de Walter Benjamin y de Aby Warburg en la obra de Agamben. También es evidente la importancia de Guy Debord (lo cita en numerosas ocasiones y le dedicó un libro) y de Pier Paolo Pasolini. Y si bien hay muchas otras influencias importantes en su trabajo, lo que pretendemos aquí es justamente acercar los polos que separan a Agamben y Kojève para así repensar la implicancia de esta relación.

Alexandre Kojève nace en Moscú en 1902 y muere en Bruselas en tiempos de reunión de la Comunidad Europea en 1968, cuando todavía suenan las sirenas del Mayo Francés. Huye de la flamante Unión Soviética en 1920 y recalca en Berlín y Heidelberg donde recibe su formación filosófica. Luego de vivir un período de excesos perderá su fortuna en la crisis del '29 y terminará dando clases sobre Hegel en la *École Pratique des Hautes Études* (EPHE) de 1933 a 1939 en París. Será movilizado en la guerra y luego de vivir unos años en territorio libre devendrá un alto funcionario francés y europeo en 1945, dedicando el resto de su vida a los asuntos extranjeros y económicos. De la revolución al exilio, de los excesos a la enseñanza, de la filosofía a la administración. Igualmente, seguirá haciendo filosofía en su tiempo libre, especialmente los domingos.

Kojève es uno de los mayores exponentes del denominado “fin de la historia” y del Estado universal y homogéneo que sería el que vendría a advenir en el momento en que la historia ha llegado a su meta (1806). Cuando ya nada nuevo puede ser dicho, cuando –si consideramos que la primer frase fue pronunciada en Grecia hace dos mil quinientos años– la última palabra ha sido ya disparada en Jena. Señala Kojève releendo a Hegel que el hombre existe como ser humano sólo en la medida en que es reconocido. Dice Kojève en su *Esquisse d'une phénoménologie du droit* que el hombre “existe como ser humano sólo en la medida en que es reconocido: el reconocimiento de un hombre por otro es su ser mismo”.⁴ En la lectura de Kojève, el reconocimiento del

⁴ Kojève, Alexandre. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. París: Gallimard, 2007, p. 240. Las traducciones son propias en los casos en que no hay traducción al castellano. En los casos en que si las hay se han tomado las existentes en cuenta y se han hecho modificaciones cuando se lo consideró necesario.

hombre entre hombres cristaliza en el Estado y en la Ley. Para Kojève, la dialéctica entre Amo y Esclavo es superada en el Ciudadano burgués. En este sentido afirma el autor que: “El hombre difiere del animal porque es Ciudadano (Bürger); no puede realizarse como hombre sino por la intermediación del pueblo (Volk) organizado en el Estado (Staat)”⁵. Ahí radica la importancia de la lucha por el reconocimiento, Deseo antropógeno, la lucha por la búsqueda de la dignidad del hombre que es alcanzada al principio del final de la historia.

En este sentido hallaremos en Kojève a un real heredero inmanente, herético y ateo del cristianismo, que pregonará un fin de la historia coronado en el denominado Estado universal y homogéneo, que será tan resistido por autores como Leo Strauss (ya que este verá en el Estado universal el ocaso de la filosofía, por ejemplo). De este modo Kojève atraviesa a la filosofía y la teoría política contemporánea, haciendo que todo pensamiento verdaderamente político deba medirse con una apocalíptica secularizada que plantea que ya nada nuevo puede ser dicho. En parte, un mundo meramente administrado.

De esta forma es que la obra de Alexandre Kojève tiene una centralidad fundamental, ya que consideramos que es su obra la que encarna como ninguna el paradigma del pretendido triunfo de la administración por sobre la política (por eso es que es recuperado oportunamente por Agamben). Siendo él mismo a su vez un formador de discípulos y una *eminencia gris* en la burocracia europea. Un supuesto sabio posfilosófico que asume la tarea poshistórica de administrar lo existente, contribuyendo *prácticamente* a la extinción definitiva de la política.

Agamben, por su parte, piensa la soberanía y el gobierno en contexto pospolítico y posdemocrático. Es notable, además, que no solo Agamben fuera uno de los contados oradores invitados del último homenaje a Kojève en París en 2011 sino que además encontramos estudiosos italianos de la obra de Kojève como Mateo Vegetti y Marco Filoni que están además signados por la obra de Agamben. La afinidad electiva entre Kojève y Agamben es un dato relevante, pese a las claras diferencias. Mientras que Kojève fue un pensador del poder fáctico, Agamben se propone seguir haciendo filosofía y política a su modo. Por eso Agamben dirá que se propone llevar una

⁵ Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard, 2000, p. 83.

maniobra “verdaderamente política” que es “solo aquella acción que corta el nexo entre violencia y derecho”.⁶ Mientras Kojève pasa a querer gobernar a los hombres por medio del esoterismo, la ironía y el secreto, Agamben busca desnudar los mecanismos de ese mismo poder. Agamben asume el fin de la historia pregonado por Kojève pero busca poner en jaque ese mismo poder señalando las contradicciones que implica ese acabamiento de la historia en el que sigue habiendo soberanía, gobierno y gloria. Frente a un Kojève defensor del orden europeo Agamben buscará pensar la forma-de-vida contemporánea desde la óptica de la biopolítica y la poshistoria sin perder de vista el lado más salvaje de la vida posdemocrática.

II.

Releer a Giorgio Agamben será interesante para recuperar algunos aspectos claves de la obra de Alexandre Kojève, que creemos son importantes para entender la forma que cobra la lectura agambeniana de Kojève, en el marco del interés nuclear en este artículo: el problema de la soberanía y el gobierno de la vida (biopolítica) y la poshistoria en el contexto de la secularización de lo teológico político en Occidente.

El fin de la historia de Kojève no es más que el efecto colateral de la secularización occidental, una inmanentización de la vieja soberanía de origen teológico que deviene biopolítica liberal. En este sentido es que la biopolítica es entendida como la administración de la vida en la modernidad liberal. La administración de la vida biológica que, dependiendo del caso, buscará mejorar las condiciones de vida e inmunizar a las poblaciones para fortalecer el Estado y lógicamente para potenciar la performance económica. Surgen campañas de protección de la higiene pública en distintos países del mundo, habrá importantes campañas de vacunaciones colectivas y se prestará atención al estado físico, médico y mental de las poblaciones. Se tratará de intervenir en distintos fenómenos globales: morbilidad, longevidad, fecundidad, natalidad y otros que se buscará bajar, subir, modificar, controlar, regular. Habrá un fuerte interés gubernamental por el estudio de enfermedades, epidemias, endemias reinantes en la

⁶ Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003, p. 157.

población.⁷ La biopolítica abordará acontecimientos aleatorios que se producen en una población. En este sentido la población aparece como problema político y científico. Surgen en el siglo XIX la sociología y la demografía, herramientas fundamentales para la biopolítica junto con la medicina, la biología y otras ciencias al servicio de los gobiernos de turno. Se reafirma mediante la modernización y el progreso lo que Foucault denominó las sociedades de normalización: poblaciones reguladas y disciplinadas. Las sociedades modernas son sociedades que gobiernan también la vida de los habitantes incentivando, lógicamente, ciudadanos atentos a estos asuntos. Alertas y atentos al cuidado de la vida individual y colectiva, la vida es tomada como un problema político.

Agamben será un recuperador de esta mirada y de estos planteos sobre la biopolítica pero a diferencia de muchos otros estudiosos, él leerá transversalmente la cuestión de la biopolítica con innovadoras lecturas de teología política y justamente a partir de la obra de Kojève. Agamben cruza biopolítica y poshistoria para aprehender la escena contemporánea asomándose al lado oscuro de la poshistoria que quizás Kojève no quiere asumir del todo. Agamben quiere iluminar el lado oscuro de la poshistoria: Auschwitz y sus avatares contemporáneos. Incluso, podemos decir, que esta es una maniobra schmittiana de Agamben.

Desde sus comienzos, con el primer tomo de *Homo sacer*, Agamben busca realizar una arqueología de la soberanía y el gobierno de la vida en Occidente –la biopolítica– estudiando el derecho, la teología, la política y la estética (de distinto modo en los diferentes volúmenes). Para esto parte del concepto de *homo sacer* –que da nombre a toda la obra– que vendría a ser una figura oculta del derecho romano arcaico – en palabras de Agamben– que habilita que alguien pueda matar a otro al declararlo sagrado sin recibir castigo alguno. Esta figura llamada *homo sacer* es la que utiliza el autor para explicar el funcionamiento de la soberanía y el gobierno de la vida en la modernidad, tomando como ejemplo extremo los campos de exterminio nazis en los que

⁷ Para el concepto de biopolítica y gobierno en Michel Foucault, ver: Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, p. 163. Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 226. Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

la víctimas son exterminadas sin que recaiga pena sobre quienes los aniquilan. A partir del *homo sacer* el autor piensa el gobierno de los hombres como si fuera una administración de la mera vida biológica de los mismos, lo que él llama la *nuda vida*: una vida desprovista de toda forma. Agamben parte del derecho romano arcaico en 1995 y llega a nuestros días estudiando las raíces teológicas ocultas de la modernidad. El problema de la vida y la ley atravesará de distinto modo toda su producción intelectual desde el primero hasta el último de los tomos del *Homo sacer*.

De ahí que sea imposible obviar la implicancia de estas observaciones en relación a aquella ligazón que plantea Schmitt entre política y policía, más aún considerando esto a la luz de lo señalado por Kojève e incluso por Michel Foucault. Según este tipo de interpretaciones debemos considerar lo que nos recuerda Jean-François Kervégan cuando dice que “si conservamos en la memoria el análisis realizado por Schmitt del Estado europeo clásico, en el cual la policía habría reemplazado a la política: la cuestión de los modos y los medios de subordinación hasta entonces secundaria”, al menos en los términos del análisis schmittiano, “se vuelve decisiva para el Estado contemporáneo, posliberal, pues la multiplicación de sus funciones y sus intervenciones en la vida social se incrementa”.⁸ En un mundo posliberal, o quizás mejor aun, posdemocrático⁹, la política y la policía parecen confundirse ya que después de todo como señala el propio Schmitt en su prólogo de 1963, polémicamente, luego recuperado por Agamben en *Mezzi senza fine*¹⁰: “conviene recordar que ambas palabras, tanto política como policía, derivan de la misma palabra griega *polis*”.¹¹ En este sentido también podemos recordar nosotros aquello señalado por Michel Foucault sobre la noción de policía cuando señala que esta fue adquiriendo diferentes significados a lo largo de los últimos siglos al punto que Foucault recuerda en su breve historización de la noción de policía que: “Muy a menudo pueden encontrarse series de expresiones o enumeraciones como la siguiente: los Estados, los principados, las ciudades, las policías. O bien se comprueba con frecuencia la asociación de dos palabras: las

⁸ Kervégan, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Madrid: Escolar y Mayo, 2007, p. 84.

⁹ Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 20.

¹⁰ Agamben, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005, p. 84.

¹¹ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2005, p. 41.

repúblicas y las policías”.¹² Esto vale hasta el siglo XVII en que se empezará a llamar a la policía como al “conjunto de los medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de este”¹³. Podemos decir, por tanto, que habrá una intensa y cambiante relación entre policía –en su sentido amplio– y administración. Recordemos a Foucault cuando señalaba que, en estado puro “la policía es el golpe de Estado permanente”.¹⁴ Agamben dirá en este mismo sentido: “La decadencia de la democracia moderna y su progresiva convergencia con los Estados totalitarios en las sociedades posdemocráticas y <espectaculares> tienen, quizás, su raíz en la aporía que marca su inicio y la ciñe en secreta complicidad con su enemigo más empedernido”.¹⁵

La policía será la que mediante el cálculo y la técnica permitirán mantener el orden interior y el crecimiento de las fuerzas. Es como sostiene Alexandre Kojève¹⁶ habrá hacia adentro policía y hacia fuera, diplomacia (a veces bajo las formas de otro tipo de policía cuando es “diplomacia armada”). Recordemos que sostiene Kojève en su epistolario con Schmitt que aquellos hombres que no aceptan el final deben ser encerrados y que hacia afuera hay, efectivamente diplomacia armada. Entonces podemos encontrar dos tipos de policía: la interior y la exterior, esta última solo ejercida por las potencias al poner en práctica algo similar a lo que antes denominábamos como guerra a secas, que en el presente participan de un fenómeno denominado como una guerra civil mundial.

En este sentido “hacia adentro” la administración policíaca irá adquiriendo diferentes papeles a lo largo del tiempo, contribuyendo en determinados momentos a la conformación de los “Estados modernos clásicos” y contribuyendo en otro tiempo a la disolución de los mismos en la era del “auge de lo social”, cuando se busca disolver la supuestamente clásica y liberal distinción entre lo público y lo privado, en un posible tiempo posliberal y/o posdemocrático. Porque las estatalidades van mutando y lo seguirán haciendo al ritmo de las nuevas necesidades.

¹² Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*, op. cit., p. 357.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 388.

¹⁵ Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 20.

¹⁶ Carta de Alexandre Kojève a Carl Schmitt del 16/5/1955.

Por eso dirá Agamben que el estado de excepción separa "la norma de la aplicación, para hacer que esta última sea posible. Introduce en el derecho una zona de anomia para hacer posible la formación efectiva de lo real".¹⁷ Agamben escribe después del final de la historia, supongamos, sí, pero también escribe filosofía después de Auschwitz. Porque es Auschwitz a los ojos de Agamben, el campo, el lado oculto de Occidente. Un lado oculto que Kojève reconoce parcialmente al afirmar que quienes no aceptan el final, es decir el orden existente, deben ser encerrados. Dice Kojève en una importante carta a Strauss: "El autómatas 'saludable' está 'satisfecho' (deporte, arte erotismo, etc), y los 'enfermos' son encerrados".¹⁸ Los "autómatas saludables" son aquellos hombres que deben ser gobernados, mientras que los enfermos son a los ojos de Kojève los que no aceptan este fin de la historia y que por tanto deben ser encerrados, nada menos. Por eso es que el campo es la excepción de la regla liberal, a los ojos de un Agamben. En el mundo violento que describe Agamben conviven el consumo alegre de las masas con el exterminio de masas.

Pero cuando lo universal busca imponerse y la historia se cierra sobre sí misma, a los ojos de Agamben, lo único que nos queda por hacer es administrar económicamente lo existente (y lo viviente), y viajar. Porque como indica el autor de *Il Regno e la Gloria*: "El turista es la extrema reencarnación del peregrino en tierra cristiana, es la figura planetaria de la irreducible extranjería al mundo", donde "el peregrino y el turista son, el efecto colateral de una misma economía (en su versión teológica y secularizada)".¹⁹ Señalemos que para Agamben el tema del turismo es capital. No solo porque como él señala es la principal industria del mundo, sino porque además el turismo implica "la pérdida irrevocable de todo uso, de la absoluta imposibilidad de profanar"²⁰ en un mundo en el que "la museificación del mundo es hoy un hecho consumado".²¹ Un mundo poshistórico, enemigo de la filosofía y amigo de aquel hedonismo neocapitalista del que habla otro autor fundamental para Agamben,

¹⁷ Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*, op. cit., p. 77.

¹⁸ Carta de Alexandre Kojève a Leo Strauss en Leo Strauss. *On Tyranny*. Chicago: University of Chicago Press, 2000, p. 255.

¹⁹ Agamben, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007, p. 158.

²⁰ Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005, p. 110.

²¹ *Ibid.*, p. 109.

que también escribió sobre la poshistoria, como es Pier Paolo Pasolini quien sostiene estar escribiendo frente a los “actos primeros de la poshistoria”.²²

En ese sentido, Giorgio Agamben afirma que los derechos humanos, el genoma y la economía global “son tres caras solidarias de un mismo proceso por el cual la humanidad poshistórica parece asumir su fisiología como último e impolítico mandato”.²³ Tres caras solidarias que no hacen más que constituir las dimensiones visibles de la administración de lo existente después del fin de la historia, después de que la lucha por el reconocimiento toca su final. Porque cuando todos somos reconocidos como hombres lo que toca a su fin es la lucha por el reconocimiento político pero no la lucha. Desde esta lógica la lucha puede persistir como exterminio del Otro. Al otro se lo reconoce como Hombre, pero al mismo tiempo se lo extermina como a un igual. Esa es la diferencia ontológica entre el nazismo y el estalinismo, como suele señalar Slavoj Žižek.²⁴ El nazismo extermina a inferiores y el estalinismo, hijo del paradigma revolucionario jacobino, extermina a iguales.

Como hemos señalado anteriormente, Agamben sostiene que ya no es posible pensar el destino de la humanidad en términos de clases sociales porque asistimos al triunfo de la pequeña burguesía planetaria y las viejas clases sociales se han disuelto: “la pequeña burguesía ha heredado el mundo. Esta es la forma en la que la humanidad ha sobrevivido al nihilismo”.²⁵ Aquí Agamben no podría ser más, tristemente, kojéviano. Fue Kojève quien dijo en su momento que el país de la pequeña burguesía por antonomasia era la máxima representación de la sociedad sin clases.²⁶ Es el triunfo de la homogeneidad social y el fin de la vida comprometida, objeto de deseo tan temido por pensadores fundamentales como Leo Strauss y Carl Schmitt. Giorgio Agamben escribe después del final de la historia pero también escribe después de Pier Paolo Pasolini.

Pero, ¿qué pasa con la animalidad del hombre en la poshistoria para Giorgio Agamben? Recordemos que Alexandre Kojève señalaba dos posibilidades: la

²² Pasolini, Pier Paolo. *Poesía en forma de rosa*. Madrid: Visor, 2002, p. 28.

²³ Agamben, Giorgio. *L'aperto. L'uomo e l'animale*, op. cit, p. 141.

²⁴ Žižek, Slavoj. *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 203.

²⁵ Agamben, Giorgio. *La comunità che viene*, op. cit., p. 51.

²⁶ Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit, p. 437.

animalización del hombre en la *american way of life* o la japonsización de Occidente y el mundo.²⁷

Frente a esto Agamben repiensa la cuestión de la animalidad desde la biopolítica y, más específicamente, como ya señalamos, después de Auschwitz. Afirma antropogénicamente que “el hombre existe históricamente tan solo en esta tensión”, es decir en la tensión Hombre/animal, y continúa afirmando que este “puede ser humano sólo en la medida en que trascienda y transforme al animal antropóforo que lo sostiene; sólo porque, a través de la acción negadora es capaz de dominar y, eventualmente, destruir su misma animalidad”.²⁸ El Hombre llega a ser tal solo en la medida en que, siguiendo aquí a Kojève al pie de la letra, niega la animalidad que hay en sí mismo. De ahí que Agamben cite a Kojève cuando dice que “el hombre es una enfermedad mortal del animal”²⁹.

III.

Uno de los aspectos más interesantes del cruce entre biopolítica y poshistoria, dijimos, es que implica una forma nueva de comprender la cuestión de la animalidad en la poshistoria. Pensar la animalidad en la poshistoria a partir de los aportes de Agamben implica asumir el gobierno de la vida, lo que es un implícito pero no dicho aspecto en Kojève. De ahí, en parte el interés de Agamben por Kojève. Porque Kojève, desde una perspectiva agambeniana habla de biopolítica sin hablar de biopolítica. Lo cual implica también hacer una lectura “moderna” de Kojève, como la que hace el propio Kojève sobre otros o como hacemos nosotros con el propio Kojève.

Agamben piensa al hombre desde la animalidad, como vida que debe ser gobernada y piensa al hombre como superviviente. Piensa al hombre-animal-viviente en su dimensión más extrema: como nuda vida. La nuda vida es la vida desprovista de toda forma-de-vida, el hombre en el campo de concentración capturado por la biopolítica. La nuda vida es, para decirlo schmittianamente, el caso extremo que explica la normalidad de la vida ciudadana. Siendo la forma-de-vida “una vida que no puede separarse nunca

²⁷ Ver: Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 437

²⁸ Agamben, Giorgio. *L'aperto. L'uomo e l'animale*, op. cit., p. 28.

²⁹ Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 554. Esta cita aparece en Agamben, Giorgio. *L'aperto. L'uomo e l'animale*, op. cit., p. 19.

de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida”.³⁰ Por eso para Agamben es fundamental en este contexto comprender “la definición de una vida a la que se le puede dar muerte sin cometer homicidio”³¹ que él encuentra en la sacralización del hombre bajo la figura del *homo sacer*. Son los ciudadanos a los que hay que encerrar de los que habla Kojève y a la larga es el mundo fuera de quicio del que habla Schmitt que indistingue civiles y militares. Pero, ¿quién mata en la era de la política de la vida? ¿Qué forma combra la soberanía en la poshistoria? El Estado universal y homogéneo poshistórico, desde la mirada de Agamben, “ejecuta” el estado de excepción permanente.

Por eso aquí Agamben se pregunta por el estatuto del Estado universal y homogéneo después del final de la historia. ¿Es esto posible? Agamben, como señalamos antes, encuentra aquí un problema fundamental en el planteo de Kojève. En este contexto Agamben se propone “pensar un acabamiento de la historia en que permanezca la forma vacía de la soberanía es tan imposible como pensar la extinción del Estado sin la consumación de las figuras históricas”.³² El Estado moderno ha sufrido grandes transformaciones en los últimos siglos. Por eso la pregunta de Agamben es fundamental para comprender el presente. ¿Cómo sobrevive el Estado después del final de la historia? Una forma política vacía cuya única meta es administrar económicamente lo dado.

La administración perpetua del mundo es para Agamben un problema netamente teológico-político que hunde sus raíces en Kojève. Afirma Agamben que el paradigma cristiano de gobierno, tal como la historia occidental que es su heredera, dura desde la creación hasta el final de los tiempos. Por eso la concepción moderna de la historia se encuentra en un callejón sin salida, se encuentra en una situación contradictoria. En este sentido Agamben sostiene que “por una parte anula la escatología y prolonga al infinito la historia y el gobierno del mundo” y por otra “ve reaparecer continuamente el carácter finito del propio paradigma (esto es evidente tanto en la interpretación kojéviana de

³⁰ Agamben, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, op. cit., p. 13.

³¹ Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 209.

³² *Ibid.*, p. 82.

Hegel como en el problema del fin de la historia del ser del último Heidegger)”.³³ Esta contradicción es realmente problemática porque desgarrar la vida política moderna. Porque además desde el punto de vista teológico cristiano una vez finalizada la historia debe cesar el gobierno en la tierra pero no en el infierno. Los ángeles cantan la gloria a Dios –devienen inoperosos– mientras en el infierno sigue habiendo gobierno: “el infierno es, así, el lugar donde el gobierno divino del mundo sobrevive para siempre, aunque en forma puramente penitenciaria”.³⁴ A los ojos de Agamben, una vez más, el mundo encarnado en Kojève está desprovisto de redención: una vida penitenciaria.

Abre aquí Agamben una polémica indistinción entre democracia y totalitarismo. Asistimos al advenimiento de sociedades posdemocráticas y “especulares”³⁵, dijimos. Porque “los totalitarismos de nuestro siglo constituyen realmente la otra cara de la idea hegel-kojeviana de un fin de la historia”. Prosigue Agamben leyendo a Kojève y dice que “el hombre ya ha alcanzado su télos histórico y no queda más que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado del reino de la oikonomía, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política suprema”.³⁶ Hay que tener en consideración contra todas las caricaturizaciones a las que Agamben ha sido objeto que el autor remarca las “enormes diferencias” entre democracia y totalitarismo al tiempo que señala la importancia de marcar la “íntima solidaridad” en el plano “histórico-filosófico”. Aquí escribe en el mismo sentido en que lo hacía Martin Heidegger al señalar las continuidades entre capitalismo anglo-sajón y el comunismo soviético.³⁷

En las referencias del párrafo anterior hallamos comprimidas las afinidades electivas de Agamben. El totalitarismo de Hannah Arendt, el fin de la historia de Alexandre Kojève, la neutralización de Carl Schmitt y lo especular de Guy Debord. Porque Agamben piensa la biopolítica y la poshistoria en el marco de sociedades “especulares” siguiendo a Debord, a quien le dedica *Mezzi senza fine*. Subyace también

³³ Agamben, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, op. cit., p. 189.

³⁴ *Idem*.

³⁵ Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 20.

³⁶ Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 418.

³⁷ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2007, p. 42.

a “lo especular” la cuestión de la poshistoria, por eso dice Debord que “el fin de la historia ofrece un plácido reposo a todo poder presente. Le garantiza sin falta el éxito del conjunto de sus empresas, o cuando menos el ruido del éxito”.³⁸ La sociedad del espectáculo de Debord consiste en separar al hombre de lo que puede neutralizando la Acción. Por eso Agamben hablará de un “Estado especular integrado (o democrático-especular)”.³⁹ La sociedad del espectáculo es un mundo sin Acción, por eso Debord propone construir “situaciones”: como no hay forma de abordar la totalidad-mundo hay que construir pequeñas totalidades manejables y estratégicas.

Agamben va a reivindicar la “potencia del no”: el rechazo afirmativo que irrumpe por ejemplo con el “preferiría no hacerlo” del Bartleby de Melville. Situado entre la potencia y el acto “Bartleby articula la posibilidad mediante su potencia-de-no, transformándose en figura de una potencia que no deviene acto”⁴⁰, porque “el escriba que no escribe es la potencia perfecta”.⁴¹ Porque para Agamben, “el hombre es el viviente que existe en modo eminente en la dimensión de la potencia, del poder y del poder no”.⁴² Esta potencia-de-no constituye un fuerte cuestionamiento a las miradas de carácter decisionistas que afirman la supremacía de la voluntad y la decisión por sobre la potencia. La decisión, aunque ligada a la locura, está cerca del querer y el poder. En cambio la potencia-de-no constituye un modo de existencia de la potencia que no descarga y que se perpetúa como pura potencia, como el deseo frente al placer entre Deleuze y Foucault: Masoch contra Sade, la intensidad contra la descarga. La potencia-de-no plantea un modo de vida entendido como ser-en-potencia cercano a un problema fundamental que no podría ser más próximo a Kojève como es el de la inoperosidad.

La inoperosidad [*inoperosità*] es un concepto de Agamben que mantiene intensa relación con el de desobra [*désœuvrement*] muy ligado a Kojève, a Bataille y a la poshistoria, y que a su vez está relacionado con el problema de la potencia-de-no. Según

³⁸ Debord, Guy. *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Barcelona: Anagrama, 1999, p. 26.

³⁹ Agamben, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, op. cit., p. 70.

⁴⁰ Natalia Taccetta, *Agamben y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2011, p. 321.

⁴¹ Agamben, Giorgio. *Bartleby o de la contingencia*. En *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville*. Valencia: Pre-Textos, 2005, p. 102.

⁴² Raffin, Marcelo. *Exilio y potencia en la perspectiva agambeniana*. En Burello, M., Ludueña Romandini, F. y Taub, E. *Políticas del exilio*. Caseros: EDUNTREF, 2011, p. 70.

Agamben ha sido la herencia de Aristóteles la que ha marcado a Occidente de modo que la política es de la operosidad y del acto mientras que Agamben se pone del lado de la inoperosidad y de la potencia. Aristóteles, señala Agamben retomando *De anima*, opone potencia [*dynamis*] y acto [*enérgeia*] y explica que “en la tesis sobre la potencia encuentra su fundamento el problema moderno de la libertad”.⁴³ Por eso dirá Agamben en *La potencia del pensamiento* (conferencia de 1987) que “la libertad como problema nace precisamente por el hecho de que todo poder es, inmediatamente, también un poder-no, toda potencia es también una impotencia”. Para Agamben es libre aquel que “puede la propia impotencia”.⁴⁴ La potencia del pensamiento radica en que este es una “forma-de-vida inseparable de su forma”⁴⁵ y si es verdaderamente pensamiento entonces implica en sí mismo una oposición a los poderes fácticos que buscan separar a la vida de lo que esta puede.

Pero Agamben rescata esta problemática explícitamente de los debates que atraviesan Alexandre Kojève y Georges Bataille, así como las recuperaciones de Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot. Dice Agamben en un importante pasaje de *Homo sacer*: “El tema del *désœuvrement*, de la desocupación como figura de la plenitud del hombre al final de la historia, que aparece por primera vez en la recensión de Kojève a Queneau”, escribe el filósofo italiano, “ha sido recuperado por Blanchot y por Nancy”.⁴⁶ Pero para Agamben la desocupación “no puede ser ni la simple ausencia de actividad ni (como en Bataille) una forma soberana y sin empleo de la negatividad”, y continúa diciendo que “la única forma coherente de entender la desocupación sería pensarla como un modo de existencia genérica de la potencia, que no se agota en una *transitus de potencia ad actum*”⁴⁷. Para Agamben la potencia y la inoperosidad son el paradigma de la política que viene.

Por otra parte, consideramos interesante que su planteo de la profanación sea una derivación de un diferendo con un autor clave para Alexandre Kojève como es Georges Bataille. Agamben descrea de la lectura soberana de Bataille y por eso plantea

⁴³ Castro, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: UNSAM EDITA, 2008, p. 141.

⁴⁴ Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*, op. cit., pp. 362-363.

⁴⁵ Agamben, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, op. cit., p. 19.

⁴⁶ Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 83.

⁴⁷ *Idem*.

su concepto de profanación de un modo que consideramos en diálogo con el concepto de transgresión del sociólogo francés de lo sagrado. La “lógica de la transgresión” de Bataille, a los ojos de Agamben, queda presa de la atadura entre soberanía y nuda vida de modo que se hace carne la mirada benjaminiana que sostenía que los hombres del grupo *Acéphale* trabajaban para el fascismo.⁴⁸ La vida queda en Bataille, según Agamben, presa del círculo ambiguo de lo sagrado y por ello el filósofo italiano se propone pensar la profanación.

Porque la transgresión de Bataille sigue respetando la línea de la ley y la soberanía en la que Agamben no cree, y además es funcional a la secularización incompleta que esconde la ignorancia de lo teológico-político. Si la transgresión implica cruzar los límites de la ley secular la profanación consiste en desconectar lo teológico-político, hacerlo inoperante, una verdadera secularización, si se quiere. Porque “si consagrar [*sacrare*] era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano”, dice Agamben, “profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres”.⁴⁹ Una vez más retorna aquí la cuestión del “uso” que luego trabajaría en sus trabajos más recientes (*Profanazioni* es de 2005 y *Altissima povertà* es de 2011). Para Agamben hay una fuerte relación entre uso y profanación porque desde su óptica la religión se define como aquello que sustrae del uso común cosas, lugares, animales o personas y las transfiere a una esfera separada. Y por eso mismo aquí Agamben difiere una vez más de Bataille, porque para el filósofo italiano el sacrificio – concepto clave del sociólogo francés– “sanciona el pasaje de algo que pertenece al ámbito de lo profano al ámbito de lo sagrado, de la esfera humana a la divina”.⁵⁰ Si la religión separa, el profanar busca ignorar la separación para hacer un uso común de algo destinado religiosamente a ser capturado por lo teológico-político. La profanación junto al juego buscan arrebatar los objetos localizados en el museo de la historia terminada. El juego refunda el objeto museificado y le da un nuevo uso público, por eso dirá Agamben que “restituir el juego a su vocación puramente profana es una tarea política”⁵¹ del porvenir. Si la secularización de los conceptos teológicos no hace más

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 144-145.

⁴⁹ Agamben, Giorgio. *Profanaciones*, op. cit., p. 97.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 98.

⁵¹ *Idem.*

que trasladar la monarquía celeste en monarquía terrenal dejando intacto su poder, la profanación y el juego buscan romper este desplazamiento. Agamben propone una praxis entendida como pura medianidad, un medio sin fin, como señala en el título de su libro citado aquí. Un medio sin fin que implica “la creación de un nuevo uso” que es “posible para el hombre solamente desactivando un viejo uso, volviéndolo inoperante”.⁵²

También la cuestión de lo *qualunque* [cualsea]⁵³ es sumamente importante por sus implicancias políticas frente a la poshistoria y por todo lo que conecta este concepto con la profanación y la inoperosidad. El cualsea de Agamben irrumpe como una singularidad potente con la supuesta capacidad de disolver las ataduras de la estatalidad poshistórica. El ser que viene, explica Agamben en su libro *La comunità che viene*, es el ser cualsea. El ser cualsea que viene es una verdadera singularidad más allá de lo individual y lo universal, es una singularidad en cuanto singularidad cualsea en la que “el ser-cual está recobrado fuera de su tener esta o aquella propiedad, que identifica su pertenencia a este o aquel conjunto”⁵⁴. La singularidad de lo cualsea se opone como un heterogéneo más frente al Estado universal y homogéneo. En un mundo que, sostiene Agamben, ha perdido sus gestos formateados por lo homogéneo, lo singular asciende como un rostro individuado que persiste como resto e ingresa en el campo de batalla a partir de lo común: “un proceso de apropiación de la propia impropiedad”.⁵⁵ Por eso Agamben piensa en Tiananmen, porque en la plaza china que era atravesada por un espíritu hermano al del Mayo del ’68, dice el filósofo italiano, irrumpió un “ser cuya comunidad no está mediada por condición alguna de pertenencia”.⁵⁶ Los pedidos, reclamos y proclamas del acontecimiento que sería pisoteado por las autoridades comunistas chinas eran vagas e imprecisas. Pero entonces ¿por qué tanta violencia

⁵² *Ibid.*, p. 112.

⁵³ Por otra parte no deja de ser interesante que uno de los grupos que intentó llevar a la práctica algunos de los planteos de Agamben, y que fueron apadrinados por él, también hagan uso de Kojève. Hablamos del grupo *Tiqqun*. Este grupo francés se plantea escribir en la poshistoria, citando a Kojève, y llevando algunos planteos claves de Agamben al extremo. Tampoco deja de ser inquietante los sucesivos conflictos que ha tenido este grupo con el Estado francés.

⁵⁴ Agamben, Giorgio. *La comunità che viene*, op. cit., p. 9.

⁵⁵ Galindo, Alfonso. *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, p. 90.

⁵⁶ Agamben, Giorgio. *La comunità che viene*, op. cit., p. 67.

estatal contra esta indeterminable e incipiente manifestación? Justamente, la violencia estatal-comunista se dirigió a apagar un fuego que todavía no había alcanzado su temperatura máxima. Un fantasma recorrió la República Popular China en aquéllos días y no fue el fantasma del comunismo: fue el espectro de lo cualsea, una singularidad con la que no es posible entablar una negociación o un diálogo porque no se sabe exactamente qué es. Un porvenir-presente que no sabe a ciencia cierta qué quiere ser. Como explica el pensador español Alfonso Galindo, “la figura de lo *singular cualsea* constituye un índice y factor del acontecimiento mesiánico”, es decir superador de la soberanía, “en tanto afecta (liberándola) la realidad concreta del individuo y, en esta medida, la del Estado, su derecho y su política”.⁵⁷

Queda claro aquí que Agamben pretende la destrucción del Estado. Como dice Agamben, “el hecho nuevo de la política que viene es que ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino la lucha entre el Estado y el no-Estado (la humanidad)”. Una lucha entre “la disyunción insuperable de las singularidades cualsea y la organización estatal”.⁵⁸ Lo mesiánico, que Agamben diferencia de lo escatológico, viene a hacer, para el filósofo, inoperante la soberanía, la Ley y el Estado. Por eso mismo el filósofo italiano, recordemos, apunta lo paradójal que tiene señalar el fin de la historia junto a la continuidad de la estatalidad. Lo *qualunque* implica un posicionamiento disolvente frente al Estado mientras que la *inoperosità* supone una rebeldía frente a la economía capitalista y un mundo que nos quiere útiles e impotentes. Agamben pretende la destrucción del Estado porque no hay otra forma de ser consecuente con el fin de la historia que subyace a Kojève. Dice: “Solo está a la altura un pensamiento que sea capaz de pensar *conjuntamente* el fin del Estado y el fin de la historia, y de movilizar uno contra otro”.⁵⁹ Porque para Agamben los grandes experimentos totalitarios del siglo XX solo han venido a terminar la tarea de los Estados-nación del siglo XIX, el nacionalismo y el imperialismo. Señala en un fragmento que entabla un diálogo explícito con Kojève que “a partir de la Segunda Guerra Mundial es evidente, en efecto, que ya no hay tareas históricas asignables a los

⁵⁷ Galindo, Alfonso. *Política y mesianismo*. Giorgio Agamben, op. cit., p. 87.

⁵⁸ Agamben, Giorgio. *La comunità che viene*, op. cit., pp. 67-68.

⁵⁹ Agamben, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, op. cit., p. 88.

Estados-naciones”.⁶⁰ Por eso Agamben se propone llevar la lógica del final de la historia a su final legítimo que consistiría en abolir el Estado. Agamben parece presionar sobre el lado más marxista y comunista de Kojève, obligándolo a mostrarse como un realista, mostrando que Kojève en realidad no es marxista sino que es más bien hegeliano o incluso schmittiano. Aquí Agamben además muestra del todo a qué nivel se localiza del lado que algunos pensadores, no precisamente afines, han denominado como mesianismo postmoderno⁶¹, fiel a un pensamiento contra-estatal.

El filósofo italiano busca hacer inoperante lo que para Kojève encarna el final de la historia: la Ley. Para Kojève la Ley implica el reconocimiento del pueblo en el Estado, la difusión de la ciudadanía para todos. Agamben en cambio busca disolver la ciudadanía haciendo que no haya distinción entre ciudadanos y excluidos. De este modo señala una solución al conflicto de Medio Oriente entre Israel y Palestina: devenir una cinta de Moebius en la que no sea posible distinguir entre interior y exterior.⁶² Giorgio Agamben demuestra que Alexandre Kojève es un apocalíptico como dice Jacob Taubes⁶³, pero un apocalíptico del poder, un monástico funcionario/funcional al poder. Porque para Agamben un mundo que niega la redención es un gobierno infernal.

Agamben sostiene contra Kojève que “la supervivencia política de los hombres solo es pensable hoy en un tierra donde los espacios de los Estados hayan sido perforados y topologicamente deformados”.⁶⁴ Por eso dirá en el mismo libro que “el pensamiento que viene tendrá, pues, que tratar de tomar en serio el tema hegelokojeviano (marxiano) del fin de la historia”.⁶⁵ En ese sentido es que Giorgio Agamben busca recuperar al Martin Heidegger del *Ereignis*. Agamben busca pensar el último acontecimiento que dará término definitivo a ambos finales: el de la historia y el del Estado. Así hay que leer sus conceptos de los cualsea y de lo inoperante, como un intento de revitalizar a ese Heidegger.

IV.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 108.

⁶¹ Entrevista a Jorge Dotti en *El Río Sin Orillas*, número 1, Buenos Aires, 2007, p. 240.

⁶² Agamben, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, op. cit., p. 28.

⁶³ Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*, op. cit, p. 171.

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 88.

Para concluir queremos remarcar que Giorgio Agamben es uno de los últimos avatares de Alexandre Kojève y como tal un pensador de la poshistoria. Un filósofo ineludible de la escena contemporánea con el que quizás el pensador moscovita podría, hipotéticamente, establecer una relación como la que mantenía con pensadores como Georges Bataille. No obstante, es sugerente, siguiendo esta hipótesis aquí trazada por nosotros de la importancia de esta relación entre Kojève y Agamben, que una de las últimas intervenciones públicas fuertes de Agamben estuviera ligada a la figura de Kojève.

El 15 de marzo de 2013 Agamben publicó un artículo en *La Repubblica* que fue traducido a múltiples idiomas en muy pocos días. En este polémico artículo, escrito en plena crisis de la eurozona, el filósofo italiano parte directamente citando a Kojève. En este texto Agamben señala la importancia del planteo de Kojève contra la realidad contemporánea de la Unión Europea hegemonizada por Alemania.

En su trabajo original de 1945 denominado *Esquisse d'une doctrine de la politique française* el autor plantea un reordenamiento europeo de posguerra afín a Francia; una visión del mundo por venir (una propuesta que iría cambiando a lo largo de los años pero manteniéndolo el mismo horizonte). Aquí serán fundamentales sus propuestas para que Francia no pierda su puesto entre las naciones poderosas de la Tierra. Es a partir de 1945 que, dijimos, Kojève se empeñará en trabajar para el Ministerio de Comercio Exterior, que será consejero de Charles de Gaulle, de Giscard d'Estaing y que se convertirá en el primer Eurocrat.

Aquí Kojève considera que para poder reconstruir y mantener a Francia a flote, entre la potencia americana y la soviética lindando con una Alemania que indudablemente iba a reconstruirse rápidamente, Francia debía trabajar duro. Para esto es que Kojève trae a la mesa su teoría del Imperio Latino con eje en Francia y con influencia sobre el mediterráneo. Es en su texto, que este ruso emigrado a tierra de galos intenta convencer a De Gaulle de que –en palabras de Robert Howse– Francia no sobrevivirá “sin aliarse con otros estados y pueblos”⁶⁶, formando una “unión política y

⁶⁶ Howse, Robert. “Kojève’s Latin Empire”. *Policy Review*, N° 126, 2004, p. 3.

económica de estados católico-latinos de Europa”.⁶⁷ Una unión donde la propia Iglesia Católica Romana tendrá un papel fundamental. Una unión que nos podría hacer pensar que quizás hasta Kojève terminó intentando evitar el definitivo Estado universal, a no ser que consideremos al propio Imperio Latino como un paso hacia el Estado universal.

El Imperio Latino de Kojève es, contrariamente al materialismo economicista de los imperios soviéticos y anglosajones, “calmante”, “pacífico” y “sintético”. Kojève habla de una “mentalidad latina” en la que hay un profundo sentido de la belleza, el arte y la buena vida que caracteriza a estos países. Además, obviamente, son todos países católicos (no las colonias, obviamente) y ligados al mar Mediterráneo. A diferencia de los países protestantes, hay un arte de vivir de la cultura latina. Además, y aquí se filtran algunos de sus desarrollos anteriores y posteriores, Kojève señala que la cultura protestante y su culto del trabajo aleja a la misma de estar preparada para el porvenir en que se trabajará menos. Hay que saber disfrutar de la vida. Una vida por venir en la que reinará la desobra (traducida al italiano como inoperosidad). Hay un arte de vivir en la mentalidad latina así como hay un arte de vivir en la cultura japonesa que tanto le interesó en un viaje posterior del que ya hablamos.

Hay un cierto aire de familia en el planteo de 1945 de Kojève que como dijimos se asemeja a lo señalado por Schmitt. Las diferencias son notables. Además, es preciso remarcar que este Imperio Latino nunca se realizó y que finalmente Francia se convirtió en el eje de Europa pero solo luego de un matrimonio contra-natura con el viejo contrincante alemán. También es preciso remarcar que pese a esto persistió en Kojève – y en De Gaulle, obviamente⁶⁸ – una fuerte resistencia a la entrada de Inglaterra a la Unión Europea. Incorporación que solo se terminó realizando a la muerte de Kojève.

Pero la recuperación de este viejo artículo de Kojève por parte de Agamben debe entenderse, creemos, en el marco de la crisis de la eurozona y en el marco de lo ya señalado hasta aquí. En este brevísimo texto Agamben toma de un modo enigmático algunas de las banderas del texto de Kojève, aunque introduciéndolas dentro de su

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ Nicholson, James. *Alexandre Kojève. Wisdom at the End of History*, Maryland: Rowman, 2007, p. 78.

propio sistema. Remarca la existencia de distintas “formas-de-vida” y pone estas existencias diferentes a su servicio.

Es, para finalizar, en el artículo aparecido en *La Repubblica* que Agamben sostiene que los europeos deben recuperar su relación con el pasado para contrarrestar un presente signado por la supremacía de la administración y la economía (donde Kojève no deja de ser uno de los padres de la creatura). Porque es solo en el presente que el pasado puede vivir, un pasado entendido como una cultura contra la museificación de la vida europea devenida puro turismo. Una resistencia entendida como forma de vida, una resistencia entendida como cultura viva.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.
-, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino, 2011.
-, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006.
-, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.
-, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.
-, *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.
-, *L'aperto. L' uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.
-, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007.
-, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
-, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.
-, *Opus Dei. Arqueología del oficio*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2012.
-, *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

-, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
-, *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- Auffret, Dominique, *Alexandre Kojève. La filosofía, el Estado y el fin de la historia*, Letra Gamma, Buenos Aires, 2009.
- Blanchot, Maurice, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia, Ed. Pre-textos, 1997.
-, *La comunidad inconfesable*, Arena, Madrid, 2002.
- Bataille, Georges, *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena, 2005.
-, *Œuvres complètes*, XII vol., Gallimard, Paris, 1970-1988.
-, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris, 2009.
- Borovinsky, Tomas; Ludueña Romandini, Fabián y Taub, Emmanuel, *Posteridades hegelianas*, Teseo, Buenos Aires, 2011.
- Castro, Edgardo, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, UNSAM EDITA, Buenos Aires, 2008.
-, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la política*, UNIPE, Buenos Aires, 2011.
- *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Ed. Prometeo, 2004.
- Cragoliní, Mónica B., *Nietzsche: camino y demora*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2003 (1998^a);
- “Derrida: deconstrucción y pensar en las fisuras”, ciclo *El pensamiento francés contemporáneo, su impronta en el siglo*, Buenos Aires, Alianza Francesa, 30 de septiembre de 1999 (e.p);
- Drury, Shadia, *Alexandre Kojève. The roots of postmodern politics*, St. Martin's Press, New York, 1994.
- Esposito, Roberto, *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
-, Galli, Carlo y Vitiello, Vincenzo (ed.), *Nihilismo y política*, Manantial, Buenos Aires, 2008.
-, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. 2-el uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
-, *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
-, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003.
-, *Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid, 2001.
-, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 2005.
-, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, París, 2007.
-, *L'athéisme*, Gallimard, Paris, 1998.
-, *Le Concept, le Temps et le Discours*, Gallimard, Paris, 1990.
-, *El emperador Juliano y su arte de escribir*, Grama, Buenos Aires, 2003.
-, "Hegel, Marx et le Christianisme", *Critique* 3-4, 1946.
-, "El origen cristiano de la ciencia moderna", en *Nadja*, Abril, 2009.
-, "Perspectiva europea del colonialismo", en *Revista La Torre del Virrey*, N° 1, 2004.
- Koyré, Alexandre, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 2000.
- Strauss, Botho, *El canto creciente del macho cabrío*, Revista Confines.
- Strauss, Leo y Scholem, Gershom, *Correspondencia 1933-1973*, Pre-Textos, Valencia, 2009.
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comp.), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Strauss, Leo, *Estudios de filosofía política platónica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
-, *On Tyranny*, University of Chicago Press, 2000.
-, *La ciudad y el hombre*, Katz, Buenos Aires, 2006.
-, *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz, Buenos Aires, 2007.

....., *Persecution and the Art of Writing*, The Chicago University Press, Chicago, 1992.

....., *Natural Right and History*, The Chicago University Press, Chicago, 1992.

....., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, State University of New York Press, New York, 1996.

-Taccetta, Natalia, *Agamben y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2011.

-Taub, Emmanuel, *La modernidad atravesada. Teología política y Mesianismo*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2008.

....., *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2013.

-Taubes, Jacob *Escatología occidental*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010.

....., *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007.

....., *Del culto a la cultura*, Katz, Buenos Aires, 2007.